SUMA CONTRA LOS GENTILES

Santo Tomás de Aquino

PROLOGO

Al poner en manos del lector español la traducción castellana de la Suma contra los Gentiles, de Santo Tomás de Aquino, nos ha parecido conveniente hacer unas sencillas aclaraciones destinadas exclusivamente a exponer, en muy pocas líneas, los límites de nuestro trabajo.

Nuestro intento fundamental puede resumirse en una sola palabra: traducir; poner al alcance de quienes cultivan la filosofía y no cuentan con la suficiente preparación para vencer cómodamente las dificultades de la lengua latina una de las grandes obras del Doctor Angélico. No hemos trabajado, pues, para eclesiásticos, ya que éstos mejor estudiarán el pensamiento del Santo en su original latino. Nuestra tarea ha sido realizada con vistas a los seglares, católicos o no católicos, aunque todos cultos, para que tanto unos como otros, estudiando con detención la obra que les ofrecemos, puedan llegar por la simple vía racional a establecer contacto con las grandes verdades y a penetrar, en cuanto nos es dado, en el mundo de los grandes misterios.

Aparte de la introducción general, en la que, tras unas breves pero vigorosas pinceladas sobre la persona de Santo Tomás, se exponen las circunstancias históricas que motivaron la aparición de la obra, el estudio crítico del Pugio fidei en relación con la Contra Gentes, etc., a cada uno de los dos libros que componen el presente volumen precede una extensa introducción.

Es de notar, sin embargo, que ambas introducciones, en conformidad con lo ya dicho, tienden únicamente a resumir en una síntesis clara—y asequible, en cuanto caben—los puntos doctrinales en que se apoya la argumentación del libro respectivo. En consecuencia, hemos ladeado intencionadamente las exposiciones doctrinales que pudieran contrarrestar este anhelo de expansión vulgarizadora de la doctrina de Santo Tomás, como también hemos prescindido de insistir en la demostración y defensa de cuanto constituye el núcleo de nuestro sistema tomista. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque aquellos a quienes va destinada esta traducción castellana de la suma contra los Gentiles, los seglares, ni están mediatizados por escuelas determinadas, ni buscan, por consiguiente, una defensa crítica de la doctrina. Interésales sólo el pensamiento Del Santo. Y su pensamiento, indudablemente, con la diafanidad que le caracteriza, está en sus obras. En segundo lugar, porque los menos del mundo laico a quienes pudiera interesar la controversia podrán suplir con relativa facilidad cuanto falte en exposición doctrinal y defensa crítica acudiendo a las introducciones especiales de la Suma Teológica publicada por esta misma Biblioteca.

Réstanos sólo advertir al lector que la Suma contra los Gentiles no va dirigida—como dice el P. Suermondt—a cualquier clase de hombres, sino a eruditos y doctos; a quienes, cultivando la verdadera sabiduría, acúciales el deseo de escudriñar las verdades divinas. Por esa razón, Santo Tomás comienza la obra preguntándose en el primer capítulo cuál sea el deber del sabio

INTRODUCCIÓN GENERAL

Santo Tomás de Aquino, por su grandeza excepcional, por la extensión y por las múltiples facetas de su obra literaria, por la universalidad de su influencia, por su significación en la Iglesia, no puede ser abarcado de manera global sin un previo es fuerzo analítico como antecedente obligado para una visión integradora. Tampoco es tarea fácil el estudio de un aspecto particular de su doctrina o de su vida, desgajado más o menos violentamente del conjunto vivo y reciamente ensamblado, sin que sufra merma en su exacta valoración y sin que pierda sus claros contornos. Por ello ofrece una real dificultad hablar o escribir de Santo Tomás con carácter introductorio y con el propósito de dar a conocer en visión de conjunto, alada y densa, cordial y científica, la obra total del Santo, o algunos aspectos, en tal forma que pueda ser guía seguro para adentrarse en la lectura de sus escritos con

Curiosidad inteligente y con devoción ardiente y amorosa.

Sin duda la copiosa literatura enteramente consagrada al estudio del Doctor Angélico, de su vida, de su doctrina y de sus escritos, ofrece sobradamente todo lo que puede apetecer un lector culto sobre un autor y una obra literaria. Estaríamos muy lejos de la realidad si afirmáramos que el Santo es poco estudiado o es poco conocido, como suele afirmarse con tanta frecuencia al escribir sobre figuras destacadas con carácter monográfico. La bibliografía tomista es abundante y variada, no sólo en estudios de carácter doctrinal, filosófico y teológico, sino en estudios de tipo histórico y de crítica textual, cada día más numerosos y más perfectos. Esta riqueza en estudios monográficos y de síntesis, de valor muy desigual, puede constituir un verdadero escollo para el conocimiento exacto de Santo Tomás si el lector estudioso, y mucho más el escritor, no somete la producción bibliográfica a un análisis delicado para conocer previamente el valor de los estudios utilizables, las fuentes empleadas y los criterios que han guiado a los respectivos autores en sus tareas de elaboración científica. De no hacerlo así, en algunos casos esta remos expuestos a verdaderas confusiones, por aceptar como conclusiones de valor objetivo las estimaciones subjetivas de ciertos autores, o como hechos históricos comprobados plenamente las hipótesis históricas más o menos fundadas como explicación provisional de un hecho o como interpretación, también provisional, de un texto obscuro.

A pesar de esta dificultad, nos vemos obligados a escribir sobre Santo Tomás con carácter introductorio y para esta edición española de la Suma contra Gentiles. Tarea difícil siempre, lo es para nosotros, que estamos ocupados en otras tareas históricas que sólo muy de lejos tienen una relación con los problemas que tenemos que tratar aquí. Seguimos adelante en nuestro trabajo fiados sólo en el bonum obedientiae.

Nuestra tarea queda muy reducida, casi fácil, si tenemos en cuenta que en esta misma Biblioteca de Autores Cristianos, en fecha aún reciente y como introducción general a la edición española de la Suma Teológica, se ha publicado un magnífico estudio de conjunto sobre la vida y la obra total de Santo Tomás de Aquino, debido al insigne teólogo P. Santiago M. Ramírez, O. P.[1] El amplio estudio introductorio del P. Ramírez, en sus páginas densas y luminosas, ofrecee al lector español una visión completa de Santo Tomás, rica por su información erudita y por el vigor del pensamiento. En la obra del P. Ramírez puede hallar el lector culto plenamente expuestos aquellos Conocimientos previos que puede desear para adentrarse inteligentemente en la lectura del Doctor Angélico. Parece, pues, innecesario, y hasta vano, emprender de nuevo el trabajo para darle a nuestro público culto una nueva introducción de tipo general que no podría sustituir a la obra magistral del insigne P. Ramírez.

Nuestro propósito es modesto: exponer algunos problemas generales de tipo histórico en torno a la Suma contra Gentiles, y que pueden interesar al lector porque su conocimiento ayuda a situar la obra del Santo en su ambiente histórico y facilita la comprensión del método y la problemática de esta obra del Angélico

En nuestro intento de ofrecer una introducción de interés general y de lectura agradable, procuramos eliminar aquellos problemas de erudición y de crítica que sólo interesan al lector especializado y que no ayudan de manera eficaz al conocimiento y comprensión de la obra. Como una excepción, dedicamos bastante espacio al estudio de las relaciones de Santo Tomás con Raimundo Martí, por su interés hispánico y por no estar plenamente estudiadas en las obras de carácter general sobre Santo Tomás.

El texto que se publica es el mismo de la edición Leonina, edición crítica perfectísima [2] Así huelga la exposición de los problemas críticos referentes a elencos de manuscritos, genealogía de los mismos, estado actual del manuscrito autógrafo, etc. Problemas éstos estudiados y resueltos por los editores romanos y exhaustivamente expuestos en las introducciones de la citada edición crítica para saciar la curiosidad de los eruditos y críticos más exigentes. Una exposición sumaría de estos problemas carece de utilidad real. Algo parecido ocurre con las observaciones de detalle que pueden haberse hecho a la labor de los editores de Santo Tomás. Así, descartados estos problemas de crítica

Textual, nuestra labor se reduce y se limita a una reconstrucción histórica del ambiente y a unas observaciones sobre el método de trabajo del Santo Doctor.

1 Suma teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo 1: Introducción general por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O. P., etc. (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947). La introducción del P. Ramírez abarca 237 páginas, con bibliografía sistemática y continuas referencias a problemas críticos y autores actuales. Es, por tanto, un instrumento de trabajo insubstituible, al mismo tiempo que es un estudio altamente orientador.

2 S. Thonuze Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera onvnia iussu impen saque Leonis XIII P. M. edita. La Suma contra Gentiles ocupa los volúmenes 13, 14 y 15. De esta edición de la Contra Gentiles escribe Grabmann que representa un trabajo de primer orden entre las ediciones críticas de obras de autores escolásticos» (Historia de la Teología católica, edic. española [1940], p. 383).

Santo Tomás de Aquino, escritor humano

No pretendemos escribir una semblanza de Santo Tomás y mucho menos dar un salto en el vacío y lanzarnos por el mar sin fondo de una estimación subjetiva de las variadas facetas, siempre sugeridoras, de su personalidad enorme. Sin embargo, queremos señalar con amor una característica de su obra, o mejor, de su actitud como escritor: Santo Tomás es un escritor humano. Nos interesan los móviles psicológicos y las circunstancias históricas para estimar con justeza la razón misma de los escritos del Santo y de la directriz de su vida. Queremos, en lo que cabe, una valoración plena de su obra en su propio ambiente, para que el lector español reciba con las enseñanzas de su doctrina la lección espléndida de su ejemplaridad.

Muchas veces se ha dicho y se ha escrito que Santo Tomás es tan impersonal en sus escritos, tan objetivo en el fondo, tan técnico en la forma, que no revela nunca los pliegues de su alma delicada; no es fácil penetrar en las intimidades del Santo a través de las páginas frías del teólogo o del filósofo. Resalta más esta actitud del Angélico si se le compara con otras grandes figuras del pensamiento cristiano, como San Buenaventura, el doctor de la unción franciscana, y sobre todo con San Agustín, el otro gigante de la ciencia cristiana. Quizá la comparación, como en tantas ocasiones, lejos de ayudar al conocimiento, sirve para obnubilarlo. Una simple lectura inteligente de estos autores pone de manifiesto las diferencias temperamentales entre los mismos que han condicionado su manera de escribir. No nos toca hacer un estudio de las notas características de San Buenaventura ni tampoco de San Agustín, con su personalidad tan suya, con su rica variedad de matices, con su cálida emoción humana, que descubre las inquietudes de su adolescencia desgarrada y el trepidar de su alma ardiente abrasada por el fuego inextinguible de su caridad.

Así se ha llegado a una idea falsa de Santo Tomás, que al deshumanizarlo le ha quitado ejemplaridad humana. Esta visión inexacta la ha sometido a un análisis certero el señor Obispo de Túy, Fr. José López Ortiz, y la ha sintetizado en estas magistrales palabras: –Tienen fama los escritos de Santo Tomás de encerrar la más abstracta e impersonal exposición de una doctrina. Cabe la duda—se ha llegado a decir—de si han sido compuestos por un hombre que vivió en algún tiempo y lugar o si la pura objetividad ha cristalizado en ellos sin ser turbada o animada por el aliento de alguien que, a más de pensarlos, los vivía. Y esta impresión de impersonalidad de la obra ha llegado a proyectarse sobre el hombre, del cual corre también un deforme esquema biográfico; el del monje sedentario, apacible, abstraído y abstracto, viviendo solo con sus ideas, sin saber ni importarle nada del mundo que le rodeaba, capaz de turbar la alegría de un convite palaciego, en el que por azar se encuentra, con una extemporánea exclamación, tal vez un golpe en la mesa, porque ha encontrado la clave de una argumentación concluyente contra los maniqueos. Completan la semblanza una celda desnuda de adornos en un monasterio solitario, una mesa cargada de pergaminos y, tras ellos, siempre absorto, Tomás destilando pausadamente por su pluma argumento
Tras argumento[3].

Y continúa el Excmo. P. López Ortiz: –Claro está que no es ésta la imagen de Santo Tomás que describen los historiadores preclaros que últimamente le han consagrado hermosos estudios y que el conocimiento que hoy tienen de la vida intelectual del medioevo la hacen absolutamente

inverosímil, pero es un poso que queda por debajo de lo que oímos o leemos, aunque no dejemos de aceptarlo, y queda como reserva mental, recinto de recelo personal no disipado[4].

Santo Tomás de Aquino tenía, como la han tenido los demás autores, su manera de escribir, muy personal por cierto, en la que reina con plena soberanía la objetividad, servida por una técnica rigurosa. Pero podemos preguntarnos si esta obra global, aparentemente fría, procede de un alma sin emoción o de un alma de rica afectividad, pero de una excepcional tenacidad ascética. En este último caso, si el extensísimo opus tomista recoge alguna manifestación de la riqueza interior del alma de su autor. En algunos casos, el Angélico Doctor ha dejado conscientemente el tono impersonal que le caracteriza para gritar con toda el alma, y también algunas veces ha manifestado por alguna rendija los sentimientos íntimos de su corazón.

Pero creemos mucho más eficaz como medio revelador del verdadero espíritu de Santo Tomás, más que algunos textos excepcionales, el estudio de los fines de su obra. Santo Tomás de Aquino es un escritor vocacional, un escritor animado por una profunda inquietud humana; esta inquietud humana anima su producción científica sin inmutar su objetividad. Tenemos que seguir la línea vocacional si queremos medir el alcance de su obra y estimarla con justeza.

[3] JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., Santo Tomás de Aquino. Conferencia pronunciada en el paraninfo de la Universidad de Madrid el 7 de marzo de 1943, p. 3.

[4] L.c., p.3.

Ambiente histórico y vocación particular de Santo Tomás

El siglo de Santo Tomás fue un siglo de inquietudes, de grandes creaciones del espíritu, de nuevas corrientes religiosas y sociales, que, debidamente amasadas por obra del tiempo, han venido a integrar la vida moderna. Contra lo que pueda creer un observador superficial, es preciso reconocer que en la línea del progreso espiritual los últimos siglos de la Edad Media están más cerca de nosotros que de los tiempos de la alta Edad Media. El siglo XII ye cómo se opera en Europa una revolución espiritual que llega a fruto maduro en el siglo XIII.

El siglo XIII, con su nuevo estilo de pensar y de vivir, crea nuevas instituciones acomodadas a las nuevas formas de la vida y del pensamiento. Así ocurre en la vida religiosa. Las nuevas órdenes mendicantes recogen entonces la vibración religiosa de una conciencia ciudadana que se ha formado por un proceso que converge con las demás formas de vida, favorecido por unas mismas circunstancias históricas. Encarnan el nuevo estilo de vida religiosa que responde a nuevas necesidades espirituales y a nuevas exigencias psicológicas. Ello nos explica el fenómeno, a primera vista sorprendente, del mimetismo universal que afecta a los nuevos movimientos de vida religiosa y en algunos casos arrastra incluso a instituciones antiguas. Se multiplican las iniciativas, pero siempre se acercan a las formas que han hecho populares las dos grandes familias mendicantes de dominicos y franciscanos. Franciscanos y dominicos vienen a representar así los principios activos, particularmente eficaces, de la renovación religiosa en el pórtico del mundo moderno, con aportaciones muy propias, muy matizadas, que contribuyen en el mismo proceso temporal a configurar sus fuertes personalidades como movimientos y como instituciones.

Santo Tomás de Aquino es hombre que se alinea en el movimiento nuevo desde la hora temprana en la que adquiere plena conciencia de los problemas del espíritu y de las inquietudes de su coyuntura histórica; no está de sobra recordarlo si queremos llegar a una plena comprensión de su obra. Santo Tomás acepta con valentía su vocación y la defiende hasta el heroísmo; con ello define su vida, que recibe a través de su profesión dominicana unos moldes ascéticos, unos ideales apostólicos y hasta un sentido de los problemas de su época. No es procedimiento seguro interpretar a Santo Tomás viendo en él de una manera más o menos general reflejadas las diversas tendencias de su época en el planteamiento y solución de aquellas cuestiones que de algún modo escapan al mundo de las relaciones necesarias por estar afectadas por lo espacial y lo temporal, como todo lo contingente humano. Tenemos que ver al Santo en una línea recta de pensamiento y de conducta que no se

Desentiende de ninguna de las corrientes de su época, que se define ante ellas abrazando unas, rechazando otras y en no pocos casos superándolas y descubriendo rutas absolutamente inéditas.

El Santo de Aquino no es, pues, un espectador frío de los acontecimientos de su época; por el contrario, vive sus luchas, es beligerante, en el más noble sentido de la palabra, en una época en la que florecen los espíritus combativos. Es un convencido de su vocación apostólica y la vive con juvenil entusiasmo y con el fuego que le comunicó el alma ardiente y dulcísima del patriarca Santo Domingo.

No son escasos hoy los ensayos de estudio y exposición del ideal de Santo Domingo y de las características de la vida dominicana primitiva. Nosotros mismos lo hemos intentado, y no vamos a repetir lo ya escrito[5]. Sin embargo, queremos recordar algunos caracteres fundamentales, porque ello puede ayudarnos para el conocimiento de Santo Tomás y de su obra.

Santo Domingo establece la vida dominicana sobre las bases siguientes: los tres votos religiosos y la vida común, las observancias monásticas, la recitación solemne del oficio coral, el estudio asiduo de la verdad sagrada. Todo ello armonizado y dirigido a la santificación de los religiosos y a la salvación de las almas.

Algunas notas particulares, muy características del momento histórico, venían a completar la figura del fraile predicador: la mendicidad, que le matizaba de evangelismo. La vida urbana, que le lanzaba de lleno en medio del ambiente cálido, efervescente, del siglo XIII. Así, el dominico, aunque nacido canónigo regular y con muchas prácticas de monje en su vida íntima, es un ser nuevo. Es un clérigo pobre y estudioso consagrado a las almas; es profesor, es predicador ambulante. Está animado por un espíritu combativo; el ideal apostólico se halla en primer plano en la vida dominicana del siglo XIII.

Cuando Santo Tomás abraza la vida dominicana, conoce y quiere precisamente la total dedicación a las almas; quiere ser un clérigo evangélico. Esta vocación ha condicionado su vida.

[5] Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los PP. Fr. Miguel Gelabert y Fr. José M. Milagro, O. P. Introducción general por el P. Fr. José M. de Garganta, O. P. (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947). En este volumen pueden hallarse las fuentes principales, las referencias bibliográficas y un primer conocimiento de los problemas planteados por la investigación actual.

Géneros literarios en Santo Tomás de Aquino

Dentro totalmente del cauce de la vida dominicana discurre la vida de Santo Tomás de Aquino, que es vida dominicana en plenitud de santidad y en plenitud humana. El Santo, enamorado del ideal de Santo Domingo, procura abarcarlo, no en las varias formas de su despliegue externo, sino en la plena y cordial aceptación de sus fines universales y apostólicos. Ello nos da la clave para una recta interpretación de la obra literaria de Santo Tomás.

Si abrimos las Constituciones de los Frailes Predicadores, precisamente el texto de San Raimundo de Peñafort que corresponde a su momento vocacional, nos hallamos con dos hechos nuevos, verdaderamente sorprendentes, que arrancan de la primera redacción constitucional, no de la redacción raimundiana: la formulación de un fin apostólico y un ordenamiento jurídico escolar Estos dos hechos son cardinales en la vida del Angélico, que tiene su molde canónico-monástico en las Constituciones dominicanas; Santo Tomás es profesor, pero está animado de espíritu apostólico, y con estas dos condiciones personales escribe sus obras teológicas y filosóficas.

La obra de Santo Tomás, estudiada en su conjunto, tiene una espléndida unidad interna y una finalidad trascendente. Monseñor Grabmann y el P. Ramírez han estudiado certeramente los caracteres de la obra de Santo Tomás y la manera peculiar de trabajar que tenía el Maestro. Queremos nosotros señalar, sin embargo, alguno de estos caracteres por lo que ilustra nuestro tema.

Nuestro Doctor Angélico es el prototipo del escritor escolástico, es el profesor que escribe para la clase y para sus alumnos. Para él escribir es una función docente que tiene su finalidad concreta y

Sus modos rígidos, los modos que caracterizan el género escolar de la época, y a los cuales se acomoda cordialmente Santo Tomás de Aquino. Todo ello es cierto para un sector de la obra tomista, que entra de lleno en el estadio del magisterio escolástico, pero en otro grupo de publicaciones y aun en ciertos aspectos de las obras propiamente didácticas el Santo desborda su carácter de profesor.

Los escritos bíblicos de Santo Tomás sobre Job, Isaías, Jeremías, Evangelios de San Mateo y de San Juan, Epístolas de San Pablo, etc., son todos ellos comentarios magistrales en el sentido estricto, técnico, del concepto. Son escritos que proceden de la enseñanza oral; algunos de entre ellos, como los comentarios evangélicos, han llegado a nosotros como reportata de sus discípulos. El mismo carácter tienen los diversos comentarios a las obras de Aristóteles y el comentario al Maestro de las Sentencias y tantos otros escritos. Particularmente las Quaestiones disputatae y las Quaestiones quodlibetales hay que explicarlas en su función universitaria, puesto que la disputa ordinaria, como la disputa de quolibet, han tenido como ambiente adecuado y único el de aquella universidad medieval.

La Suma Teológica nace, sí, de una preocupación pedagógica, pero no puede confundirse con la literatura de clase. Tiene otros fines y escapa, desde luego, al método expositivo de la literatura propiamente escolar. Es en su consunto una obra mucho más personal; nace de unos afanes de superación de las doctrinas y de los métodos corrientes en aquella coyuntura cultural. La Suma Teológica tiene una finalidad didáctica que escapa a los moldes de la docencia universitaria de entonces; no es un escrito para la clase, como los Comentarios y las Cuestiones. Pero, sobre todo, la Suma recoge plenamente como fruto sazonado la preocupación de Santo Tomás por dar a la Iglesia una síntesis doctrinal de acuerdo con la verdad objetiva, con el progreso teológico y con la problemática de su momento histórico. Este carácter personalísimo de su Suma la diferencia enormemente de los escritos magistrales, como los Comentarios, hechos de acuerdo con los procedimientos de la exégesis teológica de la época.

El genio fecundísimo de Santo Tomás no se agota en la tarea de escritor docente, aun cuando la clase es el campo ordinario de su labor apostólica. Santo Tomás predica asiduamente a los estudiantes, y han llegado hasta nosotros sus sermones universitarios en número suficiente para poder tener un conocimiento de su estilo oratorio, de la fuerza de persuasión que tenían sus palabras y de la cálida emoción de su magisterio vivo cuando pretendía conmover a sus oyentes.

El Santo cumple una misión de consejero, particularmente eficiente. Santo Tomás no gobernó nunca; en pura verdad no sabemos la causa real. Pero durante toda su vida ejerció una influencia enorme como hombre de consejo en la Curia romana, en la Curia generalicia de los Frailes Predicadores y en los capítulos generales y provinciales, en varias cortes reales y principescas. Como es lógico que ocurriera, fue muy buscado por estudiantes y religiosos jóvenes como consejero, orientador de su vida intelectual, director de su trabajo científico y, en no pocos casos, maestro de su espíritu. Varios de sus escritos proceden de este campo de acción tan propio de un religioso dominico, tan apostólico, que supone una preparación amplísima por tener una temática muy compleja, muy fluctuante y que escapa a toda previsión y a todo sistema de trabajo. Varios escritos de Santo Tomás nacieron en este ambiente de trabajo diario, de sacrificio callado del que pone su ciencia al servicio de las almas. Así son las diversas respuestas del Santo al Beato Juan de Vercelli, Maestro General de la Orden de Predicadores, y a diversos lectores. Algunos opúsculos dirigidos a personas de autoridad o a discípulos suyos. De su labor de director de almas nos queda su bellísima carta sobre el modo de estudiar o de adquirir la divina sabiduría. De su labor como predicador al pueblo fiel nos quedan algunas muestras, como su exposición del símbolo de los apóstoles, del padrenuestro, de los diez mandamientos, de la salutación angélica.

En la misma línea dominicana, el Doctor Angélico escribió sus opúsculos para resolver problemas de su momento histórico, en muchos casos para deshacer errores, para evitar peligros, para orientar a los jóvenes en la ciencia y en la vida. En este campo de combate, sus opúsculos tienen una vibración humana que no tienen sus escritos de clase. El Santo se sumerge en su actualidad, vive en

ella, experimenta las emociones de la lucha, que comunican a su palabra y a su pluma una energía, un calor de cosa humana, de cosa vivida, que desborda lo puramente sistemático. Son escritos que están afectados, por tanto, de un carácter de historicidad, no pueden desligarse de su momento. Ello no implica un relativismo doctrinal. Los problemas del momento obligaban a Santo Tomás a la búsqueda de soluciones en el mundo de las doctrinas permanentes. La misma fuerza del combate obligaba al Santo a un estudio penetrante de los fundamentos más sólidos y más profundos de sus doctrinas. Así sus obras de controversia tienen un valor histórico y un valor doctrinal permanente. En un campo de combate nació la Summa contra Gentiles.

Las controversias en el siglo XIII y la «Summa contra Gentiles»

La obra literaria de Santo Tomás recoge, pues, las facetas y las preocupaciones de su época con una plena fidelidad a la línea dominicana. Siendo así, no puede faltar en los escritos del Santo la preocupación por los problemas surgidos en la lucha doctrinal con los infieles y los herejes, tan dentro de los fines y de las maneras de los Frailes Predicadores. El ideal apostólico de Santo Domingo es un ideal universal, pero ha tenido su manera peculiar de realizarse y hasta unos problemas y unos ambientes preferidos.

Creció la llama del celo apostólico en el corazón de Santo Domingo cuando su juventud sacerdotal vibró al chocar con los primeros herejes albigenses en las tierras del Languedoc. Así, el apostolado dominico es en la mente del santo Patriarca y en su despliegue histórico un apostolado de vanguardia dirigido hacia todas aquellas almas que viven privadas totalmente de la luz o son víctimas de crisis de la inteligencia. Apostolado de la verdad, que emplea tácticamente con frecuencia la controversia doctrinal. De este ideal apostólico arranca tempranamente, como una exigencia del mismo, una copiosa literatura de controversia, muy rica por su contenido doctrinal, de gran importancia como documento histórico y de enorme interés por su valor humano.

Es cierto históricamente que Santo Domingo escribió algo en sus luchas de la primera hora contra los albigenses, aun cuando no conocemos la amplitud ni el contenido exacto de sus escritos. Pero de aquel claro amanecer de la vida dominicana nos han llegado algunos grandes controversistas, totalmente dedicados a los fines de un apostolado de conquista doctrinal, como Moneta de Cremona, con su Summa adversus Catharos et Valdenses; Rainero Sacconi, con su Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno; San Pedro Mártir, con su Summa contra Patarenos; Raimundo Martí, con su Pugio fidei; Ricoldo de Montecroce, con su Propugnaculum fidei, y tantos otros frailes predicadores consagrados a la nobilísima tarea de sostener la verdad frente a toda suerte de errores.

En este clima apostólico nació la Summa contra Gentiles de Santo Tomás de Aquino.

Pedro Marsili es un testimonio valioso; no puede ser desechado sin razones verdaderamente sólidas. Así, en diversos sectores críticos se mantiene esta tradición marsiliana como explicación de los orígenes de la Summa contra Gentiles. Suermondt, Walz, Chenu, Valls Taberner, Monneret de Villard, entre otros, aceptan el texto del cronista catalán, como lo han aceptado los críticos y biógrafos antiguos. En el ambiente misional de las tierras catalanas y valencianas surgió la idea de una gran obra apologética, y San Raimundo de Peñafort, con su extraordinaria influencia, logró convertirla en realidad. Sin embargo, esta explicación tradicional, que tiene su único apoyo en el texto de Marsili, no está exenta de dificultades. En el ambiente crítico de hoy tenía que surgir y ha surgido la pregunta elemental: ¿Quiénes fueron los gentiles de Santo Tomás? El texto de Marsili nos lo dice, pero algunos medievalistas no ven claro que la Summa contra Gentiles responda plenamente a un ambiente de lucha exclusiva con árabes y judíos. El padre Gorce ha creído hallar en la Contra Gentiles un reflejo de las batallas averroístas de la Universidad de París. La obra de Santo Tomás nacería para Gorce en el ambiente parisiense y representaría el empeño del Doctor Angélico frente a unos vecinos enemigos. Sería esta Summa un libro de lucha doméstica y académica. Recuerda que con el nombre de errores gentilium, poco después de la muerte de Santo

Tomás, el 7 de marzo de 1277, el obispo de París Esteban Tempier condenó una serie de proposiciones que circulaban por el ambiente universitario parisiense. En la misma línea parisiense hay que situar a los gentiles que impulsaron a Santo Tomás a escribir su Summa.

El P. Laurent también ha sentido la curiosidad acuciante de preguntarse a quién o a quiénes dirigía Santo Tomás su obra de controversia, pero no acepta plenamente el planteamiento y solución de Gorce. Al P. Laurent le causan natural extrañeza ciertos problemas que afloran en las páginas del santo Doctor; son problemas que no surgen por sí mismos de un ambiente ideológico islámico, ni tampoco parece lógico que Santo Tomás, por puro ejercicio científico, los planteara a personas que tenían que abrirse a la fe cristiana y no podía interesar suscitarles nuevas inquietudes. Así recuerda las alusiones a Arrio (IV, 7, 8, 11), a Cerinto (III, 27, in fine), a Eutiques (3741). Del simple cotejo de los diversos textos en los que emplea el Santo la palabra gentiles, siguiendo la Tabula aurea de Pedro de Bérgamo, queda patente que Santo Tomás igualmente aplicaba la palabra a los infieles, como a los musulmanes, que a los judíos. La Summa contra Gentiles tiene, pues, un campo más vasto que el islámico. Ello le parece a Laurent que dificulta a aceptación de la tradición de nuestro Pedro Marsili.

Las observaciones críticas del P. Laurent, igualmente que la interpretación, rica en sugerencias, del P. Gorce, ayudan, sin duda alguna, al planteamiento y solución del problema, pero nos parece que no destruyen la tradición marsiliana del origen hispánico de la Contra Gentiles. Como es lógico, hemos de integrar estos elementos en la tradición que arranca del texto de Marsili. Aceptamos el texto de Marsili por su valor como testimonio histórico. Pedro Marsili es un cronista honorable, situado muy cerca de los hechos en lugar y tiempo; no recoge un eco lejano, sino algo conocido muy de cerca por los buenos frailes predicadores del convento de Santa Catalina Virgen y Mártir, de Barcelona. Tradición de un hecho reciente relacionado con aquel ambiente, tradición doméstica que en tiempo de Marsili tenía que conservar toda su nitidez, toda su lozanía. Pero además podemos aceptarlo por su íntima armonía con los hechos. En realidad, este testimonio nos sitúa en aquel ambiente de Cataluña y Valencia en el siglo XIII, ambiente de lucha valiente y optimista. Es uno de los momentos más sugestivos de nuestra historia; al avance victorioso de las huestes del glorioso rey Jaime el Conquistador sigue la tarea gigantesca de la repoblación cristiana, de la organización social y política y también la tarea amplia, generosa y ardua de la conversión de los vencidos, que pasaron a constituir minorías étnicas y religiosas dentro de un estado y una sociedad cristianos. Es la hora de las intervenciones decisivas de San Raimundo de Peñafort, el gran consejero del rey, encaminadas al ordenamiento jurídicoeclesiástico de las nuevas tierras y a la organización de instituciones apostólicas que pudieran tener real eficacia. En aquel clima cálido de lucha doctrinal y de ansias apostólicas, la feliz iniciativa de San Raimundo de pedir la colaboración del insigne maestro Santo Tomás de Aquino tenía que ser recibida con fervoroso entusiasmo .

Una vez hemos situado, quizá un poco provisionalmente, el origen de la Summa contra Gentiles, ya podemos plantear algunos problemas que naturalmente se suscitan, el primero entre ellos el de la fecha de composición de la obra.

El P. Gorce, de acuerdo con su teoría, coloca los orígenes de la Contra Gentiles alrededor de 1270. El P. Synave llega a conclusiones muy diferentes, recogidas por el P. Laurent. Del estudio comparativo de las razones aducidas por el Santo para probar la necesidad o conveniencia de la revelación de las verdades divinas naturales en sus diversos escritos deduce la existencia de un proceso de madurez que llega a plena sazón en la Contra Gentiles. En la De Veritate, igualmente que en el comentario a las Sentencias y en el comentario al De Trinitate de Boecio, se apoya el Santo en la autoridad de Maimónides.

En la Contra Gentiles, como después en la Summa Theologiae, presenta una exposición nueva con las tres clásicas razones que todos conocemos. Synave coloca la composición del artículo correspondiente de la cuestión XIV de la De Veritate entre el 11 y 13 de marzo de 1258 (no nos interesan ahora las razones de su cronología), y, por tanto, la redacción de los primeros capítulos del libro I de la Contra Gentiles tiene que colocarse después de dicha fecha, y la coloca en las

vacaciones de Pascua del mismo año, 20 al 31 del citado mes de marzo de 1258.

El P. Laurent acepta el planteamiento de Synave y sus conclusiones de una manera global, rechaza la precisión matemática de la hipótesis cronológica de Synave y supone que entre la fecha de redacción del artículo de la De Veritate en marzo de 1258, y la redacción de la Contra Gentiles pasaría un lapso de tiempo bastante mayor para dar origen al nuevo enfoque de la cuestión en la mente del Angélico. Así la cronología de Laurent viene a coincidir con la cronología clásica.

El P. Motte vuelve sobre la argumentación del P. Synave y su conclusión aceptando como término a quo de un posible comienzo el marzo de 1258. Se fija en la exposición del Santo sobre la cuestión utrum Deus sciat infinita. Señala la coincidencia entre la doctrina del Santo en el comentario a las Sentencias y la De Veritate y la Summa contra Gentiles. En. cambio, en la Summa Theologiae y en otra cuestión De Veritate tiene el Santo un nuevo planteamiento y solución del problema. De acuerdo con la cronología de las cuestiones De Veritate, concluye que los primeros capítulos de la Contra Gentiles, 169 del libro I, fueron escritos entre marzo y julio de 1258.

Con toda su agudeza crítica, los esfuerzos de Synave y Motte no han llegado a satisfacer a muchos autores, que mantienen la fecha 12591264 como el período de composición de nuestra Summa, comenzada en París y continuada y acabada en Orvieto en la corte de Urbano IV.

Esta fecha se armoniza plenamente con el texto de Pedro Marsili. No nos toca discutir si Santo Tomás pudo recibir el encargo de escribir su Summa en el capítulo general de Valenciennes de 1259, 1º de junio, al cual asistió Santo Tomás de Aquino como socio del definidor de la provincia romana y en el que tuvo eficaz intervención como miembro de la comisión que estableció las normas cardinales de la organización de los estudios de la Orden, entonces ya en pleno desarrollo.

No puede suponerse que San Raimundo de Peñafort asistiera a este capítulo general; era ya muy anciano y se hallaba casi ciego. Sin embargo, no por ello quedó olvidado el problema islámico de la corona de Aragón. En las actas de aquel capítulo encontramos una ordenación sobre la fundación de una escuela de lengua arábiga en el convento de Barcelona o en otra parte y sobre los posibles alumnos de dicha escuela. Coincide este acuerdo del capítulo general de los Frailes Predicadores con ciertas actividades de San Raimundo de Peñafort, que por aquellos días mantenía contacto con la curia romana y con la curia dominicana para resolver los problemas referentes a la acción apostólica sobre el mundo islámico. Fruto de estas actividades de San Raimundo fué la bula de Alejandro IV del 15 de julio de 1260, por la cual se conceden a San Raimundo especiales facultades en orden a la organización de las misiones en los próximos territorios islámicos.

En consecuencia podemos concluir que el texto de Marsi1 además de su valor real, está en armonía con unos hechos históricamente conocidos. Puede aceptarse, pues, que Santo Tomás recibió el encargo de escribir la Summa contra Gentiles por iniciativa de San Raimundo. No sabemos si este encargo lo recibió a través de la curia dominicana, del capitulo general de 1259 o de la curia romana; esto último parece lo más probable. Ello se armoniza con la cronología admitida por la generalidad de los autores, que señala para la Contra Gentiles los años 125964, sin que ello se oponga de una manera absoluta a las observaciones de Synave y Motte, pero sí a las de Gorce.

El texto de Marsili suscita otro problema: ¿quiénes eran los gentiles? ¿Puede admitirse en buena crítica que Santo Tomás pensara sólo en el mundo islámico al escribir su Summa? Creemos que no. Hemos recordado ya las observaciones válidas del P. Laurent. Pero ahora preguntamos nosotros: ¿está probado que San Raimundo pidiera una obra exclusivamente dedicada a la controversia islámica? Marsili nos dice: Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans..., lo cual no excluye, ni mucho menos, a los judíos. La descripción del ambiente de los estados de Jaime I hecha por ciertos críticos al hablar de los orígenes de la Contra Gentiles, está inspirada en esquema histórico realmente pobre. En Cataluña, como en las nuevas tierras de Mallorca y Valencia, existía, junto al problema islámico, un problema judío que fue objeto de la preocupación de San Raimundo y de los frailes predicadores de nuestras tierras. Pero, además, conservaba su fuerza el peligro albigense en las fronteras de Cataluña. Es curioso que alguno de los religiosos dedicados al estudio

del árabe lo hallamos después consagrado al apostolado contra los albigenses, el glorioso mártir Pedro de Cadireta. Todo ello nos permite suponer que San Raimundo pidió una obra amplia que pudiera bastar para las necesidades de la controversia, y que así procuró realizarlo el angélico maestro Santo Tomás de Aquino. La corona de Aragón durante la Edad Media fue terreno fértil, abonado para recibir la siembra de las más varias corrientes espirituales; en consecuencia, los frailes predicadores de nuestras regiones mediterráneas se educaron para las controversias en campo abierto. Ello explica, por lo menos así lo creemos, la amplitud del plan de Santo Tomás en su Contra Gentiles.

Otra observación muy certera del P. Laurent puede ayudar al conocimiento de los verdaderos fines de San Raimundo y de Santo Tomás. Ha notado dicho P. Laurent que en la Summa contra Gentiles se hacen referencias a ciertos errores no corrientes en el ambiente islámico, y quizá tampoco en el judío, añadimos nosotros. ¿Qué utilidad podía tener una referencia que se nos ofrece como perturbadora? La observación tiene su fuerza; sería decisiva en el caso hipotético de un libro destinado a los mismos infieles. Pero éste no es el caso de la Summa contra Gentiles, destinada a los predicadores y, por ello, redactada según un plan amplísimo, para que en su libro pudieran hallar la solución de los problemas controvertibles no sólo en el ambiente ordinario, sino en circunstancias especiales. El predicador, con sólida formación teológica y pastoral, podía y debía discernir cuándo y cómo tenía que utilizar ciertas informaciones en la controversia con los infieles. En el caso Ramón Martí tenemos un ejemplo de esta labor de discriminación práctica de los materiales de controversia que ofrece la Summa del Angélico.

El «Pugio fidei» y la «Summa contra Gentiles»

En 1904 aparecía en Zaragoza, incluido en el Homenaje a D. Francisco Codera, un luminoso estudio del inmortal arabista don Miguel Asín Palacios con el título El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino, Transcurrido medio siglo, aun perduran ecos lejanos del ruido que promovió el citado estudio por su valor crítico, por el planteamiento certero de un problema de verdadera importancia en la historia del pensamiento y por lo audaz de una hipótesis que práctica mente negaba la originalidad de Santo Tomás en algunos de los capítulos más ricos de su Summa contra Gentiles, El objetivo del trabajo de Asín es establecer la coincidencia del pensamiento de Santo Tomás con el de Averroes en el problema general de la razón y la fe. En el primer capítulo estudia comparativamente el pensamiento de Siger de Brabante con el del Angélico. Un segundo capítulo está consagrado al pensamiento de Averroes. El capítulo 3, a la coincidencia de Santo Tomás y Averroes. Los capítulos 4 y 5 los dedica al estudio de la imitación de Averroes. El capítulo 6 y último lo consagra a los probables conductos de estas imitaciones.

En este último capítulo apunta brevemente la influencia de Maimónides, el conocimiento directo de varias traducciones de Averroes, y particularmente hace hincapié en la influencia del Tahafut y del Kitab falsafa. ¿De dónde podían proceder las influencias de esos dos últimos escritos? No vacila en señalar como procedencia el Pugio fidei, de Ramón Martí. Abre el libro del controversista catalán y en él halla una serie de capítulos paralelos a la Contra Gentiles.

Se fija el sabio arabista en la doctrina de Ramón Martí sobre el conocimiento que Dios tiene de los singulares, y su antecedente averroísta, el Kitab falsafa, y su coincidencia con la exposición de Santo Tomás: Concluye:

–Ahora bien: ¿pudo éste [Tomás] copiarla del Pugio fidei? Para mí no cabe duda. La Summa contra Gentes del Doctor Angélico fue escrita, como el Pugio, por mandato del maestro general de la Orden, Raimundo de Peñafort. Ambos autores son, pues, contemporáneos; pero R. Martín, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes cuando parece que Santo Tomás comenzó a componer su libro. Por otra parte, muchísimos capítulos de la Summa son idénticos literalmente a los del Pugio, y como las ideas comunes a ambos libros son a veces traducción casi literal de textos árabes de Algazel, Avicena, Averroes, etc., no es atrevido afirmar

que Santo Tomás las tomaría de R. Martín, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana. Sería inaudito suponer lo contrario. Consta, además, que ése era el modo habitual empleado por los hijos de Santo Domingo para sus tareas literarias. Conscientes del fecundo principio económico de la división del trabajo, a él fiaban el éxito, encomendando a arabistas y hebraístas de profesión, como R. Martín, la versión y recolección de textos filosóficos y rabínicos, a fin de proporcionar copiosos materiales a los apologistas, predicadores y teólogos... La maravillosa organización de la naciente Orden dominicana proporcionaba al Doctor Angélico instrumentos de trabajo excepcionales, que él supo utilizar con discreción y talento por nadie discutidos.

El mismo Asín Palacios en una nota se plantea la dificultad cronológica: –La única dificultad aparente estriba en que en el mismo Pugio dice su autor (p. 395) que escribe en 1278, es decir, cuatro años después de la muerte de Santo Tomás. Esta dificultad se disipa teniendo en cuenta: 1° Que el capítulo en que trae el Pugio esa fecha es de la segunda parte, escrita contra los judíos, la cual es de época bastante posterior a la redacción de la primera parte, en la que explota a manos llenas las obras filosóficas árabes. 2° Que un libro de la importancia del Pugio, de su volumen, con erudición de primera mano, etc., no puede ser redactado en corto plazo, sino que debe ser fruto de larguísimas vigilias... 3° Que R. Martín no habla del error averroísta del intelecto uno cual si fuese corriente entre los cristianos, sino sólo como opinión de Averroes, y por cierto de un modo incidental (c. 12), sin consagrarle capítulo especial entre los que dedica a refutar los otros errores peripatéticos; luego, al menos la primera parte del Pugio (a que pertenece ese capítulo), fue escrita antes de que tal error tomase carta de naturaleza entre los cristianos, es decir, antes del 1256... Y 4° Que durante el siglo XIII no era costumbre citar a autores contemporáneos; pero... todos los escolásticos hicieron una excepción a esta costumbre cuando se trataba de Alberto Magno o de Santo Tomás. Ahora bien, R. Martín, sujetándose a lo que era corriente, cita (p. 555) a Alberto Magno; luego también habría citado a Santo Tomás si de él hubiese copiado los muchísimos pasajes en que literalmente coinciden; si, pues, jamás lo cita, es porque tales pasajes, como todo su libro, eran obra original suya

Tal vez parecerán excesivamente largas estas citas de Asín Palacios; en cambio, a nosotros nos parecen necesarias porque presentan el problema en toda su amplitud: riqueza de información arábiga, probabilidad de un plagio, atribución de dicho plagio a Santo Tomás de Aquino. Tal planteamiento del problema y tal intento de solución no podían pasar inadvertidos a la crítica. Muy pronto comenzó la discusión, que solamente después de bastantes años parece haber llegado a conclusiones firmes. En 1905, el P. Getino publicó en Vergara su opúsculo también titulado El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino. Fué el primer intento de revisión crítica de la posición de Asín Palacios. El P. Getino procuró establecer la cronología de la Summa contra Gentiles y a su vez la del Pugio fidei, para probar la prioridad de aquélla. El estudio valioso del P. Getino no llegó a convencer a los críticos, porque no pudo establecer una cronología segura para la obra de Ramón Martí en su primera parte y sí solamente en la segunda, que el mismo autor dice escribir en 1278. Los capítulos controvertidos pertenecen a la primera parte, no datada.

Pero el P. Getino tuvo el mérito de plantear adecuadamente la revisión del problema, abrió un surco. Por otra parte, hizo notar con certero criterio que las influencias árabes en Santo Tomás podían tener otras procedencias; cosa clara si se tienen en cuenta los diversos caminos seguidos por la cultura árabe en la Europa de la baja Edad Media. Planteaba así el P. Getino un problema que sigue hoy más vivo que nunca: Santo Tomás y la cultura árabe.

En 1929, el ilustre teólogo y fino crítico P. Francisco Segarra, S. J., publicó su monografía teológica De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. En ella plantea el problema de la prioridad de la Summa contra Gentiles sobre el libro de Ramón Martí. Aunque es una cuestión planteada incidentalmente, el P. Segarra la resuelve con particular acierto crítico. Funda su convicción de la originalidad y de la prioridad del texto tomista en las correcciones numerosas de mano de Santo Tomás que presenta el autógrafo de la Summa contra Gentiles, manuscrito Vaticano Latino 9.850; estas numerosas correcciones nos muestran patentemente un trabajo de elaboración personal, que no puede tener en su proceso interno una dependencia con un texto prefabricado. La razón del P.

Segarra, aunque de crítica interna, es tan fuerte que no parece pueda ser destruida.

En 1929, al celebrarse en Barcelona el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, el canónigo de la catedral de Barcelona Dr. D. José M. Llovera pronunció un densísimo discurso, verdadera lección magistral, sobre el tema Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII. La segunda parte de este discurso estuvo consagrada a estudiar una influencia temprana de Santo Tomás en España. En este estudio parece quedó resuelto el problema que nos ocupa.

En 1936, André Berthier publicó su monografía Un Maítre orientaliste du XIII siècle: Raymond Martin, O. P., estudio de conjunto de verdadero valor. André Berthier desconoce el discurso del Dr. Llovera, la obra del P. Segarra, la exposición de estas posiciones que nos da Carreras Artáu. Ello, sin embargo, no impide que adopte la misma posición, convencido por las razones cronológicas. El estudio e Berthier, para nosotros, interesa particularmente por su tabla comparativa de la Summa contra Gentiles con el Pugio fidei.

Veamos, pues, las conclusiones de Llovera y Berthier. El Dr. Llovera plantea en su discurso el problema de la prioridad en toda su amplitud. Nota el carácter marcadamente escolástico de la primera parte del Pugio, el tono moderado de la exposición, el rigor lógico del razonamiento. ¿Ello es obra de Ramón Martí? De ser así, Ramón Martí sería un gran filósofo, pero las coincidencias con Santo Tomás inspiran una fuerte duda. Apunta las coincidencias comprobadas y, además, anota el Dr. Llovera los casos de coincidencia con la Summa Theologica del mismo Santo Tomás.

Analiza el Dr. Llovera el débil apoyo que tiene la afirmación de Asín al decir que la obra de Ramón Martí tiene que ser fruto de larguísimas vigilias. Es una estimación de valor muy relativo, que queda reducida a muy poco si la obra de Martí no es original en sus capítulos más especulativos. Hace notar que el estilo de dichos capítulos sabe por entero a Santo Tomás y, podríamos añadir, no al de Ramón Martí de otros escritos o de otros capítulos del Pugio. A continuación escribe: –Hay un hecho inequívoco, innegable, que resuelve por sí solo la cuestión, que palpablemente demuestra cómo las coincidencias son por dependencia de Ramón Martí con respecto al Angélico. El hecho es éste—y me complazco en poder hacer al Congreso la aportación de este dato, que estuvo hasta hoy inobservado y que, debo decir providencialmente, saltó a mi vista anoche mismo, obligándome a redactar nuevamente varias cuartillas–:

Ramón Martí cita en el capítulo 12 del Pugio la Summa contra Gentes de Santo Tomás. No con su nombre, naturalmente, pero sí con la consueta fórmula de aquel tiempo: Dicit quidam. Ad hoc dicit quidam—escribe en el párrafo 13 y penúltimo del citado capítulo—quod multitudo animarum separatarum a corporibus consequitur diversitatem formarum secundum substantiam; quia alia est substantia huius animae, alia illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora, etc., hasta quince líneas de todo el ancho de folio. Pues bien, el quidam que dice eso, y lo que sigue, textualmente, no es otro que Santo Tomás en el capítulo 81, solución 2, del libro II, de la Summa contra Gentes.

Continúa el Dr. Llovera: –Resulta, pues, claro que fue Ramón Martí quien tuvo presente y extractó la Summa contra Gentes del Angélico al escribir la primera parte del Pugio, y no viceversa; que, por obvia razón después de esto, el Pugio depende, además, de la Summa Theologica, y no al contrario; que ni siquiera hay que buscarles fuente común, aunque hubieran podido tenerla; que la primera parte del Pugio no es tan anterior de fecha como calculaba Asín Palacios, ni costó a R. Martí las larguísimas vigilias que él suponía. Porque veintiuno casi, de los veintiséis capítulos de que se compone, se los encontró ya redactados. Le costaron sólo el trabajo de emplazarlos en su plan de controversia y hacerles algunas substracciones y adiciones; por cierto, algunas de éstas, sacadas de traducciones directas de los filósofos árabes y de los sagrados libros, muy estimables.

Poco antes recogíamos unas palabras de Asín Palacios sobre la manera de trabajar de los dominicos en el siglo XIII, en equipo, con perfecta solidaridad en servicio de empresas culturales y apostólicas superiores a las fuerzas de una sola persona. Este recuerdo a la práctica dominicana, Asín lo hace

servir para explicar la utilización por Santo Tomás del texto de Ramón Martí. Nosotros creemos, después de todo lo dicho, poderlo emplear invirtiendo los términos. En el clima apostólico y cultural preparado por San Raimundo de Peñafort, la recepción del texto de la Contra Gentiles sería un hecho de eficacia decisiva. Ramón Martí, al preparar su obra con unas finalidades prácticas clarísimas, no podía menos de utilizar el texto de Santo Tomás, que había nacido con una finalidad similar y por la presión de las mismas personas y las mismas circunstancias históricas. Así, las dos grandes obras de controversia, la de Santo Tomás y la de Ramón Martí, nacieron del mismo impulso apostólico que arranca de Santo Domingo y continúa vivo y operante entre nosotros por el genio práctico de San Raimundo de Peñafort.

Carácter de la «Summa contra Gentiles»

Conocida suficientemente la gestación de la Contra Gentiles a través de la tradición marsiliana y de los datos y observaciones aportados por las modernas investigaciones y estudios críticos, podemos hacer nuestra la conclusión del P. Chenu, que afirma que la Contra Gentiles arranca del ambiente dominico de restauración evangélica; una preocupación evangélica, misionera, inspira la obra. Santo Tomás se sitúa de lleno dentro del evangelismo del siglo XIII y, por tanto, siente y vive las preocupaciones de sus hermanos de hábito y vocación, los frailes predicadores; pero en el caso de la Contra Gentiles actúa, además, como catalizador la iniciativa de nuestro San Raimundo de Peñafort. Pero Santo Tomás no se limita a ejecutar el programa de San Raimundo, atendiendo a las necesidades inmediatas de los misioneros catalanes. La iniciativa de San Raimundo coincide cronológicamente con la penetración en los ambientes culturales de Europa de las influencias árabes. El Islam se manifiesta no sólo como amenaza militar, sino como una cultura enormemente rica. Santo Tomás, magníficamente situado para abarcar estos problemas en toda su amplitud, escribe su tratado animado de un espíritu valiente, que sabe proponer una solución plena al problema de la crisis ideológica de Europa en su momento histórico; convergen así en la obra del Santo todas las corrientes de aquella hora, tuviera o no una utilidad práctica su estudio para los misioneros que preparaba San Raimundo.

Claro está que no podemos pensar, ante este planteamiento de la Contra Gentiles, en un defecto visual del Santo, en un enfoque borroso de un problema de suyo claro. Ante la perfección extraordinaria de la obra de Santo Tomás, es forzoso pensar en un enfoque plenamente consciente del problema, en una penetración visceral del mismo y en un propósito vigoroso de soluciones definitivas. Santo Tomás busca un saber de salvación. Por otra parte, sería muy difícil probar que los problemas que agitaban el ambiente de París eran totalmente desconocidos en el estadio movido y enmarañado de las minorías étnico-religiosas de la corona de Aragón en el siglo XIII.

También debemos atribuir a un propósito consciente del Santo y a su amplia visión del problema apologético el planteamiento de ciertos problemas teológicos, estrictamente cristianos, de particular interés para los orientales. Igualmente, a esta visión de anchos horizontes hay que atribuir la presencia de ciertos problemas prácticos, muy occidentales y muy de la hora de Santo Tomás, como son los capítulos del libro III sobre los votos y sobre la pobreza voluntaria de los religiosos. En verdad, no se puede suponer a los gentiles europeos desconocedores del movimiento evangélico representado principalmente por los frailes mendicantes, ni tampoco puede negarse que aquel movimiento de restauración espiritual tenía que causar enorme impresión a los árabes y judíos de España y de otras regiones de Europa. Estos problemas prácticos, en el campo de las luchas religiosas, han tenido siempre importancia, que en ciertos casos puede haber sido decisiva. Santo Tomás tenía un convencimiento firme de la eficacia de la pobreza evangélica. El estudio detallado de las motivaciones que podía tener el Santo al establecer con cierta elasticidad la problemática de su tratado Contra Gentiles, podría conducirnos a conclusiones interesantes y, sobre todo, pondría a plena luz que la Summa contra Gentiles es un libro de alta calidad humana, hondamente vivido por el Santo; no es un producto frío de un cerebro de intelectual, es la obra de un apóstol.

Los móviles que inspiraron al Santo en la composición de su Contra Gentiles, tan diferentes de los

que le impulsaron a la redacción de otras obras suyas, condicionaron el estilo, los principios cardinales, la tarea selectiva de problemas, el método de esta Summa, tan distintos de los de la Summa Theologica, a pesar de la permanencia en unas mismas posiciones doctrinales. Estas notables diferencias han motivado la discusión crítica en torno al carácter de la Summa contra Gentiles.

El P. Chenu, que últimamente ha dedicado un sabroso libro al estudio de la obra global de Santo Tomás, afirma que el Doctor Angélico, al redactar el tratado Contra Gentiles, tenía un plan perfectamente concebido, con una finalidad clarísima. De acuerdo con este propósito inicial escribió una obra teológica. Es una posición muy clara la del P. Chenu; se acepte o no, por lo menos hay que estimarla en su valor y también por lo que tiene de sugerente en su planteamiento. El P. Chenu no ignora, no puede ignorar, la sobreabundancia de problemas filosóficos y de argumentos de razón que tiene la Contra Gentiles hasta constituir íntegramente los tres primeros libros de la obra. Cree, sin embargo, que ello no desfigura el carácter teológico de esta Summa; conviene, para mejor comprenderlo, conservar a la teología la totalidad de sus funciones.

Santo Tomás, así, dice el P. Chenu, acepta el oficio del sabio, arquitecto de la vida del espíritu, que considera las causas supremas, la Verdad, fuente de toda verdad. La alusión al saber filosófico introduce el saber teológico, en lugar de presentarlo solo, para usar de sus solas fuerzas. Reconoce el crítico dominico que los tres primeros libros de la Contra Gentiles tienen por objeto el estudio de verdades accesibles a la razón. No es ello, sin embargo, razón suficiente para afirmar que es obra de carácter filosófico, puesto que estas verdades racionales se presentan como formando parte del depósito revelado, y como mereciendo ser demostradas y defendidas a título precisamente de verdades reveladas.

El orden seguido en los tres primeros libros, dice Chenu, es teológico.

Procura el P. Chenu, en esta línea del pensamiento, hacer resaltar cómo Santo Tomás utiliza con verdadera opulencia en su tratado Contra Gentiles las razones que llamamos de congruencia, que, si no tienen suficiente fuerza probatoria, contribuyen a hacer amables las verdades inaccesibles y crean un clima intelectual propicio al sentido del misterio.

Monseñor Martín Grabmann, el gran historiador de las doctrinas y del método escolásticos, resume su pensamiento con estas palabras:

–Dado el fin de la obra, se comprende que en los tres primeros libros trate y discuta el autor las cuestiones filosóficas y religiosas comunes al cristianismo y al islamismo, y que sólo en el libro IV se ocupe de los misterios propios del primero: de la Santísima Trinidad, Encarnación y teología sacramentaria. La Summa contra Gentiles es un monumento admirable y un dechado perfecto de apologética cristiana, metódica, eficaz y objetiva; es, además, entre todas las obras del Aquinatense, la que nos ofrece la idea más clara de la actitud del Santo frente a la filosofía del Islam. En ella tenemos también la mejor sistematización de su doctrina acerca de las relaciones entre la razón y la fe, entre los órdenes natural y sobrenatural... La Summa contra Gentes es en su mayor parte, y por el modo de exposición, obra de carácter filosófico; pero sólo contiene aquellos problemas de filosofía que poseen importancia y derivaciones en el terreno de la dogmática cristiana .

Podríamos enumerar otras opiniones. El P. De Broglie sostiene que los tres primeros libros son filosóficos y el cuarto es teológico.

El P. Bouygues y Baithasar ven en la Contra Gentiles un esfuerzo de adaptación al adversario según la naturaleza de los problemas planteados, pero con una tendencia al predominio del método teológico. El P. Laurent halla en la diferenciación de objetos la diferenciación de métodos dentro de la Contra Gentiles.

El P. Clement Suermondt, el insigne presidente de la comisión de editores de las obras de Santo Tomás, se ha planteado el problema y ha puesto en el estudio del mismo todo su conocimiento de la obra global del Angélico, su aguda penetración crítica, su claridad de sistematización. Creemos que

el P. Suermondt nos da la interpretación más objetiva. El P. Suermondt ha estudiado comparativamente las dos Sumas, sus principios y su composición. Ha estudiado los propósitos del santo Doctor, comparando la Summa Theologiae con la Contra Gentiles. Resume el pensamiento expuesto por el Angélico en la cuestión primera y en el prólogo de la cuestión 2 de la primera parte de la Suma Teológica. Igualmente estudia el pensamiento del Santo en los nueve primeros capítulos del libro 1 de la Contra Gentiles y en el capítulo 1 del libro IV.

El P. Suermondt advierte que la diferencia de carácter de las dos Sumas, nacida de las distintas finalidades, se mantiene a lo largo de dichas obras en la diferente intención manifestada desde los comienzos de cada una de ellas, en sus mismos títulos, en la distinta cualidad de los lectores a que se dirige, en la naturaleza de las cuestiones preliminares que preparan las materias, a tratar.

Sigue el P. Suermondt su exposición recordando que Santo Tomás toma para sí la tarea ingente de escribir su Suma Teológica como doctor de la verdad católica y con el propósito de exponer en una síntesis completa las materias pertenecientes a la religión cristiana y en forma apta para los principiantes en el estudio de las ciencias sagradas; escribe una obra de iniciación teológica. En la Contra Gentiles, por el contrario, asume la responsabilidad del sabio que estudia con amplia y penetrante visión el fin del universo y se eleva al conocimiento de las causas altísimas.

Los títulos mismos de las dos obras, como nota el insigne editor de Santo Tomás, son bastante expresivos de intenciones muy diversas. A su obra de síntesis teológica destinada a la enseñanza le pone por título Summa de Teología o Theologiae. El título genuino de la Contra Gentiles lo establece Suermondt según el incipit y el explicit de la tradición manuscrita más venerable y más autorizada: Incipit liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium; explicit quartus liber et etiam totalis tractatus de fide catholica contra gentiles. Fácilmente se alcanza que la diferencia de títulos expresa una diferencia de contenido y un enfoque distinto.

En cuanto a la clase de lectores a que se destinan, también la diferencia es manifiesta. Santo Tomás en el prólogo a la primera parte de su Summa Theologica expresa claramente su intención de escribir para los principiantes, para los teólogos noveles. En la Summa contra Gentiles se dirige a un público restringido de estudiosos.

De acuerdo con estas distintas posiciones del santo Doctor son también diferentes los métodos empleados en la Summa Theologica y en el tratado Contra Gentiles.

La manera de Santo Tomás en su «Summa contra Gentiles»

Se dice corrientemente que el estilo es el hombre, pero hay estilos de pensar, estilos de vivir, estilos de obrar. El estilo de escribir no es otra cosa que la proyección de los estilos del hombre interior; precisamente por ello puede decirse que el estilo es el hombre. Cuando no existe un estilo de manifestarse que revele una personalidad vigorosa, suele ser señal inequívoca de que realmente nos hallamos ante una mediocridad. Claro que, al estimar en su calidad humana una manera de manifestarse de palabra o por escrito, no podemos limitar nuestra valoración a una valoración puramente literaria; sobre todo, las personalidades más recias ofrecen múltiples facetas, que no pueden dejar de ser estudiadas si queremos abarcarlas en su total dimensión. Este es el caso de Santo Tomás, particularmente el del santo Doctor en su tratado Contra Gentiles.

Anteriormente hemos hablado de los géneros literarios en Santo Tomás, indicando sus diferencias dentro de la tónica general del Santo. Santo Tomás, como escritor, es lo que podemos llamar un escritor técnico, en el sentido más estricto de la palabra; una simple mirada sobre las páginas de la Summa Theologica es suficiente para advertir que ésta tiene una arquitectura rígida, fielmente salvada hasta en los detalles aparentemente insignificantes: perfecta ordenación de los artículos, lenguaje, formas de expresión, ejemplos, empleo de autoridades. Pero, por la misma razón de ser un escritor de técnica perfecta, ésta tiene que aplicarse con flexibilidad a los diversos géneros literarios y a los distintos fines de sus escritos. En este sentido, la Summa contra Gentiles se nos ofrece corno

uno de los ejemplos más significativos de su originalidad, de su plena adaptación a unos fines que desbordan ampliamente el campo un poco estrecho de la literatura destinada a las aulas. En la Contra Gentiles, Santo Tomás tiene plena conciencia de que escribe para otro público, y de acuerdo con sus necesidades y sus gustos construye con recios sillares y con perfecta armonía esta obra maestra de la controversia cristiana.

El P. Suermondt ha observado con fino sentido critico las características de la composición de la Contra Gentiles. En esta obra, el santo Doctor, lejos de aceptar el método de la Summa Theologica, con sus divisiones y subdivisiones absolutamente fieles a un orden sistemático, escribe su obra con un estilo seguido, modo oratorio, dice Suermondt; las grandes líneas de su construcción solamente quedan apuntadas al correr de una exposición amplia, verdaderamente opulenta, si la comparamos con la exposición sobria, cortada, de la Summa Theologica.

Consecuencia natural de la diferente manera de exponer es la distinta relación entre unas y otras cuestiones, unos y otros artículos, en la Summa Theologica y la que existe entre unos y otros capítulos en el tratado Contra Gentiles. En esta obra no existen subdivisiones que establezcan un nexo visible entre unos y otros capítulos de la misma. En cambio, este lazo se establece en la intimidad del relato en tal forma, que unos capítulos son continuación de otros, en no pocos casos sin otra solución de continuidad que la separación material del capítulo. No pocas veces hace resúmenes de lo dicho anteriormente, y en algún caso el capitulo es un verdadero epílogo de una serie de capítulos que le precede. El P. Suermondt advierte que la distinción en capítulos, aunque existe en el manuscrito autógrafo vaticano, es apenas perceptible. Los títulos colocados en los márgenes del manuscrito fueron añadidos después de escrito el texto, y con frecuencia, sobre todo en el libro 1, faltan absolutamente. Los capítulos no están numerados en dicho manuscrito autógrafo; sólo se distingue la separación por un breve espacio blanco al final de la última línea. En estas condiciones no tiene que causar extrañeza que la tradición manuscrita de la numeración de los capítulos y de su titulación presente al crítico una maraña de problemas.

La libertad en la externa ordenación de sus partes que caracteriza esta obra del Angélico es un reflejo de otra realidad más profunda que afecta grandemente a la estructura íntima del tratado Contra Gentiles: la ausencia de una norma rígida en la composición de cada artículo y en el reparto de problemas en los mismos. En algunos casos, en un artículo sé tratan diversos problemas; en otros, un problema llena un artículo y se trata en forma exhaustiva. En otras ocasiones dedica un artículo a la exposición del terna, y el artículo siguiente, a la resolución de los argumentos de los contrarios. En otras ocasiones, un problema ocupa su atención en varios artículos. No puede ser tarea nuestra estudiar aquí el nexo íntimo de unos problemas con otros dentro de cada libro de la Contra Gentiles; esta libertad que acabamos de anotar hace bastante difícil dicho estudio, que, por otra parte, tiene su lugar adecuado en las introducciones particulares que preceden a cada uno de los libros en la presente edición.

Esta elasticidad en el método, manifiestamente querida por Santo Tomás, facilita la amplitud en la exposición y hasta en la concepción, que no están condicionadas por la rigidez arquitectónica de la Summa Theologica. Ello también le permite buscar a veces la eficacia humana de ciertas evocaciones por su fuerza poética. Con esta finalidad, nos parece, utiliza algunos textos del Antiguo Testamento, que resultan de una fuerza impresionante hasta para el no creyente. Algo parecido podríamos decir de ciertas razones de congruencia que no aduce el Santo como argumentos decisivos, sino como insinuaciones que tienen su fuerza sobre el hombre, particularmente en determinados estados anímicos.

Otras notas características de la Contra Gentiles se refieren a la utilización amplia de los materiales positivos sometidos a la valoración de una crítica certera. Santo Tomás se revela en todas sus obras no como un especulativo puro, sino corno un teólogo genial y completo; especulativo que sabe remontarse a las causas altísimas y positivo que sabe ejercer una crítica sagaz y rica en matices. Ello no es una característica de la Contra Gentiles, pero en esta Summa tiene algunas realizaciones sorprendentes por su excepcional valor crítico, por la eficacia que tienen en el desarrollo de su

doctrina y hasta en el progreso general de la teología.

Señalemos algunos casos. Parece que las cuestiones De veritate marcan un hito importante en la familiarización de Santo Tomás con la doctrina de San Agustín. Parece también que más adelante, en plena madurez como teólogo, establece un mayor contacto con San Agustín en el estudio reposado y directo de los opúsculos del Doctor de Hipona De praedestinatione sanctorum y De dono perseverantiae. Este contacto con San Agustín le permite una valoración histórica del semipelagianismo y es motivo para un mayor desenvolvimiento de la doctrina de la gracia, particularmente en relación con nuestra primera conversión a Dios. En la Summa contra Gentiles hallarnos el primer eco de este progreso interno de la doctrina tomista de la gracia.

En la Summa contra Gentiles hallamos muy avanzado el proceso de revisión tomista del averroísmo. En el mismo tratado se presentan las pruebas de la distinción de la esencia y la existencia, como fruto de una plena elaboración, muy alejadas de Avicena, a diferencia de los escritos anteriores.

Seguramente el éxito mayor de Santo Tomás como teólogo positivo en la Contra Gentiles es la utilización en su libro IV de las actas de los concilios de Efeso y Calcedonia, olvidadas hasta el siglo XIII y probablemente descubiertas por el mismo Santo Tomás de Aquino. Todo el libro IV de la Contra Gentiles es de una gran riqueza positiva y está muy condicionado por la preparación histórica del santo Doctor, excepcionalmente sólida para su época.

Creemos que estas observaciones pueden contribuir a una justa valoración de la obra de Santo Tomás. La Summa contra Gentiles es una obra apologética, condicionada en su gestación por las necesidades de una coyuntura histórica; es una obra rica en información; pero, por encima de todo, es la obra maestra de un sabio, en el sentido más elevado de la palabra, que busca la verdad. Una unidad íntima, que escapa a toda valoración crítica, se mantiene en todas las páginas, casi en el subsuelo de las digresiones metafísicas y teológicas; es el anhelo de un espíritu enamorado de la verdad, es el esfuerzo sereno de un alma que camina hacia Dios. Este sentido de lo eterno es la razón suprema de la actualidad de la Summa contra Gentiles.

Terminamos con la conciencia clara de la desproporción entre la majestad de la obra y la pobreza de nuestro pórtico; nos hemos visto obligados a escribirlo. No queremos cerrar estas líneas sin recordar algo sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás de Aquino. El P. Ramírez, en su introducción a la edición española de la Summa Theologica, ha tratado ampliamente el tema con la perfección que caracteriza sus tareas literarias. No vamos a repetir hechos y textos. Pero desde la publicación en 1947 del trabajo del insigne P. Ramírez hasta hoy han ocurrido algunos hechos importantes que han dado ocasión al Papa Pío X gloriosamente reinante, para volver con palabra cálida y amorosa a insistir sobre la necesidad de seguir en la Iglesia el magisterio del Doctor común Santo Tomás de Aquino. No es ésta la ocasión de recordar los antecedentes históricos de ciertos documentos pontificios, concretamente la llamada nueva teología y otras corrientes actuales que han agitado y están agitando los espíritus en el campo de la teología, de la filosofía, de las ciencias sociales y de la historia, y tienen fuertes repercusiones en el estadio abierto de la vida. A nosotros nos interesa la enseñanza del Papa por su valor absoluto.

Es notorio que en estos últimos años S. S. Pío XII aprovecha las audiencias a rectores de seminarios, profesores de centros eclesiásticos o católicos, lectores religiosos, para inculcar la necesidad de seguir a Santo Tomás. Al lado de estas recomendaciones particulares y con toda su fuerza se hallan los discursos y documentos públicos elogiando o recomendando a Santo Tomás como Doctor común de la Iglesia.

Sin ningún género de duda, el documento pontificio de mayor trascendencia, en este orden de cosas, publicado en los últimos años, es la carta encíclica Humani generis, del 12 de agosto de 1950, que tan profunda impresión ha causado en ciertos ambientes intelectuales y que es como la carta magna del estudioso católico. El Papa Pío XII enseña al mundo cuáles son los caminos que debe seguir un pensamiento auténticamente católico y señala las desviaciones de la doctrina de la Iglesia en el

mundo actual, los espejismos que han fascinado a muchas almas hasta poner en peligro la integridad de su fe. Renueva con energía, con santa exaltación, las normas de sus predecesores sobre la necesidad de la fidelidad al magisterio de la Iglesia y sobre la importancia capital de la doctrina de Santo Tomás.

Santo Tomás de Aquino sigue siendo, hoy como ayer, el Doctor común de la Iglesia, y sus obras ruta luminosa que nos guía hacia el conocimiento de la verdad.

Fa. José M. DE GARGANTA, O. P.

INTRODUCCIÓN AL LIBRO PRIMERO

I. PROLOGO

1.° **Las dos "Sumas" del Angélico.**– Es innegable cierto carácter de prólogo que la –Summa contra Gentes tiene respecto a la –Summa Theologica. No parece sino que Santo Tomás, al elaborar esta creación, estuviera perfilando –su obra. No obstante, seria injusto suponer que el Angélico no camina con pie firme de maestro entre la maraña de doctrinas paganas que, introducidas por España, se extendían en su tiempo por toda Europa. Contra ellas publica esta obra.

Un prólogo nunca supone indecisión, y en nuestro caso mucho menos. Quizá el Angélico no está aquí tan magistral; pero, al escribir la –contra Gentes, había dejado de ser el más aventajado discípulo. Era ya un maestro.

El objeto de ambas –Sumas es el mismo: Dios. La división, idéntica: a) Dios en sí; b) Dios creador; c) Dios fin; d) Dios sobrenatural.

El medio o razón formal varía. No podía menos de ser así. Con lo cual, el objeto, que es realmente el minino, es formalmente distinto. Allí lo estudia a través de la luz de la fe; aquí, a través de la luz de la razón. No obstante, es tan perfecto el estudio que Santo Tomás hace de Dios, racionalmente considerado, que no duda en conducir al simple filósofo a la consideración de Dios sobrenatural, objeto de la revelación. De este modo viene a convertirse la –Summa contra Gentes en pórtico hacia el símbolo de la fe.

La intención del Angélico en esta obra e introducir en el campo de la fe a quienes admitan los mismos principios racionales que él admite. Y si en lo racional no coinciden con él, es decir, si ni siquiera admiten los principios de razón natural, trata en esta –Summa de convencerlos de absurdo, de error o de malicia.

2.° **Breve exposición de la "Summa contra Gentes"**.–Los dos primeros libros de la –Summa contra Gentes–hace notar el P. Ramírez–y las cuestiones disputadas –De veritate, –De potentia, –De anima y –De spiritualibus creaturis son la más acabada expresión y la realización más perfecta del ideal de una verdadera y auténtica filosofía estamos, por consiguiente, ante un tratado filosófico de Dios, el más íntegro. Santo Tomás nos ofrece lo que podríamos llamar su teología natural o teodicea, sin dar de lado por ello a la revelada. Verdades hay, aunque reveladas, asequibles por la humana razón. Santo Tomás las conjuga magistralmente a través de los libros primero, segundo y parte del tercero. Una vez que ha ofrecido a la razón humana su objeto propio, y le ha hecho comprender la racionalidad de lo suprarracional, y, por tanto, una vez que la razón, bajo la guía de la fe, ha admitido la posibilidad de verdades sobrenaturales, trata en el libro tercero de la moral cristiana y en el cuarto de muchos misterios revelados: la Trinidad, la encarnación, la redención, con toda la economía sacramentaria, la resurrección de los cuerpos, el juicio final, etc.

3.° **Su método**.–No es idéntico su modo de proceder cuando trata de la teología natural que cuando trata de la teología revelada, puesto que en la primera expone las verdades racionales y refuta los fallos de la mente humana, fundado en principios de razón y en autoridades filosóficas, confirmando, a su vez, su posición con testimonios entresacados del depósito revelado y dichos de los Santos Padres. Así, por ejemplo, prueba la eternidad de Dios filosófica o racionalmente, con el

principio –en Dios se identifican la esencia y la existencia (1. 1, c. 22), y al mismo tiempo, confirma la prueba con el salmo 101: "Amas tú eres siempre el mismo". Y con el Éxodo (3, 1314): –Yo soy el que soy.

En la segunda, o sea en la teología revelada, Santo Tomas estudia los misterios de la fe a través y por medio de la luz de la divina revelación, añadiendo a continuación argumentos de razón o filosóficos para demostrar que la luz de la razón y la de la fe, lejos de oponerse, se complementan, subordinándose aquélla a ésta. De esta manera el Angélico logra hacer racionalmente verosímil lo que es suprarracionalmente cierto y en sí evidente.

De esto son prueba muchos de los capítulos que componen esta obra.

Para Santo Tomás, la verdad es una. Por consiguiente, toda verdad, sea racional o suprarracional, procede de la verdad suprema: Dios. Implicaría contradicción que una verdad contradijera a otra, pues contradiría al principio de ambas. O dejaría de ser verdad o dejaría de serlo Dios. De aquí que Santo Tomás tome como punto de partida el oponerse a los errores de la filosofía grecoarábiga de su tiempo, que admitía la teoría de la doble verdad y sus consecuencias lógicas, metafísicas y morales; filosofía muy extendida en el siglo XIII e incluso entre los doctores de Paris.

4.° **Proemio de Santo Tomás**.–Lo hasta aquí expuesto tan brevemente tiene eco a lo largo de los nueve primeros capítulos de este libro, distribuidos en tres grupos, sobre los que nos vamos a detener un poco.

A) FIN DE LA OBRA

1.° **Oficio del sab1o**.–Como quiera que el Angélico no pretende componer un tratado teológico, sino filosófico, de Dios, comienza su labor preguntando por el objeto de sabio, no del teólogo. Santo Tomás asigna al verdadero sabio cinco funciones u oficios (c. 1).

a) Al sabio le compete prever el fin del asunto que lleva entre manos.

b) Si se trata de la sabiduría más alta o última, su función será tener ante la mente el fin universal total último de todo ser.

c) Como quiera que, según el dicho de Aristóteles (II –Metaph., traído en el comentario a este capítulo por el Ferrariense), los principios de las cosas necesarias o perennes han de ser verdaderos, y, por otra parte, el fin universal, Dios, es el principio universal de todo, síguese que incumbencia del sabio es estudiar la verdad, principio y fin de todo ser: Dios.

d) Es decir, que a la sabiduría o al sabio compete estudiar la verdad primera, y por consiguiente...

e) El sabio debe refutar la falsedad contraria a la verdad primera.

En consecuencia, el objeto del sabio es Dios racionalmente considerado.

Santo Tomás, como puede verse, aduce ya en el primer capitulo de una teología racional datos o testimonios revelados. Alguien pudiera pensar que esto es precipitación. Nada de eso. Santo Tomás aduce dichos, apotegmas, sentencias de la revelación que pueden considerarse, sin menoscabo ninguno, como dichos filosófico de primer orden, sin que esto sea obstáculo para que los creyentes vean en ellas, no sólo una verdad filosófica, como pueden hacerlo los paganos, sino una sentencia pronunciada por el mismo Dios, que, por consiguiente, viene a ser objeto del sabio y del fiel como tal y como sabio.

2.° **Propósito del autor**.–Una vez presentado el tema a tratar, expone su intento (c. 2) y el método que va a seguir en su realización (c. 3).

Respecto a lo primero nos dice que su intención es manifestar la verdad de la fe cristiana, eliminando todo error contrario. Y esto lo voy a hacer—escribe—porque, aunque incapaz, voy a asumir el oficio de sabio, esto es, voy a buscar la verdad. Primero, porque, entre todas la

ocupaciones del hombre, la del sabio es la más perfecta, útil, sublime y agradable. Segundo, porque, haciendo mías las palabras de San Hilario (–De Trin. 1, 37), tengo como deber primordial, impuesto por Dios, que éste resplandezca en mis palabras y sentidos (c. 2).

B) MODOS DE MANIFESTAR LA VERDAD

1) **Dos órdenes de verdad en Dios** (c. 3).–No es uno el modo de manifestar las diferentes clases de verdades–dice el filósofo (–Ethic. 1; I 4)—, y Boecio insinúa (–De Trin. II: edit. Teubn. –S. Theol., 12) que es propio del hombre ordenado intentar apoderarse de la verdad solamente en la medida en que se lo permite la naturaleza de la cosa. Primeramente, pues, debemos señalar cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

De cuanto de Dios predicamos, verdades hay asequibles a la razón humana, v. gr., Dios uno, eterno, simple, al paso que otras muchas rebasan nuestra capacidad: Dios trino, vida de la gracia... Luego tenemos dos clases de verdades. De las verdades divinas al alcance de nuestra razón nada dice aquí el Santo. Es un asunto de hecho. Muchos filósofos han conocido muchas verdades de éstas. En cuanto a las que sobrepasan a la capacidad, Santo Tomás se entretiene en probar la necesidad de su existencia. Nos da tres razones: 1.ª Como no podemos conocer intelectualmente la substancia de Dios, no podemos conocer todo lo que de Dios es cognoscible. 2.ª Cuanto más elevado es el entendimiento, tantas más verdades puede entender. El entendimiento divino excede en mucho al humano; Juego Dios puede comprender muchas verdades y seguir éstas siendo incomprensibles para nuestro entendimiento. 3.ª Más fácil nos es conocer lo sensible, por ser más connatural con nuestro modo de ser, que conocer cuanto acerca de Dios puede conocerse. Pero es el caso que desconocemos muchas propiedades de los seres sensibles; luego con cuánta más razón hemos de confesar como incomprensibles para nosotros muchas verdades acerca de Dios.

2) **Las verdades divinas se manifiestan**: a) En sí (cc. 4 al 6). Probada la existencia de este doble orden de verdades, expone el Santo el modo específico de manifestarse dichas verdades. En primer lugar lo hace de manera absoluta (cc. 4 y 6). Después, comparando dichas verdades con las de razón y comparando también la verdad primera con nuestra mente (c. 7).

En el capítulo 4 dice que tanto las verdades sobrenaturales como muchas de las naturales se ofrecen al hombre como objeto de fe, porque, de lo contrario, serian conocidas por pocos y después de mucho tiempo y mezcladas con una infinidad de errores.

A continuación estudia el modo que estas verdades tienen de manifestarse, consideradas por parte del que las enseña, seguidamente por parte del que las recibe (c. 6). En cuanto a lo primero, estudia el modo de ser de las verdades naturalmente inteligibles, para tratar seguidamente de las que exceden toda nuestra capacidad (c. 5). Si en el capítulo 4 nos dijo que era conveniente que muchas verdades de orden natural fueran reveladas, en este capítulo 5 nos prueba cómo esta conveniencia se trueca en necesidad al tratar de las verdades de orden sobrenatural.

Esto por lo que toca a las verdades divinas consideradas por parte del que las enseña. En cuanto al modo de atenerse el hombre respecto a estas verdades de orden sobrenatural (c. 6), hace las siguientes afirmaciones: quienes prestan asentimiento a verdades que la humana razón no puede comprender, creen muy razonablemente y no sin motivo. La razón es obvia: no es imprudencia fiarse de lo que Dios dice y prueba como El solo sabe probar.

b) Comparativamente (cc. 7 al 8). Ahora estudia la verdad divina sobrenatural en relación con nuestra razón, y dice que del hecho de que estas verdades sobrepasen nuestra capacidad no se sigue que sean contrarias a las verdades racionales. Lo prueba claramente en los capítulos 7 y 8.

Finalmente, cierra su prólogo dando a conocer su intención o propósito en lo tocante a su modo de proceder, y hace constar que la duplicidad de verdades racionales y suprarracionales no tiene la razón de ser en Dios, sino en nuestro conocimiento.

En cuanto a su modo de proceder se expresa en estas palabras: –Para exponer la primera clase de

verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para la otra clase de verdades, no se ha de intentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado (c. 7), no puede contradecir a la verdad de la fe. La única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros, porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles para ejercicio y satisfacción de los fieles. No para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmarla más en su error al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles.

Queriendo proceder, pues, de la manera indicada, nos esforzaremos por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga invocando razones ciertas y probables, algunas de las cuales recogeremos de los libros de los santos y filósofos, destinada a confirmar la verdad y convencer al adversario. Después procediendo de lo más a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera la razón (1. 4), resolviendo las objeciones de los contrarios y estableciendo, ayudados por Dios, la verdad de fe con razones probables y de autoridad.

Santo Tomás cierra su prólogo con las siguientes palabras, que sirven a la vez de presentación de su libro primero: ‒Pues bien, lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal (1. 1). A continuación, cómo las criaturas proceden de El (1. 2), y en tercer lugar, la relación de fin que con El tienen (1. 3). Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer como fundamento de toda la obra que Dios existe; sin ello toda disertación sobre las cosas divinas es inútil.

C) ORDEN DEL TRATADO (c. 9)

Ciñendo nuestra labor a sólo el libro primero, tenemos el siguiente orden:

Tres son los problemas principales que se plantea el Santo en este tratado: a) existencia de Dios (cc. 10 al 13); b) su naturaleza (cc. 14 al 27); c) su perfección (c. 28 s.), para terminarlo con unos capítulos dedicados al estudio de las pasiones en Dios .(cc. 89, 90 y 91), a las virtudes (cc. 92 y 96) y a la vida divina (cc. 97 y 102).

Vamos a tratar en primer lugar de la existencia de Dios según el orden que sigue.

II. LIBRO PRIMERO

A) **Primer problema: Existencia de Dios (cc. 10 al 13)**

1.° PRUEBAS INDIRECTAS, DIFICULTADES Y SOLUCIONES

Santo Tomás, antes de exponer su doctrina sobre este asunto, examina las teorías que pueden oponérsele, concediéndoles todo su valor cuando lo tienen y condenándolas sin ambages cuando son dignas de ello. Estudia en estos capítulos (10 al 13) lo que más tarde estudiará en los artículos 1, 2 y 3 de la cuestión 2 de la primera parte de la ‒Suma Teológica. decir: La existencia de Dios, ¿es cognoscible? ¿Es una verdad evidente en sí misma? ¿evidente para nosotros? Si no es evidente en sí misma respecto a nosotros, ¿es, a lo menos, demostrable o sólo cognoscible de fe?

Antes de responder diremos que son cuatro los errores acerca de la existencia de Dios. Por exceso, el del ontologismo; por defecto, el tradicionalismo, escepticismo y ateísmo. Este niega la existencia de Dios; el escepticismo y sus derivados, empirismo, positivismo, niegan su cognoscibilidad. El tradicionalismo, que niega la capacidad de nuestra mente, debilitada a raíz de la caída de nuestros primeros padres, para demostrarla, y que sostiene que solamente por el camino de la fe puede conocerse.

Aquí sólo nos ocuparemos de los dos sistemas opuestos: ontologismo y tradicionalismo, ya que las objeciones más serias contra la demostrabilidad de la existencia de Dios vienen de estas dos vertientes diversas, pero que coinciden en admitir la indemostrabilidad. La primera es conocida en el mundo filosófico, como decíamos, con el nombre de Santo Tomás le dedica los capítulos 10 y 11. La segunda, la llamada tradicionalismo. De éste trata en el capitulo 12. Y una vez que prueba la inevidencia de la existencia de Dios, contra el ontologismo, y la demostrabilidad de la misma, contra el tradicionalismo, fundamenta las pruebas en que se basa la demostrabilidad, con lo cual da de lado al ateísmo, bien sea teórico, bien sea práctico. Al escepticismo no le dedica atención particular.

a) Primera dificultad: 1.° La existencia de Dios es evidente (c. 10)

El ontologismo.–El ontologismo parte del principio de que el primer ser es el primer objeto de nuestro conocimiento. Dios es el primer ser y del que todo otro ser recibe cuanto es (–C. Gent, 1. 3, c. 1); luego es el ser que primeramente conocemos. Según esta afirmación, la existencia de Dios ni es de fe ni es demostrable por la razón, o de evidencia mediata, sino que ya es de evidencia inmediata. A esto obedecen aquellas palabras de Santo Tomás en este capítulo 10, que vienen a decir: para quienes sostienen que Dios es de suyo evidente, es superfluo el conato de quienes pretenden demostrar su existencia.

2.° Refutación filosófica de ontologismo

Después de exponer las razones que alegaban los ontologístas de su tiempo en pro de su teoría, el Angélico comienza el capitulo 11 disculpando a quienes adujeron tales argumentos, entre los que sobresale el tan conocido de San Anselmo, y que nuestro Santo lo trae en forma abreviada, en primer lugar, en el capítulo 10.

Dice que tienen un doble origen, siendo el primero la costumbre. Desde niños hemos oído hablar de Dios, y toda costumbre arraigada desde la infancia adquiere características de una segunda naturaleza, llegándose al extremo de sostenerse en tal opinión adquirida como si fuera evidente. La segunda fuente es la indistinción entre –ser evidente en sí y –ser evidente en si respecto a nosotros. Santo Tomás no niega lo primero, pero esto no obsta para que no admita lo segundo. Con esta distinción básica destruye el Angélico los argumentos aducidos por los ontologístas. Nosotros no insistimos en ello y pasamos a hacer unas reflexiones sobre el punto clave del problema.

¿La existencia de Dios es evidente de suyo?–Para responder afirmativamente tendríamos que asegurar que conocíamos su esencia, puesto que, si preguntamos por la existencia de las criaturas, preguntamos por sus causas extrínsecas; pero, cuando buscamos la existencia del ser divino, no podemos preguntar más que por su esencia, dado que Dio no tiene causas extrínsecas.

Ser una verdad de suyo evidente, para quien la contempla, equivale a decir que se tiene de ella una noción completa y distinta, Nadie puede negar que tenemos una idea confusa de Dios y que conocemos lo que en El hay de común y genérico; pero esto no es conocerlo, como no conoce el niño a su padre cuando ve –que un hombre viene hacia su casa y que en realidad resulta ser su padre.

Noticia distinta es la que tenemos de un ser con todas sus características y especificaciones propias.

Noticia completa es la que tenemos de un ser y en la que comprendemos todo lo que él es, todas sus distinciones y su grado.

Así entendido el asunto, Dios no e evidente para nosotros. Una verdad puede ser evidente de varios modos. Evidente es lo intuido mediante una simple aprehensión o una proposición cuyo predicado está incluido en su sujeto, v. gr., el todo es mayor que la parte, el hombre es animal racional. Lo evidente puede serlo en si o respecto a nosotros. Verdad evidente en si misma, o de suyo, es aquella que se da cuando la esencia del predicado conviene con la esencia del sujeto. Si tal conveniencia es asequible a nuestro entendimiento, sea éste culto, sea ignorante, tendremos que lo evidente de suyo pasará a ser también evidente respecto a nosotros; por ejemplo, el todo es mayor que la parte, lo

incorpóreo no ocupa lugar.

Ahora bien, que Dios existe es evidente en sí, porque el predicado –existe está incluido en el sujeto –Dios, dado que en Dios la esencia y la existencia no se distinguen (–C. Gent., 1. 1, c. 22); pero no es evidente para nosotros de una manera distinta y clara.

Santo Tomás nos da en el capítulo 11 las razones y pruebas, a las que añadimos alguna, de esta inevidencia de la existencia divina respecto a nosotros:

a) No es notorio para todos—supuesto que Dios existe—que sea un ser mayor que el cual nada puede pensarse, pues hubo filósofos que sostuvieron que el mundo era Dios. Una cosa es existir en la mente y otra muy distinta existir en la realidad objetiva. De aquí que pueda pensarse una cosa muy excelente sin que tenga realidad, y viceversa.

No procede el que se puede pensar un ser superior a Dios por el hecho de que se puede pensar que Dios no existe, ya que el pensar que Dios no existe no obedece a imperfección divina, sino a deficiencia de nuestra mente, la que no puede conocer a Dios en sí mismo, sino a través de sus efectos.

b) Así como es evidente para nosotros que el todo es mayor que la parte, así también, para quienes ven la esencia divina, es evidente su existencia, ya que esencia y existencia en Dios se identifican. Ahora bien, nadie puede ver la esencia de Dios; luego, si queremos probar la existencia divina, no podemos hacerlo por la vía de la esencia, sino por algo distinto de ella, por ejemplo, por sus efectos.

e) Nadie puede pensar contra lo evidente. Ante lo evidente el hombre carece de libertad de especificación y sólo posee la libertad del ejercicio.

d) La existencia de Dios no es ningún primer principio, sino una conclusión; luego necesita demostrarse.

e) Para nosotros es evidente la verdad proporcionada a nuestro entendimiento, a saber, la esencia inmersa en la materia, y sólo a través de la materia se nos hace inteligible dicha esencia... Es digna de todo elogio la fenomenología psicológica de nuestro conocimiento según Santo Tomás.

Dios, en cuanto tal, no está inmergido en la materia, la rebasa, si bien es verdad que se refleja en ella y que son estos reflejos los que nos conducen hasta él.

f) Aun cuando el conocer y el desear sean paralelos (–C. Gent., 1. 1, c. 11, y –S. Theol., 1, q. 82, a. 2), del hecho de desear la bienaventuranza o la felicidad, puesta por algunos filósofos en Dios, no se sigue el conocimiento de la existencia de éste, dado que igualmente pudieron suponer, y a veces supusieron, que la felicidad estaba en las riquezas, placeres, honores, etc.

Por consiguiente, así como se trata de un deseo confuso, el conocimiento que de él nos viene es también confuso.

Crisis del ontologismo.—El ontologismo, además de ir contra las definiciones de la Iglesia y la Revelación, pone en tela de juicio muchas verdades teológicas y conduce a un sinnúmero de errores filosóficos. Por lo que atañe a las verdades teológicas, contraría la existencia de lo sobrenatural. Desaparece, por consiguiente, la idea de Dios trascendente. Abrese la puerta al panteísmo. –El ser que entendemos en todas las cosas y sin el cual nada es inteligible es el ser divino. Tesis condenada (Denz. 1660). –Los universales considerados –a parte Dei no se distinguen de él realmente" (Denz. 1661). La razón es clara: el ser divino, según opinión ontologista, es el primer conocido, y por él conocemos todo lo demás; pero, como quiera que, la razón formal de conocer las cosas está en ellas mismas, síguese que, si son todas conocidas por medio de Dios, éste está en todas ollas, y no en plan de causa eficiente, sino formal, constituyendo parte de la inteligibilidad de las mismas; es decir, está haciéndolas verdaderas, y como la verdad es su ser, dedúcese que Dios es la misma esencia de las cosas.

Tampoco tiene mejor éxito en filosofía, pues tanto –a priori cuanto por experiencia se pueden probar y evidenciar sus desaciertos.

A priori.–En este sistema se quiebra el principio filosófico de –el objeto y la potencia son proporcionales. Lo quiebra porque nuestra potencia cognoscitiva tiene por objeto, según el ontologismo, un ser cognoscible que la excede; pues como inmergida que está en la materia, tiene como objeto proporcionado lo igualmente inmerso o lo no inmergido–Dios–, pero por medio de lo inmergido. Como dice el aforismo filosófico, –lo que se recibe es recibido a la manera del recipiente. La medida, por tanto, de nuestros conocimientos es nuestra mente, y si conocemos a Dios, es porque lo achicamos, poniéndolo a nuestro nivel.

Por experiencia.–Falla en este proceso cognoscitivo tanto el conocimiento por intuición como el habido mediante juicio discursivo.

El conocimiento por vía de intuición tiene como propiedad el que no está sujeto a yerro. No puede afirmar esto de si el ontologismo. El conocimiento por vía de juicio nos hace concluir que, si todo lo conocemos por vía de Dios, desde el momento en que conocemos algo creado, conocemos de hecho a Dios... La experiencia no acusa tal conocimiento.

b) Segunda dificultad: La existencia de Dios es indemostrable (c. 12)

Tradicionalismo *.–Una vez que Santo Tomás se deshace del ontologismo en los capítulos 10 y 11, pasa a hacerse eco de otro sistema, vulgar ya en su tiempo, llamado hoy día tradicionalismo, según el cual la existencia de Dios, lejos de ser evidente, no es ni demostrable por razón. Sabemos que Dios existe sólo porque así lo creemos. Santo Tomás supone que se apoya en tres razones:

a) En Dios, esencia y existencia se identifican. Por vía racional no podemos llegar a conocer su esencia. Luego ni tampoco su existencia. b) El principio para demostrar si un ser existe es la razón o el porqué de su nombre; ahora bien, la razón significada por el nombre es la definición (Ariet., IV –Metaph.). De Dios no podemos tener definición... Luego...

c) Cuanto excede a nuestros sentidos o a la naturaleza sensible es indemostrable, ya que los principios de toda demostración tienen su origen en los sentidos. Dios excede a toda la naturaleza sensible y a nuestros sentidos. Luego es indemostrable.

No obstante estos argumentos, veamos cómo la existencia de Dios uno no es objeto de fe, sino de razón natural.

La inevidencia no es sinónimo de incognoscibilidad. Entre ellas media la demostrabilidad de muchas verdades no evidentes. Si negamos la existencia de Dios por el hecho de que no es evidente, tenemos que admitir, o que no existe hecho ninguno con que podamos probar la tal existencia, como, por ejemplo, el ser causa de lo creado, o que se nos niegue capacidad suficiente para descubrir la relación existente entre causa y efecto. No han faltado sistemas filosóficos que han sostenido uno u otro miembro de la disyuntiva, cuando no han sido los dos. Agnósticos, escépticos, kantianos, modernistas, son un crecido exponente de tales propugnadores.

* El tradicionalismo, al igual que su opuesto, el ontologismo, ha merecido la condena, de la Iglesia.

Luis Boutain subscribía el 8 de septiembre de 1840 que «el discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios y la infinidad de sus perfecciones» (Denz. 1922 ss.); y Bonnetty, en 15 de junio de 1855, que «el discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre (Denz, 1650). El concilio Vaticano definió la demostrabilidad de la existencia de Dios: «Si alguno dijere que la luz natural de la razón humana no puede conocer con certeza, por medio de las criaturas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, S. A.» (Denz. I 806). Esta definición está respaldada por la doctrina revelada, que en varios lugares confiesa la capacidad de la mente humana para conocer a Dios. Sap. 13, I: «Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y que por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice...»; Rom. I, 1821: «Lo cognoscible de Dios les es manifiesto pues Dios se lo manifestó, porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder, y su divinidad se alcanzan a conocer por las criaturas»; y por el testimonio de los Santos Padres San Basilio (Epist. 235 1 Ad Amphilochium: MG 32, 872), San Atanasio (Oratio contra Gentes, II. 34: MG 25, 69), San Agustín (Serm. 141, 2 ML 38, 776).

Demostración es aquel modo de argumentar en el que de dos premisas ciertas se deduce lógicamente una conclusión también cierta. De las varias especies de demostración sólo nos

interesan, por ahora, las llamadas –a priori y –a posteriori.

Demostrar una cosa –a priori es demostrarla por sus causas; demostrarla –a posteriori es demostrarla por sus efectos.

Algunos teólogos y filósofos intentan introducir una tercera demostración, llamada –a simultaneo, y que consiste en probar la existencia de una cosa por sus notas características y esenciales.

Como Dios no tiene causa, es inútil intentar probar su existencia –a priori. Tampoco podemos probarla –a simultaneo sin incurrir en un tránsito de lo ideal a lo real, pues pretendernos probar la existencia de un ser por sus propiedades, cuando precisamente éstas son tales porque aquél existe, y no al contrario. No nos queda otro camino sino el de la demostración –a posteriori, o de efectos a causa.

Es indiscutible que todo efecto lleva la impronta de su causa. El efecto está subordinado formalmente a su causa. Por el efecto podemos remontarnos al conocimiento, no sólo de la existencia de la causa, de la que ya no nos es dado dudar, pues nada pasa de la potencia al acto, sino mediante un agente ya en acto; sino también de la naturaleza intima de la causa. Todo está en que el efecto sea univoco con la causa o solamente análogo. Así, pues, para demostrar –a posteriori la existencia de una causa se precisa: 1.°, que dicha causa lo sea de hecho, es decir, que tenga efectos; 2.°, que los efectos estén más próximos a nuestra inteligencia, ya que nos sirven de puntos de apoyo o de medio para conocer su causa.

Ciñéndonos a la existencia de Dios, no cabe duda de que es demostrable, pues todo ser que existe, excepción hecha de El, no encuentra en sí la razón o causa de su existencia. Hemos de buscarla en otro. Este es Dios.

Todo cuanto existe, de Dios viene, bajo su régimen se desenvuelve y a sus leyes se subordina. Así, pues, de lo creado podemos remontarnos hasta el creador. Por otra parte, lo creado, y mejor, lo creado sensible, es objeto connatural a nuestro entendimiento, y de este objeto, más claro respecto a nosotros, podemos valernos para demostrar la existencia de Dios, objeto menos claro por lo que a nosotros respecta, aun cuando en si sea más claro y evidente.

Queda, por tanto, como única vía de demostración de la existencia de Dios la de efectocausa. Conviene tener en cuenta, como hacíamos notar en un principio, que esto no obsta para que al mismo tiempo sea objeto de fe. Verdades hay naturales y, no obstante, reveladas. La existencia de Dios creador es natural y de fe. La existencia de Dios creador de ha vida sobrenatural de la gracia, uno en naturaleza y trino en personas, es objeto exclusivo de fe.

2.° PRUEBAS DIRECTAS (c. 13)

Clásica demostración de la existencia de Dios

Santo Tomás, antes de entrar de lleno a demostrar la existencia de Dios, destruye cuanto se opone a su intento, como son las razones que poco ha alegaban los tradicionalistas, a los que contesta lo siguiente: Es falso que lo suprasensible sea indemostrable, y se prueba por cuatro razones: 1. La demostración es una argumentación en la que por los efectos venimos a conocimiento de las causas. 2. Si no admitimos más objeto escible que el sensible, no habrá más ciencia que la natural, y, no obstante, sabemos que se da una ciencia divina sobrenatural, y que precisamente es el medio único de conocimiento admitido por los tradicionalistas. 3. Quedarían en ridículo cuantos filósofos se esforzaron por demostrar la existencia de Dios. 4. Sería falsa aquella autoridad revelada que dice: –Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas; de manera que son inexcusables por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a obscurecerse su insensato corazón, y, alardeando de sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible y de aves, cuadrúpedos y reptiles (Rom. 1, 20). En cuanto a que la esencia y la

existencia en Dios son indistintas y, puesto que no conocemos la esencia, tampoco podemos conocer la existencia, responde: La existencia tiene un doble sentido, uno que significa la actual existencia del ser, otro que significa la composición del entendimiento. En el primero se identifica con la esencia, y no sabemos qué sea, como no sabemos qué es la esencia; pero, si lo consideramos en el segundo modo, entonces sí que la existencia de Dios cae bajo demostración.

La segunda razón recibe una negativa. Y en cuanto a la tercera, además de lo ya dicho, prueba que también este conocimiento que de Dios tenemos encuentra su origen en los sentidos, pues los efectos de Dios, de los que arrancamos para demostrar su existencia, son sensibles, aun cuando Dios sobrepasa todo lo sensible y todos los sentidos.

A continuación pasa el Angélico a demostrar, en el articulo más largo de la primera parte de esta –Suma la existencia de Dios por las conocidas vías, admitidas por los más y rechazadas por insuficientes e incompletas por los menos. Vamos a estudiar en qué consistan estas pruebas. Especialmente expondremos la primera, que suele ser la más usada.

Se trata de demostrar la existencia de Dios por sus efectos, y, corno dice Santo Tomás (1, q. 2, a. 2 ad 2), cuando se demuestra la causa por el efecto, es imprescindible emplear el efecto como definición de la causa. Esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa; es preciso tomar como medio lo que su nombre significa y no lo que es, ya que, antes de preguntar qué es una cosa, primero hay que averiguar si existe. Pues bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos, y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar corno medio el significado de la palabra –Dios. ¿Qué entienden todos los hombres por la palabra –Dios? –Dios significa para todas las gentes, por rudas que las queramos suponer, el hacedor y dueño absoluto de todo, en cuyas manos está el gobierno universal... Esto es, pues, lo que se intenta demostrar: la existencia de un ser que desborda, trasciende al mundo y que dirige a éste y a todo lo que contiene hacia su fin.

Ya que cualquiera de la cinco vías que usa indistintamente Santo Tomás para probar la existencia de Dios en los tratados de Dios uno y de Dios creedor, de la –Suma Teológica, es válida, suficiente y completa para lograr su cometido, nos limitaremos a exponer a grandes rasgos la mecánica de dichas pruebas.

No ignoramos que hay autores que suponen a las cinco vías como complementándose entre si, por ser de suyo cada una en particular insuficiente e incompleta. No lo juzgó así Santo Tomás cuando, al escribir la –Contra Gentes, sólo hace hincapié en la primera, y menciona otras dos, como pudo mencionar las dos restantes o todas las que se pueden sacar de cada uno de los atributos divinos. Remitimos, no obstante, al lector que desee enterarse del porqué de las cinco vías, ni más ni menos, a la –Suma Teológica editada por la B. A. C. (1947), t. 1, introd. a la q. 2 de la p. 1.ª.

Por lo que a nosotros toca, expondremos: 1.°, la mecánica in terna de las cinco vías; 2.°, la prueba de sentido común en que se apoyan; 3.°, el análisis de las mismas.

Expuestos y refutados los dos sistemasejes contrarios a la demostrabilidad de la existencia de Dios en los capítulos 10, 11 y 12, Santo Tomás nos da su opinión en el 13, opinión que podemos resumir diciendo: la existencia de Dios es demostrable –a posteriori o por los efectos.

Demostrar es, como decíamos antes, conocer una cosa desconocida mediante otra ya conocida. La demostración puede ser, en términos de la escuela, –propter quid y o –quia, en otras palabras, demostración por causas o demostración por efectos.

La primera es inadmisible tratándose de Dios, pues a Dios nadie le reconoce causas.

Para demostrar algo por sus efectos se requieren dos condiciones: 1.ª, que haya conexión entre el efecto y su causa; 2.ª, que haya en el sujeto luz suficiente para descubrir esa conexión.

La demostrabilidad de Dios por sus efectos es incuestionable dentro de la doctrina revelada, sentir de los Santos Padres y doctrina de la Iglesia y doctores católicos. Baste citar el Denz. 1785, 1806, donde se enseña que Dios es conocido por sus efectos, sin distinguir si trascendentes o inmanentes a

nosotros, asunto de relativa importancia hoy día, en que filósofos y teólogos modernos, prosélitos inconscientes de los sistemas filosóficos antropocentristas, trabajan por desvalorizar las pruebas por vía de efectos trascendentes, como son las cinco clásicas, para dar la hegemonía a los efectos inmanentes o subjetivos. Veamos el texto siguiente, donde se nos dice: 1.°, que se puede conocer a Dios; 2.°, que se le conoce por las criaturas; 3.°, que este conocimiento adquirido por medio de las criaturas es cierto. –Vanos son por naturaleza lo hombres que carecen del conocimiento de Dios, y que por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al Artífice, sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al brillo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo.

Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron reconocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas.

Y si se admiraron del poder y de la fuerzas debieron deducir de allí cuánto más poderoso es su Creador, pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento se llega a conocer al Hacedor de éstas. Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues yerran tal vez por aventura, buscando realmente a Dios y queriendo hallarle, y, ocupados en la investigación de sus obras y a la vista de ellas, se persuaden de la hermosura de lo que ven. Aunque no son excusables, porque si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él? (Sap. 13, 19). Idéntica es la doctrina que se desprende del texto, poco ha mencionado, de San Pablo en su epístola a los Romanos (1, 20).

Otros muchos textos podríamos aducir al caso, pero con los presentes basta para que podamos ver la antigüedad y tradición de esta doctrina que Santo Tomás nos va a demostrar racionalmente.

Habrá posibilidad de demostrar la existencia de un ser por sus efectos siempre que entre éstos y su causa exista una conexión y un entendimiento que la capte, como poco ha apuntábamos. Que hay efectos en el mundo sería absurdo negarlo. Que hay capacidad intelectual para captar la conexión entre causa y efecto, quedó indirectamente tratado al refutar las razones bases del tradicionalismo; es decir, que del hecho de que el entendimiento humano quedara debilitado por el pecado—verdad teológica cierta—no se sigue que lo fuera tanto, que quedara completamente inútil. Además, el entendimiento que se debilitó no fué el especulativo, sino el práctico; de manera que continuamos entendiendo tan perfectamente como antes del pecado, pero no podemos ordenar a Dios todo y tal criterio lo conocemos especulativamente.

1) **Mecánica Interna de las cinco vías**.–Así pues, dando de lado a cuestiones derivadas del tradicionalismo, nos quedamos en que la existencia de Dios es demostrable por sus efectos trascendentes a nosotros. Las cinco vías tienen un punto de partida, que es la consideración de una propiedad de carácter universal, esto es, una propiedad que se da en todos los seres menos en Aquel a quien se trata de demostrar.

Así tenemos que, 1.°, todo ser es movible, menos Dios. 2.° Todo ser es efecto, menos Dios. 3.° Todo ser es contingente, menos Dios. 4.° Todo ser es limitado, menos Dios. 5 Todo ser es relativo, menos Dios.

Santo Tomás en la primera y segunda vía pone lo sensible a modo de ejemplo, que no pone en las restantes. Ahora que esto no obsta para que el argumento de las cinco pueda aplicarse a lo espiritual, pues estas vías están hechas de tal manera que se basan en cualidades comunes a todas las criaturas sensibles o espirituales (cf. 1 q. 79 a. 4 ad 2; 12 q. 9, a. 4). Al final de la primera vía nos encontramos con el primer motor inmóvil y de aquí podríamos, –a priori, deducir la conclusión de las otras cuatro vías, o sea, que del motor inmóvil se pueden deducir que es causa incausada, suma perfección, ser necesario, etc.; pero Santo Tomás no quiso hacerlo así, sino que prefirió estudiarlo –a posteriori, agotando todas las cualidades comunes de los efectos o agotando la consideración del ser movido. Ahora bien, cualquiera de estos cinco atributos que se analicen nos llevan a idéntica conclusión, esto es, a la conclusión de que aquel de quien se predica este atributo es él Ente por si; y tenemos que el término de estas cinco vías es la aseidad. El Ente por sí es el

punto de partida para el estudio de la naturaleza de Dios.

2) **Prueba de sentido común en que se resuelven las cinco vías**.— Decíamos de sentido común, porque la prueba de la existencia de Dios –a posteriori está al alcance de todos, al paso que las cinco vías es lo más difícil de la metafísica de Santo Tomás, lo que ha hecho pensar a los teólogos que hay algo de sentido común al alcance da todos en que se basa. Es esto: –Lo menos sale de lo más. Tal es el principio de sentido común en que se basan las cinco vías; así, pues, el ser causado—menos—sale de lo incausado—más–; lo contingente—menos—sale de lo necesario—más—, etc. Ahora bien, hay en el mundo seres, vida, entendimiento; luego, como lo menos sale de lo más, tiene que haber un ser sumo, una vida suma o perfecta, un entendimiento perfecto.

3) **Análisis de las cinco vías**.—Cada vía tiene cuatro estadios:

1.° Un hecho cierto de experiencia; punto de partida. 2.° Un principio filosófico: v. gr., lo que se mueve es movido por otro. 3.° El segundo principio filosófico: en los seres esencialmente subordinados es preciso llegar a un primero. 4.° Hemos de llegar a un supremo ordenador, causa, necesario, etc.

B) Segundo problema: La naturaleza divina

Demostrada la existencia de Dios, sigue lógicamente el tratado de la esencia o naturaleza del mismo. La esencia de Dios, en el misma considerada, se llama deidad, que para nosotros es totalmente incognoscible; de donde se desprende que, para lo que nosotros naturalmente alcanzamos, la esencia divina no puede ser su deidad. Esta deidad trasciende nuestra capacidad intelectual; por consiguiente, es indiscutiblemente incognoscible. La esencia que vamos a estudiar es la que se refleja en las criaturas, no la que es en sí. Por algo nuestro único proceso para llegar al conocimiento de la existencia de Dios es el de los efectos que vemos en los seres creados. Ahora bien, ¿aun esto nos estará vedado? ¿Podremos conocer la esencia de Dios como se refleja en las criaturas? Si.

Santo Tomás nos da en el capitulo 14 y en la –Suma Teológica (1, q. 12, a. 12) la dirección que se ha de seguir en este conocimiento.

Se distinguen tres vías: la de causalidad, la de negación y la de eminencia. Por la primera podemos conocer –la existencia de Dios y algo de sus perfecciones, como hemos visto anteriormente; pero no –lo que El es. Por la segunda queremos adivinar qué sea, quitando de su esencia todo lo malo, imperfecto o limitado que encontramos en las criaturas—sus efectos—. Por la tercera sabemos lo que sea, atribuyéndole de modo eminente las perfecciones de las criaturas.

No podemos conocer a Dios en su esencia tal cual ella es, porque este conocimiento sólo es asequible –a priori o por vía de causalidad misma, es decir, examinando los principios constitutivos de la misma o deduciéndolos por los efectos unívocos, ya que éstos son reflejos totales de la causa, en cuanto principio de operación y en cuanto ser, v. gr., hijo y padre. Pero este conocimiento no es posible en Dios, porque ni tiene causas o principios constitutivos ni tiene efectos unívocos. Las criaturas somos efectos análogos, no unívocos de Dios. Si fuéramos unívocos, nunca podríamos llegar al conocimiento de la existencia de Dios pues entonces nuestras cinco vías abocarían a un principio, si abocaban, idéntico a los subordinados. Es decir, nuestro resultado seria la demostración de un motor movido, como son todos los motores creados; y esto porque el efecto univoco es de la misma especie que su causa...

El hecho de no conocer la esencia de Dios tal cual ella es en sí por la vía –a priori y por la –a posteriori unívoca, no quiere decir que no la podamos conocer de ninguna manera, pues todavía nos queda la vía –a posteriori analógica, efectos análogos.

La analogía de proporcionalidad atribuye la misma forma a los diversos sujetos de quienes se predica, y la atribuye de manera intrínseca; v. gr.: yo soy bueno, Dios es también bueno; pero no lo somos de idéntica manera, pues Dios es el sumo bien o supremo análogo, al paso que yo soy bueno por participación. Según esto, no podemos conocer lo que Dios es, sino vislumbrar lo que es,

sabiendo lo que no es. Se impone la vía de remoción. Santo Tomás nos dice en este capitulo 14: –La substancia divina excede por su inmensidad a toda otra forma al alcance de nuestro entendimiento, por lo que no podemos comprenderla conociendo lo que es, sino que conseguimos ciertos barruntos por vía de causalidad y de eminencia, conociendo qué no es. De modo que cuantas más notas vayamos quitando de El, tanto más propios serán nuestros conocimientos sobre El. Y termina el capítulo: –Para llegar al conocimiento de Dios por vía de remoción, hemos de tomar como punto de partida el principio asentado en el capítulo anterior de que Dios es motor inmóvil, cuyo principio filosófico está avalado por testimonios escriturísticos.

Por donde podemos ver que para Santo Tomás hay una ligazón interna muy fuerte entre el tratado de la existencia de Dios y el de su naturaleza, pues que va a estudiar a ésta fundado exclusivamente en los datos o principios cumbres adonde le han conducido las cinco vías. Cinco que pueden reducirse a una. Cuántas cuestiones han encontrado solución en Santo Tomás arrancando de un solo principio! Síntesis genial la del Angélico!

Puesto el capitulo 14 como prólogo al nuevo tratado, Santo Tomás pasa al estudio de la naturaleza divina.

Dos asuntos trata aquí el Angélico: simplicidad divina en los capítulos 15 al 25 y trascendencia de Dios en el 26 y 27. ¿Es Dios absolutamente simple? ¿Puede ser elemento constitutivo de algún ser compuesto?

1.° **Simplicidad divina.**—Con orden inverso al que más tarde adoptará en la –Suma Teológica, Santo Tomás demuestra en primer lugar que Dios es completamente simple, y, como queriendo confirmar este principio general, va poniéndolo de relieve en todas las cosas particulares que pueden dar pie a pretensiones contrarias. Así dice: En Dios no hay potencia de ningún género; luego no tiene composición. Dios es el primer ser; luego no es compuesto, ya que lo compuesto es posterior a los componentes. Si Dios fuera compuesto, podría dejar de existir, pues lo compuesto es disoluble. Además, en este caso, Dios tendría causa eficiente, anterior, por tanto, a El, etc. De donde se desprende como corolario que en Dios no hay nada que le haya venido de fuera, de un agente exterior (c. 24), nada que no sea su propia naturaleza.

Con estos razonamientos nos demuestra Santo Tomas de un modo global la simplicidad divina. Prosigue su labor excluyendo de Dios toda composición particular, y en primer lugar niega que El sea el resultado de varios elementos componentes, para negar a continuación que sea Dios parte constitutiva de otros seres (c. 26).

En el primer apartado arranca del orden substancial, para pasar a continuación al accidental. Distingue en el primero los subórdenes real y lógico, y subdivide el orden real—subiendo de menos a más—, excluyendo así de Dios las composiciones físicas, lo cuantitativo, la materia y la forma (c. 20); las composiciones de orden metafísico, de supuesto y de naturaleza (c. 21), de esencia y existencia (c. 22); la composición de sujeto y accidente (c. 23), y, por último, excluye de Dios incluso la composición de tipo lógico de género y diferencia, bien sea potencial (c. 24), bien sea actual (c. 25).

Por este proceso de exclusión hemos llegado en el orden del ser a la conclusión de la identidad de la esencia y de la existencia en Dios. Con otras palabras, a la subsistencia o aseidad divina, constitutivo metafísico y primera raíz de todos los divinos atributos, que en ella encuentran su razón última de ser y su identificación.

2.° **Trascendencia de Dios.**—Rebatida la composición de partes en Dios, pasa Santo Tomás a demostrar que Dios no está en composición con nada, es decir, que Dios no es parte de ningún compuesto.

En primer lugar prueba que Dios no es forma de los seres en general (c. 26); que no es forma de ningún cuerpo (c. 27).

En contra de esta posición auténticamente filosófica han surgido a través de la historia de la

filosofía y teología un sinnúmero de filósofos y teólogos que han propugnado, bien un panteísmo místico, en el que la criatura puede llegar a consubstancializarse con Dios –decimos consubstancializarse para dar margen al uso de otras frases, v. gr., endiosarse, etc., muy usadas por la verdadera mística, y que sólo ignorando su significado tradicional pueden ser interpretadas panteísticamente–; bien en un panteísmo emanatista, hylozoísta, idealista, etc., según el cual es Dios quien se hace parte con la criatura.

3.° **El panteísmo y Santo Tomás**

Error de tanto bulto no ha dejado de ser anatematizado desde un principio por nuestro Angélico preceptor.

Exposición filosófica.—Comienza por impugnar este error; a continuación aduce las razones en que se fundan los panteístas y las rebate.

Así como en la –Summa Theologica Santo Tomas se apoya en el principio de que Dios es la primera causa eficiente, y como tal no puede identificarse numérica, sino sólo específicamente con su efecto; y es la primera causa agente, y como tal no puede ser parte de ningún compuesto que presuponga un agente exterior, así aquí parte del principio asentado en el capítulo 25 de que Dios no cae bajo ningún género. Ahora bien, los géneros supremos son la substancia y el accidente. Dios no es ni el ser de la substancia ni el ser del accidente; luego no entra en composición con ninguna substancia ni accidente. Además, si Dios fuera la forma de todos los seres, todos serian absolutamente uno, cosa imposible; luego Dios no es la forma de los seres. Podemos probar nuestro antecedente con las palabras de Silvestre de Ferrara en sus comentarios a este capítulo 26: –Todos lo seres tendrían un mismo ser, pues como quiera que las cosas no se distinguen por lo que tienen de existir —en esto todas convienen— es necesario, si existen entre ellos diferencias, que o bien el ser se especifique por diferencias específicas o que sea recibido en natura1eza distintas. Lo primero es imposible, porque al ente no puede añadirse diferencia ninguna. También es imposible lo segundo. Si el ser divino es el ser de todas las cosas, pues que ya no se tratarla de que él fuera recibido en la naturaleza, sino que sería la misma naturaleza divina..., serian todas un mismo ser: –quia non est esse receptum in natura sed est ipsa natura divina.

Dios no tiene causa ninguna; luego no es el ser formal de todas las cosas, ya que el ser parte de las cosas tiene causa, bien sea como principio, la forma, que es el principio del ser; bien sea el mismo agente. Dios sólo tendría existencia lógica, pues lo que es común a todos no existe fuera de ninguno de los particulares, sino en la mente, v. gr., el género, la especie. Dios sería término de generación, y Dios es ingenerado, Dios es eterno.

Continúa el Santo sus argumentos antípanteísticos en el capítulo 27, en el que demuestra que Dios, así como no es el ser de todas las cosas, tampoco es forma de ninguna, y lo prueba diciendo que Dios no puede ser la esencia de ninguna quididad que no sea la suya (c. 22), y lo que es su quididad es divino; luego o todo es Dios o Dios no es el ser de las cosas.

La forma del cuerpo no es el mismo ser, sino el principio del ser; Dios, sin embargo, es el ser mismo.

Toda parte es respecto al todo compuesto lo que la potencia el acto. Ahora bien, en Dios no hay potencialidad de ningún género, luego Dios no es parte de nada.

Dios es la primera causa del ser, y la razón de su ser la encuentra en sí mismo...; y más noble es lo que es primero, séalo en el orden que sea, que lo que es segundo, y, siendo Dios el ser más noble, es inadmisible que sea forma de otro inferior cualquiera.

Dios es el primer motor, de modo que, si Dios es forma de algún móvil se sigue que este compuesto se moverá a si mismo. Lo que se mueve a si mismo puede moverse o no moverse. Ahora bien, esta clase de motores no gozan de la indeficiencia de su movimiento por propio derecho o de suyo; luego hemos de admitir un motor superior a él, que goce de una movilidad eterna; de donde se seguiría la necesidad de admitir un motor, un ser superior a Dios.

Así, pues, prosigue nuestro Santo Doctor, queda destruido el error de los gentiles, quienes decían que Dios era el alma del cielo o de todo el mundo; el de los idólatras, que confesaban que todo el mundo era Dios, no por razón de cuerpo, sino de alma, así como el hombre es sabio no por su cuerpo, sino por su alma. Por lo que creían de justicia atribuir al mundo y sus partes culto divino. Averroes ya mencionó error tan craso, diciendo que ésta era la doctrina en que habían caído los intelectuales sabios (–Comm. 41 in X Metaph.), y San Agustín (–De civ. Dei, 1. 4, c. 31, y 1. 7, c. 6).

C) De la perfección de Dios

1.° EN GENERAL

Expuesta la naturaleza de Dios, estudia Santo Tomás cuál sea el grado de perfección del mismo.

Prenotandos.—Perfecto es lo acabado, lo totalmente hecho, y lo totalmente hecho no puede ser otro que el ser en acto, y cuanto más en acto esté, más perfecto será. Más este Ser perfecto, total mente en acto, debe ser anterior a la constitución de todas las cosas, y este primer principio activo no puede ser otro que Dios, primer motor inmóvil, causa de cuanto activo y movido existe. Todo ser es efecto de Dios; luego Dios causa encierra en si, con actualidad perenne, todas las perfecciones de sus efectos, aun las de los posibles, pues como nadie da lo que no tiene, estos efectos no han podido sacar de si lo que no tenían.

Exposición filosófica de Santo Tomás.—Dios es sumamente perfecto porque es su mismo ser. De nadie procede ni a nada debe su origen. Todo lo imperfecto procede de lo perfecto. El primer ser no reconoce preferencia ninguna sobre si. Dios es el primer ser, luego Dios es perfectísimo. Dios, no siendo potencia, es perfectísimo, pues lo perfecto es lo que está en acto.

Dios es la primera causa eficiente y, como toda perfección del sujeto radica en la causa, Dios encierra en si las perfecciones de todo ser de modo mas eminente que los mismos seres. Si Dios tiene en sí todas las perfecciones de los seres, será oportuno indagar en qué se asemejan o desasemejan éstos con Dios, cosa que hace Santo Tomás a lo largo del capítulo 29, donde trata el asunto, y en el capítulo 30 y siguientes, en los que se entretiene sobre los nombres por medio de los cuales exponemos o explicamos el ser divino.

Las perfecciones de los seres están en Dios como en su causa. Ahora bien, conviene tener en cuenta que una perfección puede pertenecer a un ser formal, virtual y eminentemente, y que la causa se divide en unívoca y análoga. Tiénese una perfección formalmente cuando está en el sujeto porque lo exige su propia definición, v. gr., espiritual en el ángel; virtualmente, cuando el sujeto tiene el poder de producir tal o cual perfección, así, por ejemplo, las potencias vegetativas y sensitivas en el hombre; y eminentemente, cuando la perfección en cuestión se encuentra en un sujeto de modo más perfecto que en ningún otro.

Causa análoga es aquella que produce efectos semejantes a ella pero de un orden inferior.

Causa unívoca es aquella que produce efectos de su misma especie. Es decir, produce un efecto semejante a si, de su misma especie; v. gr., padre hijo.

Por otra parte, las perfecciones se dividen en absolutamente simples y simples. Aquéllas no encierran en si imperfección ninguna, como no sea la limitación a que están expuestas por la finitud del sujeto que las tiene.

Las segundas encierran en sí imperfección.

Santo Tomás nos dice: –Dios tiene con las criaturas semejanza y desemejanza. Semejanza en cuanto que es agente, y todo agente hace algo semejante a si; desemejanza en cuanto que las perfecciones de Dios no se transmiten a las criaturas de idéntica manera y bajo una misma razón. Hay perfecciones puras o absolutamente simples, que en Dios se encuentran formal y eminentemente, v. gr., sabiduría, vida, y en las criaturas se encuentran de manera participada. Las perfecciones mixtas están en Dios virtual y eminentemente, implican imperfección y no pueden convenir formalmente a

Dios; v. gr., la facultad de pensar.

De los nombres o atributos divinos

Conocida la naturaleza de Dios y el grado de perfección que posee, ocurre tratar del lenguaje con que la expresamos, toda vez que la palabra es la expresión del pensamiento.

Como decíamos antes, nosotros no podemos Conocer la esencia de Dios cual ella es en sí, la deidad, pero si como se refleja en las criaturas. De aquí que tenga que darse entre los atributos o nombres divinos cierto orden no ontológico, sino lógico, y si hay orden, ¿cuál es el primero por el que conocemos los demás?

Como quiera que la esencia de los seres es la raíz de todos sus atributos, del mismo modo, de los atributos de Dios podemos llegar a uno en el cual radiquen todos los demás. ¿Cuál de éstos es el constitutivo formal o raíz de todos los atributos divinos en Dios?

Unos lo ponen en la infinitud, otros en la bondad divina, otros en la intelección actual.

No carece de verosimilitud esta posición, pues la inteligencia es el supremo grado ontológico del ser, y el menor grado no comprende al superior, mientras que éste encierra en si todos los inferiores, y así, al afirmar de Dios la intelección actual—supremo grado del ser—, parece que se afirmen de él todas sus propiedades. La mayoría de los tomistas opinan que el constitutivo metafísico de la esencia divina es la aseidad o el ser por sí mismo.

Con estas opiniones por delante, vamos a examinar los atributos divinos, y veremos cómo todos encuentran su explicación en la esencia subsistente.

¿Qué es un atributo? Atributo es una perfección absoluta, totalmente simple, que está necesaria y formalmente en Dios y adecuada de tal manera a nuestro entendimiento, que éste la entienda como esencia ya constituida.

¿Hay atributos en Dios? Sí.

Razón dialéctica que prueba la pluralidad de atributos.—La pluralidad sigue a la distinción; de hecho, en Dios e distinguen atributos o perfecciones. Luego si todos los nombres que atribuimos a Dios para expresar dichos atributos o perfecciones fueran lo mismo, la teología sería un puro nominalismo. Santo Tomás prueba la pluralidad de atributos con el siguiente raciocinio: –Es evidente, por todo esto, la necesidad de dar a Dios muchos no mbres. Porque no podemos conocer naturalmente sino llegando a El por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, así como son varias las perfecciones que encontramos en las cosas. Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, la expresaríamos con un solo nombre. Lo que se promete a los que verán a Dios en su esencia: –En aquel día será uno el Señor y uno su nombre (Zacth. 149) (c. 31). Luego en Dios hay pluralidad de atributos. ¿Cómo se organizan en Dios –simple– estos atributos diversos? En el citado capitulo 31 los organiza el Santo de manera absoluta, por la reducción de unos atributos a otros... Lo superior contiene formal, virtual o eminentemente a lo inferior. Dejaremos de lado a cualquier otra ordenación formal que hiciera difícil el coincidir con el orden que aquí nos da Santo Tomás, y pasamos a estudiar su distinción entre si y con respecto a la simplicidad divina.

Distinción de los atributos.—Esta multitud de atributos o perfecciones, ¿ cómo se distinguen entre si y de la esencia divina? ¿Cómo se conjugan en Dios su simplicidad y la multiplicidad de sus atributos? ¿Cómo concuerdan, entre otros, la justicia y la misericordia?

Simplicidad de Dios y multiplicidad de sus atributos.—Entre las antinomias que la filosofía agnóstica atribuye a la teología natural, una es la de enseñar que Dios es simple y tiene atributos múltiples.

Esto es una contradicción –in terminis, pues la multiplicación de perfecciones atribuidas a Dios formalmente parece destruir su simplicidad. Entre las soluciones que se han dado a esta antinomia

están: la nominalista, según la cual los diversos atributos que se predican de Dios no son más que simples nombres con idéntico significado; la virtualista, según la cual los atributos indican que Dios –puede hacer lo que significan, y así, cuando se dice que Dios es bueno, se quiere decir que puede hacer cosas buenas; la escotista, que aplica a Dios y a sus atributos la distinción—actual, formal, –a parte rei—, y la tomista, que vamos a exponer.

¿Qué es la distinción? La carencia de identidad entre muchas cosas.

a) Es la que hay entre dos cosas, independientemente de la consideración del entendimiento.

b) La que existe entre aquellas cualidades que el entendimiento distingue en una misma cosa.

c) Se da cuando dos cosas se diferencian por principios esenciales.

d) Se da cuando dos cosas se distinguen por sus accidentes.

e) Carencia de identidad real, que da, no obstante, fundamento próximo para formar diversos conceptos.

f) La que resulta de la mera operación del entendimiento, sin fundamento próximo anterior en las cosas.

g) La que distingue en el objeto formalidades que no se incluyen mutuamente.

h) La que hay entre los conceptos de los cuales uno, formal y explícitamente, no es el otro; no obstante, por razón del sujeto en que están, lo incluye.

A ésta es a la que vamos a referimos.

Los fundamentos o razones de esta distinción son dos. Uno por parte del objeto, es decir, la eminente perfección de la cosa en cuya simplicidad pueden contenerse múltiples perfecciones, y otro por parte del entendimiento, a saber, su incapacidad para comprender de un golpe de vista todas las cosas que hay en el objeto.

Santo Tomás explica qué cosas sean las distinciones de razón raciocinada objetiva y subjetiva (cf. –De Potentia, q. 7, a. 6, y en otros lugares).

Tesis: Los atributos divinos se distinguen entre si y de la esencia de Dios con distinción de razón raciocinada con fundamento en Dios y en nosotros.

Prueba negativa.—1.° En Dios y sus atributos no hay distinción real. Si la hubiera, habría composición entre esencia de Dios y atributos. Dios no sería acto puro, pues seria perfectible por formas distintas de si mismo; sería potencial, sería imperfecto, y no sólo esto, sino que se perfeccionaría por algo que no es Dios.

2.° No hay distinción nominal ni de razón raciocinante entre Dios y sus atributos, porque, si se dieran en Dios estad distinciones, lo mismo sería darle un nombre que otro. Toda la teología sería una tautología. Al fin, a ninguna otra parte llevan estas distinciones.

Si no hay distinción real, ni nominal, ni de razón raciocinante, tendrá que haber una distinción de razón raciocinada. La Iglesia y la teología afirman que se da distinción entre la esencia de Dios y sus atributos (cf. Denz. 520 as.).

Prueba positiva.—En Dios se da la distinción de razón raciocinada. Todo cuanto hay de bien, de verdad en las cosas, viene de Dios. Si viene de Dios, está en El. Ahora bien, muchas de las cosas que hay en el mundo son imperfectas; luego no pueden estar en Dios formalmente. Lo están virtualmente. Hay, por el contrario, muchas otras que no implican imperfección según su propia razón de ser; luego pueden estar en Dios. Ahora bien, si hay cosas que pueden estar en Dios según su propia razón o formalidad de ser, y por otra parte se dan formalidades distintas, en Dios tendrán que estar todas estas perfecciones distintamente.

Antinomia.—Dios es simple. En Dios hay muchos atributos. Vayamos por partes: 1) Dios es

totalmente simple. 2) Dios, que es totalmente simple, es muchas cosas. 3) Estas cosas que decimos que Dios es, pueden ser formalidades: a) distintas; b) diversas; e) opuestas.

Solución de la antinomia: a) indirecta; b) directa,

a) *Solución indirecta.*—Si es metafísicamente cierto que Dios es simple, y lo es, y si es metafísicamente cierto que en Dios se dan formalidades distintas, y se dan, pues las vemos en los efectos, debe concluirse que han de llegar estas formalidades diversas y al parecer opuestas a unificarse en una razón superior. Estamos ante un misterio natural; tenemos dos conclusiones metafísicas ciertas de difícil conciliación.

Argumento: la aplicación necesaria de las nociones y de los principios primeros de la razón no pueden conducir a contradicciones. Es así que la aplicación necesaria de tales principios conduce a afirmar que Dios es simple y que, a la vez, tiene muchas perfecciones formales; luego estas dos afirmaciones no son contradictorias. La mayor es cierta porque los primeros principios afirman el ser de las cosas, y así, si no fueran verdad, afirmaríamos la falsedad del principio de contradicción, o sea, fallaría la aplicación de los primeros principios.

La menor también es cierta, pues nuestra razón acusa la existencia en Dios de su divina simplicidad y la multitud de sus atributos reflejados en todos sus efectos.

b) *Solución directa.*—Podría ser larga y consistiría en la identificación de los diversos atributos que se predican de Dios. Es algo exigido no sólo por la simplicidad, sino también por la propia perfección de cada uno de los atributos. Labor que dejarnos al estudio particular de quienes deseen mayores conocimientos de los que podemos ofrecerles en una introducción.

2.° PERFECCIÓN DE DIOS EN PARTICULAR

a) **Perfección de la naturaleza**

1.° **De la bondad divina** (cc. 37 al 41) .—Visto ya cómo las perfecciones divinas existen en Dios y se identifican, sigamos al Angélico en la exposición particular de alguna de ellas: bondad, unidad, infinitud, verdad, etc.

Las perfecciones particulares se pueden referir a la naturaleza o a sus operaciones. En cuanto a lo primero, Santo Tomás estudia la bondad, la unidad e infinitud. La bondad divina es considerada por Santo Tomás en si misma y en relación a los demás seres. Respecto a lo primero, pregunta si la bondad conviene a Dios, para terminar afirmando que Dios es su misma bondad.

Dios es bueno (c. 37).

Trátase de la perfección del ente. El ente y el bien se identifican. Este bien tiene dos aspectos, que podríamos llamar psicológico y ontológico, respectivamente. En el primer aspecto se define el bien: ‒Lo que todos los seres apetecen. En el segundo: ‒Una cosa es buena cuando es perfecta. Este es el bien al que ahora nos referirnos, y que ha hecho que Santo Tomás no guarde el orden que lógicamente conviene a las perfecciones divinas; por lo que después de tratar de la perfección divina, y como quiera que de la perfección se viene al conocimiento del bien, pues bueno es lo perfecto, trata de la bondad de Dios; a continuación de la unidad. El mismo motivo le ha guiado en la ‒Suma Teológica, donde trata de la perfección y de la bondad divina en las cuestiones 4, 5 y 6 de la primera parte. Hecha esta advertencia, oigan al Santo:

Probado que la bondad es una exigencia de la perfección, Santo Tomás pasa a demostrar que Dios, a fuer de perfecto, es bueno (c. 37). Aduce cuatro argumentos, dos de tipo metafísico: 1,) y 4); y otros dos de tipo psicológico: 2) y 4) en parte.

El 1) concluye: Dios es perfecto, luego es bueno: ‒Aquello, en efecto, por lo que un ser se dice bueno, es su propia virtud; pues la ‒virtud hace bueno al que la tiene y convierte en buena su operación. Pero la virtud es una perfección, pues decimos que un ser es perfecto cuando ha llegado

a su propia virtud. Por consiguiente, un ser es bueno en cuanto es perfecto. Y de aquí que todo ser desee su propia perfección como su propio bien.

En estos argumentos queda más que probada la bondad divina, y no menos queda excluida de la naturaleza divina toda posible sombra de mal (c. 39). No hablamos del mal moral, sino del opuesto al bien metafísico. Pruebas: las ya aducidas. Dios es su misma bondad. Si en Dios pudiera darse cabida al mal, Dios podría dejar de ser, ya que lo que contraría a la esencia de uno no puede fundamentarse sino sobre el no ser del mismo, como la irracionalidad no puede apoyarse en el hombre sino en cuanto falla como tal. La esencia de Dios es la bondad, y todo lo que hay en Dios está esencialmente. En Dios no cabe imperfección ninguna. El mal es privación o la supone. En Dios no hay potencia, luego no hay privación.

Santo Tomás pasa a estudiar la bondad de Dios comparándola con la bondad de los demás seres (c. 40), para concluir diciendo que Dios es el sumo bien. Es decir, que en primer lugar estudia la divina bondad como principio de toda otra bondad y a continuación estudia la excelencia de la misma.

En cuanto a lo primero, hace notar como Dios es el bien de todo bien, sin que por ello tenga que contradecir a lo que dijo en el capítulo 27 de que Dios no era forma de ningún ser; por consiguiente, dejando en pie aquel capitulo y viéndonos precisados a buscar otra bondad distinta de la proveniente de la forma, ocurre distinguir entre bondad intrínseca, formal, y bondad extrínseca, bien sea efectiva, bien sea final o ejemplar. Dios, pues, es el bien de todo otro bien, en cuanto es causa del mismo y fin al que se ordena.

Tres argumentos: a) En Dios están todas las perfecciones de los seres..., luego todas las bondades. Porque la bondad no es sino la perfección del ser.

b) Todo es imagen de la bondad divina, porque es el único bueno por esencia, al paso que lo demás lo es por participación, y lo que es –tal por participación es –tal porque tiene semejanza con quien es –tal por esencia.

c) Dios es el fin de todo ser. El bien tiene razón de apetecible, de deseable, y todo lo deseable lo es bajo la razón de fin, bien sea total, bien parcial; luego el fin último, Dios, tiene en sí toda la razón de bien de todos los seres.

Excelencia de la bondad divina.—Aquí toma el Angélico la palabra excelente en su sentido vulgar y llano. Excelente es todo lo que por un concepto u otro sobresale.

La bondad divina sobresale, sobrepuja por encima de toda otra bondad por muchas razones, entre las que Santo Tomás, escoge estas cuatro: a) La bondad divina es a las demás lo que el universal al particular. Lo universal es más excelente que lo particular. El bien común es más digno que el particular.

b) Lo predicado esencialmente tiene más de bondad que lo predicado accidentalmente o por participación.

c) Todo es bueno por lo que de Dios ha recibido.

d) En Dios no cabe el mal ni en acto ni en potencia.

2.° **De la unidad divina** (c. 42).—Ya vimos por que motivo Santo Tomás infringió el orden lógico de este tratado, anteponiendo la bondad a la unidad. Ahora, una vez demostrado que Dios es el bien sumo, a cuya bondad participada deben los demás seres el ser bueno, concluye lógicamente la unidad de dicho orden.

Santo Tomás dedica un largo capítulo a la bondad divina.

Después de leído este capitulo, uno se apercibe de que propiamente no se trata de la unidad de Dios, por la que Dios se predicaría indiviso en sí y distinto de todo otro ser. No. Sino de la unicidad de Dios. Esto quiere decir que el titulo de este capitulo no debería traducirse por –Dios es uno, sino por este otro: –Sólo hay un Dios o –Dios es único, pues vemos que Santo Tomás al final del

capitulo se hace eco del politeísmo y del dualismo; errores ambos que atacan la trinicidad divina y, por ende, claro está, su unidad; cosa que no se verificaría a la inversa, pues si lo único es uno, lo uno no es único; v. gr., cualquier ser es uno en si y, no obstante, puede no ser único dentro de su género o especie, al paso que único quiere decir que, dentro de su naturaleza, género o especie, sólo existe él y no hay otro.

Exposición filosófica de Santo Tomás. Para nuestro Doctor, esta verdad es indiscutible después de todo lo dicho en los capítulos anteriores.

Muchas son las razones con las que se puede demostrar dicha verdad. En la –Suma Teológica nos da tres: 1) su simplicidad; 2) su perfección infinita; 3) la unidad del mundo (1, q. 2, a. 3).

Puede demostrarse por cada uno de los atributos a que nos conducen las cinco vías de Santo Tomás, como lo ha probado el P. Muñiz (introd. a la cuestión 11 de la. 1.ª p., B. A C., p. 358).

En este capítulo es donde Santo Tomás ha recogido más argumentos en pro de la unicidad de Dios. Pone como introducción la conclusión del capítulo anterior: Dios es sumo bien. Si es sumo, es único; pues lo sumo no puede convenir a dos, como es natural.

Dios es absolutamente perfecto, luego único, porque, en caso contrario, su perfección es idéntica a la de otro u otros dioses..., y, por lo tanto, no hay distinción posible entre ellos, y es absurdo admitir la pluralidad de dioses.

3) Cuando con uno hay bastante, las cosas se hacen peor si se ponen muchos a hacerlas. Todos los seres pueden ordenarse a uno; luego no multipliquemos los entes sin necesidad.

4) E1 movimiento continuo y regular es inútil atribuirlo a varios motores a la vez, pues o mueven al compás y equivalen en este caso a un solo motor perfecto, suponiendo que no lo sea en si; o no mueven a la par, en cuyo caso uno se mueve cuando está el otro parado, movimiento alterno, irregular; luego hemos de admitir un solo motor que esté siempre en movimiento; de lo contrario, alguna vez no movería, y alguna vez no habrá movido. Sería irregular y alterno su movimiento. El movimiento primero, según los filósofos (VIII Physicorum, c. 7 y ss.), es regular y continuo; luego el primer motor tuvo que ser único, etc.

3.° **De la infinitud de Dios** (c. 43).—Secuela de la unicidad divina es la infinitud o ilimitación. Dios, al ser único, no encuentra límites, no puede encontrarlos. El encontrarlos equivaldría a no ser único, pues otro igual o superior a él seria quien delimitara su ser, su operación.

Infinito, signo negativo de significación positiva, es aquello que no tiene límites o término; puede carecer de término en absoluto, y puede carecer respecto a sólo determinado género de seres. Santo Tomás prueba con diez argumentos que carece en absoluto de limites. En ellos explica de qué clase de infinitud se trata y cómo conviene a Dios.

Primeramente centra el problema distinguiendo entre infinitud multitudinaria y de cuantidad o continuidad, ambas corporales; por consiguiente, no atribuibles a Dios, que es uno y espiritual, e infinitud de grandeza espiritual.

Admitiendo esta infinitud como única posible en Dios, el Santo subdistingue infinitud de poder o virtud e infinitud de bondad de naturaleza y de perfección, toda vez que la virtud o potencia es la expresión activa de la naturaleza. Y, supuesta la afirmativa en pro de la tesis, el Angélico avanza más y nuevamente distingue entre infinitud privativa e infinitud negativa.

Por la primera entiende nuestro Santo aquella infinitud predicable de cantidad dimensiva o numeral, que de suyo debe tener limites y que precisamente cuando se le substraen dichos limites connaturales llámase infinita; suponiendo, por consiguiente, dicha infinitud sin forma que la delimite, determine, le dé el ser.

Infinitud negativa es aquella que no reconoce límite ninguno a su perfección. Esta es suma y todo lo trasciende. Esta es la que predicamos de Dios, y que Santo Tomás prueba con diez argumentos, que dejamos a la consideración del atento lector.

b) **Perfección de las operaciones divinas**

Prosiguiendo su labor lógicamente, el Angélico, después de ofrecernos un tratado sobre la existencia divina y otro sobre la naturaleza de Dios y un tercero sobre la perfección del ser divino, y como quiera que al ser sigue el obrar, nos brinda con el tratado de las operaciones.

El principio o la causa se estudia antes que el efecto, pero aquello encierra en sí la necesidad de exponer éste; y porque toda operación sigue al ser, si Dios es una naturaleza viva, ha de tener sus operaciones, cuyo estudio aborda aquí.

El conocimiento que de Dios tenernos lo alcanzamos por sus efectos. De aquí que atribuyamos a Dios todo cuanto de bueno, de perfecto, hay en las criaturas. De éstas las más perfectas son las espirituales; lo que nos permite concluir: Dios es espíritu. Ahora bien, la criatura espiritual goza de dos potencias: entendimiento y voluntad; luego Dios tiene entendimiento y voluntad. Además, una de las criaturas espirituales—nos referimos a la criatura humana—tiene ciertas prolongaciones debidas a dichas perfecciones, dado el contacto que tiene con la materia; son las pasiones y las virtudes. ¿Tiene Dios pasiones? ¿ Tiene virtudes?

Como en el hombre, en Dios— causa—el querer sigue al en tender, porque la voluntad es una potencia ciega que se adhiere al objeto que se le presente como tal. Nadie puede presentárselo sino el entendimiento. De aquí aquel aforismo filosófico: ‒Nada es querido si antes no ha sido conocido. Así se explica el que Santo Tomás estudie este apartado de las operaciones divinas, para seguir con la voluntad, que son manifestaciones de vida, y terminar estudiando la misma vida divina (c. 97). Este es el orden del Angélico.

Mientras que Santo Tomás en la ‒Suma Teológica trata de la ciencia de Dios (contenido), aquí nada dice de la ciencia, sino que detiene su atención sobre el inteligente (sujeto) y al articulo ‒si hay en Dios ciencia (1, q. 14, a. 1) corresponde el capítulo 44. Dios es inteligente.

Vamos a exponer por partes el tratado de la ciencia de Dios, tratado quizás que más polémicas ha suscitado a lo largo de la historia de la teología, y que nosotros ladearemos, por no ser propio de una breve introducción suscitar cuestiones adormecidas, aunque como a cuestiones problemáticas no les debemos negar la ocasión de un mayor esclarecimiento.

Desde luego que da la impresión de que Santo Tomás, al escribir su ‒Contra Gentes, escribiría una especie de guión de la ‒Suma Teológica, por lo que aquí trata sucintamente problemas a los que allí concede una mayor extensión. Pueden cotejarse, por ejemplo, los capítulos que traemos entre manos y las cuestiones 14 a la 18 de la primera parte de la ‒ Teológica.

Según trae Santo Tomás en este capítulo 44, el nombre de Dios, ‒Theos en griego, proviene de ‒Theaste, que significa ver, mirar. Todas las gentes, aun los paganos que admitían un sinnúmero de dioses menores, inconscientes o ciegos, reconocían la existencia de uno principal entre todos, a quien nada se escondía de cuanto sucedía por el mundo.

1.° **Potencias intelectuales**. — A) *Entendimiento*. Exposición filosófica de Santo Tomás sobre la existencia de conocimiento o de ciencia en Dios.

Para probar la existencia de Dios arrancábamos de un dato universal, de algo que se diera en todo género de cosas, v. gr., el movimiento de la potencia al acto, del ser esto al ser aquello.... la eficacia, etc. Como esto era una propiedad común veníamos a la conclusión de un motor inmóvil, de una causa primera, de un ser necesario. Pues bien, establecida ya la existencia de Dios, nos vemos obligados a usar de un proceso inverso para probar sus diversos atributos. Así, partiremos del principio asentado de la existencia de un motor inmóvil, de un ser necesario, de una primera causa; para probar que Dios es inteligente, tiene amor, es infinito, etc. No puede parecer peregrino este proceso. Santo Tomás lo ha empleado muchas veces, tanto en la ‒Suma contra Gentes como en la ‒Suma Teológica y demás obras. La razón es clara. No podemos probar la existencia de Dios sino por sus efectos. Conocida la existencia, ignoramos su esencia. Se impone, por consiguiente, reanudemos nuestras lucubraciones filosóficas allí donde las hemos cortado.

Cuanto predicarnos de Dios es analógico con las criaturas; luego en El se encuentran tales atributos, como se encuentran la necesidad del ser, la causalidad... De aquí que nos sirvan estas conclusiones de las cinco vías para principio de nuestro reanudado proceso.

Santo Tomás logra demostrar la inteligencia divina desde varios puntos. Supuesto que, como opinan los filósofos, hayamos de abocar a un primer motor que se mueva a sí mismo y que el motor que se mueva a sí mismo se mueva por tendencia y aprehensión, síguese que la parte del motor que se mueve a sí mismo ha de ser la que tienda y la que aprehenda. Ahora bien, en el movimiento por tendencia y aprehensión, el que tiende y aprehende es motor movido; mas aquello hacia lo que se tiende y que es aprehendido, es motor no movido. Dios es el primer moto y es motor y no movido o inmóvil; luego hemos de compararlo al motor, que es parte del que se mueve a sí mismo, como aquello hacia lo que se tiende con respecto al sujeto que tiende. Esto se entiende del bien universal, simple, no del singular, sensitivo, imperfecto.

Luego el primer motor es apetecible en cuanto entendido, y el motor que lo apetece ha de ser necesariamente inteligente; luego Dios, primer motor, es inteligente.

Otro argumento por la cuarta vía: Dios = Ser supremo, infinito. Por la vía de la perfección llegamos a la conclusión de la existencia de un ser perfectísimo que encierra en sí todas las perfecciones poseídas por los demás seres, que, si las poseen, es precisamente porque dicho ser se las ha comunicado. A este ser hemos convenido en llamarle Dios. Según este principio general, Dios está en posesión de toda perfección posible; pues siendo causa, como es, de todo, encierra en sí la razón suprema de cuanto existe; y como quiera que es causa de lo que llamamos perfecciones en las criaturas, hemos de concluir que en esa causa primera se encuentran todas las perfecciones reunidas. En los seres podemos distinguir, sin ningún esfuerzo, una pronunciada graduación. Unos quedan a merced y subordinados a otros. El supremo subordinante es a criatura dotada de facultad de aprehender, razonar, enjuiciar; en una palabra, capaz de entender. La inteligencia, por consiguiente, es la perfección máxima de las descubiertas en el mundo de los efectos. Como nadie es causa de sí mismo, síguese que estas inteligencias deben su ser y su existir a otro que es su causa. Este es Dios. Luego si Dios ha puesto inteligencia en las criaturas, Dios está dotado de inteligencia. Dios es un ser inteligente.

Probada la inteligencia divina con esta y otras razones, pasa Santo Tomás a demostrar cómo la inteligencia de Dios es su propio ser (c. 45).

Todo cuanto hay en Dios es su esencia. Luego su inteligencia es su esencia. El entender de Dios es su propio ser, de donde se sigue, como dice el P. Muñiz, –el entendimiento divino se identifica con su propio acto de entender y con el objeto entendido. El objeto del entendimiento, en cuanto tal, es el ser. De aquí se infiere que esta inteligencia suprema se identifica con el ser, y, por consiguiente, es el mismo entender subsistente y el mismo ser absoluto e infinito (–Suma Teológica [B. A. C., 1947], intr. q. 14 a la 18 de la 1.ª p., p. 533).

Santo Tomás nos prueba lo dicho con algunos argumentos, de entre los que sacamos los presentes:
–La intelección es acto del sujeto inteligente. Si, pues, Dios inteligente no fuera su propia inteligencia, necesariamente se ordenaría al entender como la potencia al acto, y así existiría en Dios la potencia y el acto.

–Toda substancia tiene por fin su operación; si, pues, la operación de Dios es otra cosa que la substancia divina, su fin seria algo distinto de sí mismo. Y, por consiguiente, Dios no sería su propia bondad, pues si bien de cada ser es su propio fin. Si, por el contrario, la intelección divina es su propio ser, necesariamente su entender será simple, eterno e inmutable y existente solamente en acto, así como todos los atributos derivados del ser divino. Luego no es inteligente en potencia—entiende algo que desconocía—ni tampoco recibiendo en su entender cambio o composición.

Estudiadas la existencia y esencia o naturaleza del conocimiento o ciencia divina, clave y preámbulo de los subsiguientes capítulos, expone nuestro Santo la cuestión del medio o razón formal por el que Dios tiene ciencia de todo. Santo Tomás nos da en el capítulo 46 algunas razones

de tipo absoluto. Citaremos la primera y la última; en ellas se aprecia el vigor de la mente del Santo, pronta a la síntesis y a la simplificación de principios: –La especie inteligible es, en efecto, el principio formal de la operación intelectual, como la forma de cualquier agente es el principio de su propia operación. Pero la operación intelectual divina es su propia esencia, como vimos. Si, pues, el entendimiento divino entendiera mediante una especie inteligible que no fuera su propia esencia, habría otra cosa que seria principio y causa de la esencia divina. –Se ha demostrado que el entender de Dios es su propio ser. Si, pues, entendiese por una especie que no fuese su esencia, sería por algo distinto de su esencia, lo que es imposible. Por consiguiente, no conoce por una especie que no sea su esencia.

Medio de la ciencia divina.—Dios conoce cuanto hay fuera de El. Esto es dogmático, y de ello habla la Sagrada Escritura profusamente, v. gr., Ecl. 23, 28 (Denz. 1784).

Razón: el objeto, al ser conocido por el sujeto, ha de ser proporcionado a éste. El sujeto, Dios, tiene como objeto conocido a sí mismo. La cognoscibilidad encuentra su razón en la inmaterialidad. Al decir que Dios se conoce a si mismo, decimos que conoce todo lo que en El hay, esto es, la razón de todas las cosas en El existentes. Ahora bien, ¿cuál es el medio en el que Dios y las cosas se encuentran? En sí mismo como medio subjetivo. ¿En qué medio objetivo distinto del entendimiento y de la luz las ve? Los medios objetivos son la idea expresa e impresa. ¿En cuál de ellas ve las cosas? Para Santo Tomás, el medio objetivo es Dios mismo en cuanto causa. Dios ve las cosas en el decreto de su voluntad, esto es, en la elección que Dios ha hecho de todo lo que crea.

Conocido el medio y razón formal, vamos a tratar del objeto del conocimiento divino (cc. 47 as.). El medio por el que Dios conoce, decíamos, es su misma esencia divina. En Dios, por tanto, se identifican la inteligencia y el lacto de entender con el objeto entendido como insinuábamos comentando el capítulo 45.

Santo Tomás nos hace el siguiente raciocinio, entre otros, para probarnos que Dios se entiende a sí mismo o a su propia esencia: El entendimiento tiende al objeto entendido mediante la especie inteligible. De aquí se sigue que la perfección de la creación espiritual o intelectual requiere dos cosas: que la especie inteligible se conforme al objeto entendido y que se una perfectamente al entendimiento, cosa que se efectúa más perfectamente cuanto mayor es la eficacia del entendimiento en la cosa que ha de entenderse. Ahora bien, la esencia divina, que, como dijimos anteriormente, es la especie inteligible por la que entiende el entendimiento divino, es totalmente idéntica a Dios y es, por consiguiente, idéntica a su entendimiento. Luego Dios se conoce a sí mismo perfectísimamente. Dios es sumamente inmaterial. La inteligibilidad se mide por la inmaterialidad del sujeto y objeto. Luego...

Tendremos ocasión de volver sobre este tema al exponer la explicación tomista del conocimiento que Dios tiene de los singulares. Santo Tomás no sólo prueba que Dios se conoce a sí mismo, sino que se conoce primera y principalmente (c. 48), sin medio alguno y por su propia naturaleza. Dos maneras hay—nos dice el Ferrariense—de interpretar el –primera y principalmente: 1) Una cosa es conocida –primera y principalmente cuando lo es como objeto formal, bajo el cual todo lo demás está referido a la potencia correspondiente. 2) Una cosa es conocida –primera y principalmente cuando no es conocida mediante otro objeto, sino que es aprehendida directamente por la potencia propia. De cualquiera de las dos maneras se conoce Dios a sí mismo, es decir, que se conoce sin necesidad de especie ninguna, y que cuanto conoce lo conoce a través de su esencia, objeto primario y esencial de su propio conocimiento.

Prueba (c. 48): –El entendimiento conoce únicamente el objeto primario y propio, por cuya especie entiende; la operación, en efecto, es proporcional a la forma que es principio de dicha operación. Pero aquello por lo que Dios entiende no es otra cosa que su propia esencia. Por lo tanto, él conoce en primer lugar y como objeto primario no otra cosa que él mismo.

–El entendimiento, en cuanto distinto de su objeto entendido, está en potencia respecto a él. Si, pues, Dios conoce primaria y propiamente un ser distinto de sí, se seguiría que Dios está en

potencia respecto de este otro ser. Pero se ha puesto ya en claro que esto e imposible.

Un paso más, y nuestro Santo entra de lleno a tratar sobre el objeto secundario del conocimiento divino que abarca todo cuanto es o puede ser fuera de él.

Divide este tratado del modo siguiente: en general y en especial. En el primero estudia el objeto conocido principalmente y el objeto concomitante al objeto conocido principalmente. Acerca del primero estudia el objeto conocido (c. 49). A continuación el modo de ser conocido (c. 50).

En los capítulos inmediatamente precedentes decía Santo Tomás que Dios conoce su esencia como objeto primario y que en ella conocía todo cuanto conoce. Ahora bien, Dios conoce otros seres distintos de él (c. 49). Dios conoce plenísimamente su esencia; luego conoce algo distinto de El, porque el conocimiento del efecto es completo cuando se tiene conocimiento de su causa. Así, por ejemplo, decimos conocer una cosa cuando conocemos sus causas. Ahora bien, Dios, con su esencia, es causa del ser de todos los seres...; luego si les da el ser, los conoce, porque conoce su propia causa. Todo efecto tiene de alguna manera su imagen o semejanza en su causa. Dios, causa de todo ser, es intelectual; luego las semejanzas habrán de ser inteligibles; por tanto, Dios las entiende. –Al contemplar su propia esencia—dice el P. Muñiz—como causa ejemplar de todos los seres, el divino entendimiento forma las ideas que representan los infinitos modos en que su propia esencia puede ser imitada y representada; son los infinitos posibles que próxima, inmediata y formalmente dependen del entendimiento divino (–Suma Teológica, intr. a las qq. 14 a la 18, p. 534, B. A. C., 1947).

Cuando se considera a si mismo como causa eficiente y primera de todas las cosas, comprende el alcance de su virtud operativa, y ve, en consecuencia, los infinitos efectos a que se puede extender su acción omnipotente (Ibíd.).

Este conocimiento que Dios tiene de todos los seres creados no es de tipo general, sino particular (c. 50). Pues así como es causa eficiente de todos y de cada uno en particular, así los conoce en toda su extensión y profundidad, con todas sus propiedades.

Digamos algo sobre la ciencia de Dios como causa de las cosas.

No cabe duda que cuanto existe refleja el influjo del entendimiento y de la voluntad divinos. Buscar, por tanto, las relaciones de causalidad entre Dios y las cosas, es buscar cómo se conjugan entre sí el entendimiento y la voluntad divina. Estas dos potencias divinas pueden tener dos manifestaciones: 1) O bien se trata de un acto de la voluntad dirigido por el entendimiento, o es un acto de entendimiento con presuposición del acto de la voluntad, En el primar caso, tenemos que, aunque las dos potencias dejaran sentir su influjo, la primera—la voluntad—se llevaría la hegemonía de la causalidad. En el segundo caso, esta causalidad se la reserva el entendimiento o la ciencia divina. Este es el punto que Santo Tomás prefiere. Debemos advertir, antes de resolver nada, que hay dos clases de ciencia causa de las cosas: 1. ciencia directiva o arquitectónica; 2. cienciacausa efectiva. Esta dirige y ejecuta. Los hombres tenernos ciencia en el primer sentido, pero no en el segundo, y esto porque la ciencia humana es imperfecta. La ciencia perfecta llega hasta la ejecución de lo entendido. Es incuestionable que la ciencia divina es causa directiva de las cosas, pero no es esto solo, sino que la ciencia de Dios es causa efectiva de las mismas. Para probarlo debemos tener en cuenta que las cosas concebidas por nosotros se convierten en realidad por tres categorías de motivos: 1) Los motivos propios de lo concebido o de la idea misma. Hay ideas que tienden de suyo a encarnarse, ideas fuerzas, imperativos que se imponen por su belleza, sugestión o grandeza. 2) Este grupo es ajeno a la naturaleza de las ideas. Estas son baladíes. De suyo no se impondrían, pero se impone el que las tiene; v. gr.: trátase de tipos activistas, de carácter y voluntad que hacen cuanto piensan, aun cuando sea una bagatela. 3) Es de motivos ajenos a la idea y al sujeto que la expresa. Ea extrínseco a todo esto. Son unas circunstancias que se nos imponen: el miedo, la obediencia, la sociedad, el respeto humano, etc., etc.

La base de la solución está en los primeros motivos. Para ver la solución hace falta recordemos lo siguiente: que a la elección—acto de la voluntad—sigue el imperio—acto de entendimiento—, y a

éste sigue el uso activo. A esto se va a reducir todo el problema.

Cuando se dice que la ciencia de Dios es causa de las cosas, es por la eficacia del acto del imperio, intimar u ordenar. Esta eficacia del imperio no depende de un acto subsiguiente de la voluntad, sino de un acto precedente de la misma. Por tanto, la idea que es el orden de las cosas sería en el acto del imperio una idea fuerza.

He aquí la tesis. Y se prueba: Aristóteles alabó a Anaxágoras porque dijo que la causa de las cosas es el entendimiento en su acto de imperio (–De anima, 1. 3, lect. 7). Esta causalidad eficiente de la ciencia de Dios es tendencia o propiedad de toda ciencia. Aun de la nuestra, sólo que ésta es imperfecta. El hombre, cuanto hace, lo hace por mandato más o menos eficaz. El imperio es un acto específico del entendimiento (12, q. 17, a. 1); luego todo se hace por un acto de conocer. Como no es eficaz nuestro intelecto, encuentra un vació entre él y las cosas y necesita de intermediarios, a los que impera para que hagan esto o aquello, cosa que no ocurre al entendimiento divino.

El entender en nosotros es algo accidental, no es de nuestra propia substancia; es un acto, un producto de una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto. Es un ser distinto, a la vez de la mente y del objeto. En Dios no cabe accidente de ninguna clase. ¿Cómo, pues, se explica el fenómeno del conocimiento de tantas cosas particulares?

En los capítulos 19, 20 y 42 rechazaba Santo Tomás con múltiples razones, la multitud de seres coesenciales con Dios, y en el 23 desechaba toda posibilidad de existencia de accidentes en la esencia divina. A lo largo de los capítulos 51 y 52, Santo Tomás expone los inconvenientes filosóficos en que se incurriría, supuesta la admisión de accidentes en Dios o la de substancias coesenciales.

Los capítulos 53 y 54 los emplea en probar cómo se realiza esto y cómo se evitan estos escollos.

Una vez que Santo Tomás ha estudiado el conocimiento de Dios en lo tocante al medio que conoce y ha dicho que en sí mismo, como en su causa, y antes de tratar en particular de los objetos conocidos, v. gr., los posibles, el mal, los singulares, los enunciables, se dedica en cuatro capítulos a tratar del conocimiento divino por lo que tiene de conocimiento en sí, y así empieza diciendo que Dios conoce todo simultáneamente (c. 55). El Santo va haciendo una ingeniosa comparación entre el entendimiento humano y el divino, negando a éste todos los defectos que hay en aquél, concediendo, por consiguiente, al entendimiento divino lo que se ve precisado a negar al humano.

La conclusión puede ser ésta: Dios lo ve todo en su esencia; luego lo ve todo simultáneamente; pero el proceso que le impone ana analogía es éste: 1) Nuestro entendimiento no puede entender muchas cosas de una vez: a) Porque como el entendimiento en acto es lo que se entiende actualmente (III –De anima, 4, 12; 5, 2; 430 a.), si entendiera muchas cosas en acto, el entendimiento sería a la vez muchas cosas. Esto es imposible. b) La potencia cognoscitiva no conoce en acto si no precede intención, y ésta no siempre está dirigida a muchas cosas a la vez, c) No es posible haya una sola consideración en un entendimiento que capte muchas cosas sucesivamente. d) La sucesión sin tiempo es inconcebible.

2) Dios entiende todo simultáneamente: a) Porque cuanto conoce lo conoce mediante una única especie—su propia esencia—. b) Cuanto cae bajo el conocimiento divino cae bajo una única intención. Dios ve su esencia, y al verla intuye todo aquello de que es causa. c) En Dios no puede darse sucesión ninguna. Su entender es su ser, y en su ser no hay antes ni después. d) El entendimiento divino no está en potencia para entender, sino siempre en acto.

De todo lo dicho síguese que el conocimiento divino no sea habitual (c. 56), ni discursivo (c. 59), ni que Dios entienda componiendo y dividiendo (c. 58).

1) No es conocimiento habitual: a) Porque todo lo conoce en acto (c. precedente). Si su conocimiento fuera habitual, algo no conocería en acto... simultáneamente. b) Tener el hábito de conocer y no conocer en acto supone potencialidad. (Dios no tiene potencialidad ninguna. c) Quien conoce mediante hábitos conoce mediante especies. Dios no conoce mediante especies, sino

mediante su esencia....

2) El conocer de Dios no es discursivo (c. 57). Por discurrir entiende el Santo el conocer una conclusión mediante un principio ya conocido; así como en el silogismo, de la confrontación de dos proposiciones conocidas, llegamos al conocimiento de una conclusión desconocida. Como hemos dicho antes, Dios no conoce sucesivamente, sino simultáneamente, lo cual hace imposible todo discurso. El discurrir supone potencialidad, y en Dios no cabe potencialidad.

Parejamente se descarta de Dios el conocimiento por vía de composición, división o distinción. Dios ve todo en su esencia tal y como es, incompleja, simple, y así es como ve todo, simplisimamente, sin necesidad de disecciones lógicas. Esto no obsta para que Dios conozca la verdad de los enunciables, formados a base de los pensamientos humanos, en los que están contenidas las proposiciones (c. 59).

El mismo Santo nos lo prueba claramente en la –Suma Teológica (1, q. 14, a. 14). Dice allí: –Por lo mismo que conoce las cosas materiales de modo inmaterial y las compuestas de modo simple, así conoce también los enunciables, no a la manera de proposiciones enunciables, es decir, que en su entendimiento no existe la labor de composición y división que requieren las composiciones, sino que, al conocer la esencia de cada ser, ve por simple inteligencia cuanto hay en él. Lo mismo que si nosotros, por él hecho de conocer lo que es el hombre, supiéramos todo lo que se puede decir de él.

Estudiado el objeto del conocimiento divino en general, en lo que atañe al medio y al conocimiento en si, pasa Santo Tomás a estudiar el objeto en si del conocimiento divino, esto es, la verdad divina...

Dios es la verdad (c. 60), Dios es la más pura verdad (c. 61) Dios es la primera y suma verdad (c. 62) y la verdad—dice Santo Tomás—es una perfección de la inteligencia o de la operación intelectual. Ahora bien, el entender de Dios es su propia substancia (c. 45), y, por otra parte, Dios es perfecto sin que le sobreañadamos —no se puede—imperfección alguna. luego si la verdad es una perfección y Dios tiene por derecho propio todas las perfecciones..., la substancia de Dios es la verdad...

Todo lo que Dios es lo es esencial y no participativamente. Dios está en posesión de la verdad (c. 59), luego la tiene esencialmente.

Dios es la más pura verdad (c. 61). La verdad es incompatible con la falsedad. Dios es la misma verdad (c. 60). Luego...

El entendimiento no se engaña cuando conoce el ser, la esencia... Ahora bien, todo conocimiento del entendimiento divino es a modo del entendimiento que conoce la esencia; la quididad (c. 58). Luego es imposible sorprender falsedad en el conocimiento divino. Dios es la primera y suprema verdad (c. 62). El ser y la verdad son convertibles, recíprocos. Dios es el primero y más perfecto ser; luego... Lo que se predica de uno esencialmente, le conviene o pertenece con toda propiedad. La verdad se predica de Dios esencialmente; luego su verdad es la primera y más perfecta.

Pasa ahora el Santo a estudiar el objeto del conocimiento divino considerado como tal, es decir, singularizado, con sus notas y propiedades... Es relativamente fácil admitir en un gobernante el conocimiento de todo cuanto ocurre, debe o puede ocurrir de más nota y aun conocer muchas cosas más, de menor cuantía, por el conocimiento que tiene de sus causas; pero a ningún gobernante le concederíamos un conocimiento total de todas las particularidades no ocurridas, o que están ocurriendo u ocurrirán» o que, debiendo o solamente pudiendo ocurrir, no ocurrirán, por un acontecimiento imprevisto. ¿Dios tiene Conocimiento perfecto de todo, ocurrido, ocurrente o que puede ocurrir? ¿Conoce lo que no es? Si. Después de lo dicho primeramente en esta introducción» huelgan estas preguntas... Dios lo hace todo o hace que no se haga; Dios lo ve todo en su esencia... Dios conoce todo. No han faltado filósofos que hayan hecho de Dios un conocedor de universales abstractos.

Siete son las razones en que se apoyan para negar a Dios este conocimiento (c. 63): a) la

materialidad del singular; b) la contingencia; e) la mutabilidad, inconsistencia; d) la voluntariedad que las causa, incognoscible, si no es para el sujeto; e) la infinidad de singulares; f) la poca valía de muchas cosas; g) la malicia o maldad, de la que no osaríamos hacer a Dios causa..., y Dios conoce cuanto conoce porque es su causa.

Sin amilanarse lo más mínimo ante tal cúmulo de fuentes de objeciones nuestro Santo dice (c. 64): 1) para excluir de Dios tal error y poner de manifiesto la perfección de la ciencia divina habremos de andar con cautela e inquirir con diligencia que se haya de decir sobre cada una de estas cuestiones; así, primeramente demostraremos que Dios conoce los singulares; 2) que conoce incluso lo que no existe en acto; 3) que conoce con conocimiento infalible los futuros contingentes 4) que conoce los movimientos de la voluntad; 5) lo infinito; 6) todo, por vil y despreciable que parezca; 7) él mal y toda clase de privaciones y defectos. No tenemos por qué detenernos en introducir al lector en algunos de los capítulos aquí apuntados, como es el que Dios conoce: a) los singulares; b) lo más vil y despreciable; c) los movimientos de la voluntad, toda vez que Dios es primer motor y causa de todo movimiento, incluso del primer acto de la voluntad. Otros capítulos por el contrario, han suscitado la discrepancia dentro del pensamiento católico, como, por ejemplo, los que tratan del conocimiento de los posibles, de los futuros contingentes y del mal. ¿Cómo conoce Dios esto?

Que Dios conozca los singulares, pues tal y cómo son los hizo, y que conozca los objetos infinitos, no encierra ninguna contradicción y está muy conforme con la omnisciencia divina, nacida al calor de su omnipotencia creadora; pero la dificultad y dificultad objetiva, es la que hay en afirmar que Dios conoce el mal y toda clase de privaciones, siendo así que son algo, si vale hablar de este modo, que no es, que no fue hecho por Dios. ¿Cómo Dios lo conoce en su esencia; causa de todo? ¿Cómo conoce Dios el mal y cuanto no tiene acto, si una cosa en tanto es cognoscible en cuanto está en acto? No menor es la dificultad que surge al tratar de lo contingente o de los futuros contingentes. ¿Cómo conoce Dios este futuro?... ¿Con conocimiento necesario? Entonces son futuros necesarios. ¿Con conocimiento libre? Luego serán futuros contingentes. Dios en tanto conoce en cuanto causa y causa en cuanto que voluntariamente se determina a ello. Por consiguiente, los futuros contingentes son causados por Dios y, por tanto, son efectos necesarios; luego no son contingentes; tanto la ciencia de Dios y su determinación a hacer o no hacer son unas con su esencia; luego son inmutables, necesarias. Luego, como causa necesariamente, sus efectos son necesarios, y su conocimiento también necesario. Aquí surge otra contradicción: lo posible o contingente es variable puede ser y no ser y Dios por otra parte lo causa y lo conoce necesariamente Así enfocada la cuestión, ofrece dificultades, que intentaremos solucionar.

Para evitar confusiones conviene tener en cuenta la distinción que se impone de que en Dios hay una ciencia de omnipresencia —Dios conoce y sabe todo porque todo lo ve desde la eternidad—. Esto está claro; y una ciencia causa de todo, y es aquí donde reside la dificultad mayor, y es a lo que vienen los capítulos 66, 67 y 71.

B) *De la voluntad de Dios:* a) *La voluntad divina.–* La segunda potencia de que está dotado todo ser espiritual es la voluntad, inclinación ciega hacia lo que el entendimiento presenta. De aquí que, estudiado el entendimiento divino en sus distintas facetas, venga el tratar de la voluntad divina. Santo Tomás dedica a este tratado diecisiete capitules (del 72 al 88). En primer lugar estudia la existencia (c. 72). Probada la existencia, estudia la esencia o naturaleza (c. 73); objetos: primario (c. 74), secundario (c. 75). Corolario: querer muchos seres no repugna a la simplicidad divina (c. 77). Por parte de1 objeto (c. 78). Si quiere lo particular, lo existente (c. 79). Estudiado el objeto primario y secundario de la voluntad divina, pasa Santo Tomás a estudiar cómo quiere Dios, ya sea el objeto primario, ya sea el secundario (c. 81). Si Dios quiere necesariamente el objeto secundario o lo creado (c. 82) sólo hipotéticamente (c. 83). Si quiere lo imposible (c. 84). Si impone necesidad a los seres queridos (c. 85); motivos del querer divino (c. 86). Si es causa del querer, o más bien su querer es causado y movido por los seres creados (c. 87). A continuación estudia la voluntad en su relación con el entendimiento: Dios es libre (c. 88).

Exposición filosófica de Santo Tomás.—1.° **Existencia**.—Prueba el Santo la existencia de la

voluntad en Dios no con razones generales, como pudiera hacerlo siguiendo, por ejemplo, la cuarta vía, –la de las perfecciones, discurriendo así: Dios es causa de todas las perfecciones de las criaturas; de éstas las hay dotadas de entendimiento y voluntad; luego Dios tiene entendimiento y voluntad.

También pudo ha hecho a la Inversa... Todo lo que hay en el efecto es necesario encontrarlo en la causa; pues nadie es causa de sí mismo. En algunos seres encontramos voluntad; luego ha de haberla en su causa, pues que no se la han dado los efectos a si mismo.

A la causa de todos los seres llamamos Dios; luego Dios tiene voluntad. No obstante, el Santo quiere probar la existencia de la voluntad divina por razones más propias, y así dice en el capitulo 72: del hecho de que Dios es inteligente síguese que tenga voluntad. Razón: como el bien entendido es el objeto propio de la voluntad, síguese que el bien entendido, en cuanto tal, sea querido. Ahora bien, lo entendido dice relación a inteligencia; luego quien entiende el bien, necesariamente en cuanto tal, ha de ser quien lo quiera. Dios entiende el bien, pues siendo el inteligente más perfecto (cc. 44 y 45), entiende el ser y su razón de bien; luego quiere el bien.

Varias otras razones da aquí el Santo, entre ellas una muy semejante a la que trae en la –Suma Teológica (1, q. 19, a. 1), y que suele ser muy usada. Es la de la forma de todo ser y su inclinación. La voluntad es la inclinación de entendimiento. Oigamos cómo la ha vertido ya al español el P. Muñíz en la introducción a dicha cuestión 19 (ed. B. A. C. 1947, p. 699): –A toda forma sigue siempre una inclinación, o apetito, o tendencia, en cuanto que el ser que la tiene tiende hacia ella cuando aun no la poseía, y descansa y se goza en ella una vez que actualmente la posee. Y es que todo ser ama su perfección, la cual le viene por la forma. A la forma natural sigue en todo ser una tendencia o inclinación que se llama apetito natural. Por idéntica razón, a la forma aprehendida por el conocimiento sensible como conveniente y perfectiva del ser, o disconveniente o contraria a él, sigue un movimiento de atracción o de repulsión que se llama apetito sensitivo. De igual modo, a la forma aprehendida por el entendimiento como conveniente o contraria a la persona inteligente, debe seguir un movimiento de afecto, de simpatía o de aversión, al cual llamamos apetito sensitivo o voluntad. Luego todo ser inteligente está necesariamente dotado de voluntad.

Si Dios en tanto quiere en cuanto entiende (c. 72), de la misma manera amará que entenderá. Dios entiende por su propia esencia (cc. 45 y 46) es su propia esencia; luego quiere por su esencia, y su querer es su propia esencia. Sólo hemos de seguir paso a paso el orden antes fijado al tratar del entendimiento divino, y tendremos una explicación de la voluntad divina.

2.° **Objeto de la voluntad divina**.—Según esto, tenemos que Dios, como ser inteligente, tiene voluntad; esta voluntad es su misma esencia. La esencia de Dios es la bondad infinita; pero aquí el objeto primario de la voluntad y del querer divinos es la bondad infinita. Así, en Dios se da el caso de que el amor se salve sin suponer una inclinación hacia algo fuera de él, algo por alcanzar. Más bien tiene el aspecto de gozo o deleite en el bien poseído, no el de amor en general o el de deseo de un bien futuro.

Santo Tomás prueba todo esto (c. 74) diciendo: el bien entendido es el objeto de la voluntad. Ahora bien, lo que principalmente Dios entiende es la esencia divina. Luego la esencia divina será sobre lo que gire principalmente la voluntad divina...

Lo apetecible se compara al apetito como un motor al móvil (c. 44), y así también lo querido a la voluntad, pues la voluntad pertenece al reino de potencias afectivas. Si la voluntad divina tuviera un objeto más principal que la esencia divina, seguiríase que este objeto seria superior a la divina voluntad, a quien moverla. Dios no sólo ama como objeto principal su propia esencia divina, sino que por ella y en ella ama todo cuanto ama fuera de ella (c. 75). Quien ama el fin, necesariamente ama todo lo que le conduce a dicho fin. Dios es el fin último de todos los seres. Luego del hecho de que se quiera a sí, síguese que quiera a todo lo que a él está dirigido u ordenado.

Hay un apotegma filosófico que reza: el bien es difusivo, tanto ontológica como filosóficamente considerado. Lo bueno es aquello a lo que nada le falta, o sea, lo perfecto. La perfección consiste en

ser y en obrar según su ser. De aquí que ser perfecto es aquel que es capaz de producir otro semejante a si. Pues bien, Dios es perfecto; por tanto, comunicable. Dios es bueno, suma bondad; por consiguiente, sumamente comunicable. De aquí la enorme y variada difusión de su bondad infinita en bondades analógicas y particulares, y, por ende, la necesidad de que Dios, que ama su esencia como objeto primario, como bondad suprema, ame también, por el amor que se tiene a sí mismo, a las demás bondades particulares, por ínfimas que las queramos suponer, pues de Dios vienen y hacia Dios están dirigidas como al fin (c. 75).

Da un paso más, y ya no sólo dice que Dios ama a todos y a cada uno de los seres por el amor que se tiene a sí, sino que los une en un mismo acto. Con un mismo acto ama Dios su esencia y todo cuanto ama fuera de ella (c. 76). Basándose en los principios asentados en el capítulo anterior, de que Dios quiere cuanto fuera de su esencia existe, porque esta esencia es el fin último de todo su querer, síguese que todo esto se efectúa mediante un solo acto, porque el fin, comparado con todo aquello que solamente se quiere por él, es como la razón formal al objeto. Ahora bien, toda potencia tiende con un mismo acto hacia el objeto y hacia la razón formal del objeto; por ejemplo, con un mismo golpe de vista vemos la luz y el color, visible en acto únicamente mediante la luz. Además, lo querido es a la voluntad como lo movido al motor. Si admitimos en Dios un acto de la voluntad con el que quiere lo que no es su esencia, distinto de aquel por el que la quiere, síguese que en Dios haya varios estímulos o motores, cosa que repugna metafísicamente a la simplicidad divina. Corolario que Santo Tomás expone en el capítulo 77 para continuar su estudio sobre el modo de querer.

Por lo que respecta al objeto, prueba que Dios no sólo quiere a todos los seres por viles que sean, universalmente considerados, esto es, en cuanto que quiere ser principio de todos los bienes que de él mismo dimanan, no, sino también en particular, uno por uno (c. 78).

Extrema más su posición y prueba que el amor de Dios llega también a lo no existente todavía (c. 79), pero que pronto o tarde existirá. Soslayando algunas dificultades, más aparentes que reales, el santo Doctor asienta y confirma su conclusión con varios razonamientos, de los que entresacamos el siguiente: –Contestemos, pues, que, puesto que el bien aprehendido mueve a la voluntad, el acto mismo de la voluntad ha de seguir a la condición de la aprehensión, de la misma manera que los movimientos de los seres movidos siguen a las condiciones del moviente causa del movimiento.

Pero la relación del sujeto que aprehende con el objeto aprehendido es consiguiente a la aprehensión misma, pues por la acción de aprehenderlo es como el sujeto se relaciona con el objeto. Y el sujeto aprehendente no capta el objeto sólo como existente en él, sino como existente en su misma naturaleza; pues no sólo sabemos que conocemos una cosa, que es precisamente existir en el entendimiento, sino también que ella existe, existió o existirá en su propia naturaleza. Y aunque en este momento la cosa no existe sino en el entendimiento, la relación consiguiente a la aprehensión se establece con ella, no como existe en el cognoscente, sino como es la propia naturaleza, captada por el sujeto.

Por lo tanto, hay una relación entre la voluntad divina y la cosa que no existe actualmente, en cuanto ella existe en su naturaleza propia por algún tiempo, y no sólo en cuanto existe en Dios, que la conoce. Quiere, pues, Dios, que lo que ahora no existe exista en algún tiempo, y no lo quiere solamente en cuanto lo conoce.

b) *Propiedades de la voluntad:* 1) *Necesidad de la divina voluntad*.— Prosiguiendo su labor lógicamente, nuestro Santo se propone la doble cuestión de la necesidad de querer que Dios tiene y de la causalidad de su voluntad (c. 86). En cuanto a lo primero, distingue entre necesidad absoluta e hipotética (c. 83). La absoluta la considera por el respecto que dice a Dios como primer objeto querido (c. 80). Razón: 1) –todo ser quiere necesariamente su último fin. El hombre, por ejemplo, quiere necesariamente su bienaventuranza; no puede querer su mal, quiere ser y no puede querer no ser. Pero de ninguna manera se ha de sostener que Dios quiera todos los demás seres con necesidad absoluta (c. 81), porque 2) –la voluntad no se inclina necesariamente a lo ordenado al fin si es posible conseguirlo sin ello. Un médico, por ejemplo, supuesta su voluntad de curar, no tiene

necesidad de administrar al enfermo los medicamentos sin los cuales puede sanar. Como quiera, pues, que la bondad divina puede existir sin las criaturas, es más, ningún acrecentamiento le viene de ellas, no tiene necesidad de quererlas por e1 hecho de querer su bondad. Aun cuando surjan aparentes inconvenientes de no querer Dios necesariamente lo que está fuera de él, como sería un inconveniente suponer potencialidad y variabilidad en Dios al poder querer y no querer, y el negar necesidad a lo que le es natural, como es querer lo que causa o el verse determinado a querer esto o aquello por una razón extrínseca a él, toda vez que El no quiere necesaria, sino indiferentemente.

Dios, todo cuanto quiere fuera de él, lo quiere hipotéticamente (c. 83). Como bien, dice el P. Muñiz (–Suma Teológica, intr., q. 19, p. 1, ed. B. A. C., 1947, p. 700), –Dios no puede amar las cosas sino como medios. Un medio se ama necesaria o libremente, según qua sea necesario o sólo conveniente para el logro del fin por razón del cual se ama.

Como decía el Angélico poco ha, los medios no se quieren necesariamente si no son imprescindibles para alcanzar el fin. La divina bondad no necesita de medios para ser querida; luego Dios muy bien puede llegar a su fin último, que es el amor de su propia esencia, saltándose todos los medios. –De dos maneras se puede llamar necesaria alguna cosa: con necesidad absoluta o con necesidad hipotética o por suposición. La necesidad absoluta de algo se deduce de la relación que hay entre sus términos, bien porque el predicado entra en la definición del sujeto, y por esto es necesario que el hombre sea animal, o porque el sujeto forma parte del concepto del predicado, y así es necesario que un número cualquiera sea par o impar. Pero el hecho, por ejemplo, de que Sócrates esté sentado no tiene esta clase de necesidad, y, por tanto, no es absolutamente necesario, si bien puede llamarse necesario hipotético o por suposición, pues, suponiendo que se siente, es necesario que esté sentado mientras lo está (1, q. 19, a. 3; cf. –De veritate, q. 23, a. 4 ad 1).

Esta última necesidad es la que Santo Tomás concede a las criaturas con respecto a la voluntad divina. Así nos lo prueban las siguientes razones, entresacadas del capítulo 83: –Se ha demostrado ya que la voluntad divina es inmutable, y en todo inmutable. Una vez hay algo, no puede después no haberlo, pues decimos que algo se mueve cuando se encuentra de distinta manera ahora y antes. Si, pues, la voluntad divina es inmutable, admitido que quiere algo, ella ha de quererlo con necesidad hipotética.

–Todo lo eterno es necesario. Y es eterno el acto de querer Dios que exista aquel efecto, pues su querer, como su ser, es medido por la eternidad. Es, pues, necesario; pero no absolutamente, porque la voluntad de Dios no tiene relación necesaria con tal objeto. Luego es necesaria con necesidad hipotética.

De lo dicho se desprenden dos corolarios: 1) Dios no quiere lo que de suyo es imposible (c. 84); 2) la voluntad divina ni quita la contingencia de los seres ni les impone la necesidad absoluta (c. 85). Vayamos por partes: lo imposible de suyo es lo incompatible, verbigracia, el que el hombre sea animal irracional, de donde se seguiría que lo racional era irracional, cualidades que son contrarias.

Dios quiere que algunos seres sean contingentes.

Asentada la libertad del querer divino, Santo Tomás pasa a estudiar su causa, ya por parte del objeto querido (c. 86), ya por parte del sujeto o voluntad (c. 87).

2) *La voluntad divina*.—En cuanto a lo primero, dice que, efectivamente, la voluntad divina tiene su razón de ser o su motivo, o sea, tiene su fin, que es su propia bondad, en gracia a la cual Dios quiere todo cuanto quiere, puesto que son medios que conducen a dicho fin. Oigamos la razón que nos da de por qué quiere y cómo quiere Dios al hombre, al mundo, razón que debieron haber tenido en cuenta cuantos cosmólogos optimistas que, al amparo del argumento de razón suficiente, limitaron el poder divino a la perfección del mundo actual, sin concederle ni lo que concederíamos a un poeta de pobre imaginación, es decir, el idear un mundo mejor.

–Podemos ir señalando razones a la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razón para que sea hombre; quiere que el hombre exista para complemento del universo. Y quiere el bien del

universo por ser conforme a su bondad.

–Pero esta triple razón no procede según una misma relación. La bondad divina ni depende de la perfección del universo ni le viene de ella acrecentamiento alguno. En cambio, la perfección del universo, aunque depende necesariamente de algunos bienes particulares, que son parte esencial del universo, no depende necesariamente de otros que no por eso dejan de acrecentar algo su bondad y belleza. Tales son, por ejemplo, los seres que existen solamente para ayuda y ornato de las otras partes del universo. Pero el bien particular depende necesariamente de lo que es absolutamente indispensable para su existencia, aunque tenga algo que sirve para su mejoramiento. Por lo tanto, la razón que determina a la voluntad divina, unas veces es cierta conveniencia; otras, una utilidad, y otras, una necesidad hipotética; pero con una necesidad absoluta sólo se quiere a sí mismo.

Puestos a admitir una razón, un motivo, un porqué de la voluntad divina, no podemos afirmar que este motivo, razón o causa sea algo ajeno a Dios. La causa motora del querer es el fin. El fin de la voluntad divina es la divina bondad; luego la bondad es para Dios la causa de querer y su querer mismo. Todo lo demás está teológicamente subordinado. Todo es querido por uno, y en este uno es querido todo. Dios con un solo acto quiere su bondad y todo cuanto por ella y en ella quiere.

De estos principios saca Santo Tomás la conclusión de que es insostenible la postura, que él apellida de error, de quienes dice que todo depende en absoluto de la simple voluntad de Dios, sin tener en cuenta su sabiduría ordenadora y subordinadora. Esto es así porque Dios lo quiso.., efectivamente, pero quiso que fuera así porque así y no de otra manera lo dispuso su divina sabiduría, de la que dice el salmo 103, v. 24: –Todo lo hiciste con sabiduría; y en otro lugar: –Dios difundió su sabiduría sobre todas sus obras (Eccl. 1, 10).

Ya quedó esto apuntado al tratar de la ciencia de Dios como creadora de todo por medio del acto del imperio, donde se conjugan entendimiento y voluntad.

Coro1ario.—Dios es libre (c. 88).

Hasta aquí venía el Santo probando negativamente la existencia del libre albedrío en Dios; es decir, nos venia probando que Dios no obra o hace nada obligado. Ahora nos lo va a demostrar positiva y directamente. Este capitulo, pues, viene a ser la conclusión legitima de los dos anteriores.

Haremos caso omiso de las distinciones entre libertad cuanto al ejercicio y libertad cuanto a la especificación. Tampoco pararemos mientes en las disquisiciones metafísicas de Cayetano y de Suárez.

Santo Tomás traspone todas las discusiones con el silencio para probar llanamente que Dios es libre.

Empieza diciendo que Dios no ama con necesidad lo que está fuera de él...; luego es libre; de donde podemos, sin mucho esfuerzo, deducir que Dios no es libre respecto a su propia bondad, pues que la ama necesariamente. En efecto, la voluntad, como potencia apetitiva, no es libre respecto a lo que necesariamente quiere. Lo contrario supone contradicción. Pero es libre respecto a lo no necesario para conseguir su fin. Dios puede conseguirse a sí mismo sin necesidad de salir a las criaturas; luego no las quiere necesariamente; es Libre de quererlas o dejar de quererlas. Esto, claro está, ha blando con lenguaje vulgar y corriente, ya que en Dios no hay sino un acto por el que quiere o no quiere. Dios–añade–tiende a las cosas a que no está determinada su naturaleza, en cierto modo siguiendo su entendimiento (cf. c. 82), pues a toda forma sigue su inclinación. Aquélla es aprehendida por el entendimiento; por tanto, sigue el apetito o voluntad. Tender hacia un bien no exigido por propia naturaleza racionalmente y no por fuerzas de la misma naturaleza, es lo que llamamos en el hombre la posesión del libre albedrío; luego igualmente en Dios. La voluntad reza con el fin. La elección, con los medios que conducen al fin. El fin de Dios es su bondad; lo demás son medios; luego Dios quiere su bondad y elige sus medios. La elección por propia definición implica libre albedrío.

Ser libre equivale a ser señor de sus actos. ¿Quién más dueño de sus actos que el primer motor

inmóvil? ¿Quién pudo nunca moverlo y dirigirlo hacia algo? De aquí que pueda columbrarse cómo desde cualquiera de las cinco vías tomistas puede probarse la libertad divina. De hecho, el Santo da fin a su capítulo 88 diciendo que de la misma definición nominal se desprende la existencia de la libertad en Dios. Dice: según el Filósofo trae en el principio de la –Metafísica (c. 11, 9), libre es lo que es causa de lo suyo o de sí, y esto a nadie puede convenir mejor que a la causa primera, que es Dios; así vimos que lo probaba en el capítulo 13, dedicando todo él a las pruebas directas de la existencia de Dios.

c) **Las pasiones y virtudes divinas**

Anteriormente, al tratar los atributos divinos, distinguíamos las perfecciones humanas, atribuibles a Dios, en absolutamente simples, simples y mixtas y probamos de qué manera se le podían atribuir unas y otras. No teníamos inconveniente en atribuirle el tener las primeras formalmente, al paso que las otras o no las tenía o sólo era virtualmente.

Este es el caso que nuevamente surge ante nuestra consideración provocado por Santo Tomás en los capítulos 89, 91.

Dios, ¿tiene pasiones? El nombre pasión tiene varios sentidos muy distintos. El que aquí hace al caso diremos que es, traduciendo la definición escolástica, el acto del apetito sensitivo que busca el bien sensible o rehuye el mal, dirigido por la fantasía o imaginación, y que se efectúa con cierta inmutación corporal.

Con la sola definición ante la vista, comprendemos que en Dios no puede haber pasiones en cuanto tales, pues de suyo supone imperfección, como Santo Tomás expone en el capítulo 89. No obstante, en el capitulo 90 dice que en Dios hay deleite y gozo, y en el 91, que Dios tiene amor, cosa que en un principio puede parecer una incongruencia, dado que son pasiones; pero nuestro Santo, que en el capítulo 89 expone las razones de por qué las pasiones, como género, y algunas, incluso, por razón de su especie, no convienen a Dios, expone también los argumentos en que se apoya para atribuirle amor, gozo y deleite.

Por lo que atañe a estos dos nos dice: –Hay pasiones que, aun cuando no convengan a Dios por razón de su género, no dicen incompatibilidad ninguna a la perfección divina por razón de su especie. Esto es lo que ocurre con el gozo y el deleite. Gozo es la complacencia del bien que se posee en acto. Por tanto, ni bajo la razón de objeto—el bien—ni bajo la razón de modo—tenido en acto—puede tenerse ninguna dificultad para no atribuírselo a Dios. Esto valga también para el deleite, cuya diferencia del gozo estriba en que aquél versa sobre el bien conjunto, unido realmente, mientras que el gozo, prescindiendo de la conjunción real, solamente supone el descanso de la voluntad en el objeto querido.

Igualmente puede probarse que en Dios hay amor (c. 91), es decir, no en lo que tiene de género, de pasión, sino en su especie, en cuanto voluntad del bien.

Santo Tomás nos dice en la 1-2 (q. 26, a. 3) que el amor es algo más amplio que la amistad y que la caridad. Estos son una especie de amor, y no al revés. De aquí que podamos distinguir en Dios el amor a todo ser, como bien en abstracto, prescindiendo de si es presente o futuro. Dios ama con este amor cuanto existe, no a sí con el de caridad, que implica, entre otras cosas, correspondencia, donación mutua... Un hombre en pecado no puede ser objeto, o mejor, sujeto de caridad; no obstante, lo es del amor divino. Cuanto existe, en tanto existe en cuanto que Dios le ama. Nuestro amor humano depende del ser amado. Por el contrario el objeto amado depende de la voluntad de Dios. Esta causa la bondad de los seres, y la bondad de los seres estimula nuestra voluntad, nuestro amor.

En este capítulo 91 hace Santo Tomás una revisión de lo asentado en los capítulos 74 y 75, de que Dios se ama a si mismo como objeto primario y a los demás seres en sí y por sí..., y al parecer se contradice, pues que aquí dice que amar es querer la cosa por lo que ella es, no por lo que de ella podemos aprovechar para un bien personal, ulterior, pues a esto se le llama amor accidental, ya útil,

ya deleitable... Dios ama las cosas por sí y en sí, frase que ha dado pie al llamado egoísmo trascendental de Dios, Todo está en saber qué queremos decir con la palabra egoísmo. Es natural que no podemos atribuirlo a Dios con el sentido peyorativo vulgar. Dios no quiere las cosas porque algo puede aprovechar de ellas. ¿Qué podrán ofrecer a Dios que El mismo no les haya dado? Ahora bien, Dios ama las cosas en si y por sí, y cuántas gracias deben dar porque así es! ¿ Qué sería de un ser si Dios no lo quisiera de ese modo? Pues que no existiría, ya que es metafísicamente imposible que Dios obre de otra manera. Sería obrar contra toda lógica poner medios sin ponerles fin adecuado... Dios es un agente infinito, una voluntad infinita; nada puede satisfacerle sino lo infinito, él mismo, y Dios no puede dejar de poner como fin de todo su propia bondad, y si crea, es en orden a esa bondad y por esa bondad...

Virtudes divinas.—Hemos de distinguir entre virtudes perfectas absolutamente y perfectas sólo relativamente.

Al exponer la existencia de atributos en Dios, vimos de qué manera sé predicaban de Dios las perfecciones absolutamente simples, las simples y las mixtas. Pues bien, la virtud, considerada genéricamente, es un hábito; por consiguiente, una cualidad arraigada en su sujeto, a quien da fortaleza y prontitud para obrar.

Toda cualidad es un accidente. En Dios no cabe accidente de ningún género (c. 23). Por consiguiente, la virtud así entendida no puede existir en El.

Es más, aun cuando, hecha omisión de este argumento, afirmásemos la existencia de virtudes en Dios, habríamos de tener en cuenta el grado de imperfección de estas virtudes. De éstas las hay que suponen, por propia definición, inferioridad, subordinación; verbi-gracia, obediencia, observancia, religión, temor, etc. Estas no pueden convenir a Dios. Otras no suponen imperfección sino por el sujeto en que están, de manera que, despojadas de los moldes humanos que las coartan y deforman, pueden muy bien ser atribuidas a Dios.

Veamos cómo Santo Tomás atribuye a Dios las virtudes (c. 92).

Dios es la perfección y bondad suma, por lo que encierra en sí todas las perfecciones. De la misma manera comprende todas las bondades.

La virtud es un hábito que hace bueno al sujeto y buenas sus obras. Si hace esto, es porque ya lo es él; y si la virtud es buena, es un bien, Dios tiene las virtudes; ahora bien, las virtudes no pueden estar en Dios a modo de hábito, pues es simple (cc. 18 al 38).

Finalmente, nos prueba cómo en Dios no puede haber virtudes activa que perfeccionen la propia. vida del sujeto, pues versan sobre el uso de bienes corporales, apetitos sensibles, pasiones.

Dios tiene unas virtudes formalmente, otras eminentemente. Puede hacer los efectos que haría si las tuviera... La Sagrada Escritura atribuye a veces a Dios virtudes de suyo imperfectas; esto, claro, en un sentido metafórico; v. gr., 1 Reg. 2, 2: –No hay nadie tan fuerte como nuestro Dios. Sof. 2, 3: –Buscad a Yavé los humildes de la tierra, cumplid su ley..., buscad la mansedumbre.

En el capítulo 93 enseña las virtudes morales activas que podrían engendrar alguna duda y prueba cuáles pueden atribuirse a Dios.

Y, finalmente, en el capítulo 94 expone la existencia en Dios de las virtudes contemplativas, ordenadas a la pura contemplación de la verdad, no a la acción extrínseca. En éstas no puede surgir cuestión.

Trata en primer lugar de la sabiduría, conocimiento de las ultimas causas. Dios se conoce a sí mismo principalísimamente, y en sí y por si conoce todo lo demás. Dios es la causa primera en el ser, pero la última en el ser conocido; luego Dios es sapientísimo.

Dios posee ciencia altísima. Ciencia es el conocimiento de un efecto por su propia causa, es decir, conocer el orden entre el efecto y causa. Dios conoce el orden de todas las causas y de todos los efectos (c. 64). Es un primer motor inteligente y sabe a qué obedece todo orden o toda variación. La

ciencia de Dios no es como la nuestra, tenida por raciocinio. Dios tiene entendimiento, o sea, conoce inmaterialmente sin discurso cuanto existe (c. 57).

De estas verdades filosóficas últimamente expuestas, es decir, del hecho de que toda operación de Dios sea virtuosa y que, como en Dios ser y obrar se identifican, la virtud de Dios sea su esencia, síguese que Dios no puede querer el mal ni odiar nada ni a nadie, corolarios que Santo Tomás se encarga de deducir y exponer en los capítulos 95 y 96, respectivamente.

Dice en el 95: Dios no puede querer el mal: 1) porque todas sus operaciones nacen de virtud, y su virtud es su esencia, pues aun cuando la virtud divina se distinga de su esencia con distinción de razón, realmente sen idénticas, de modo que no puede producirse una operación de la esencia divina sin que sea virtuosa. Dios no puede querer el mal ni puede hacerlo por deficiencia de su principio activo.

La bondad siempre tiende al bien, y al mal únicamente por error. En Dios no cabe error (c. 61); luego...

Idénticas razones pueden esgrimirse en pro del capítulo 96.

Estos dos corolarios han dado pie a una cuestión, si queremos doble, devotísima y aun hoy sin solución definitiva entre los tediosos escolásticos. Si Dios no quiere el mal, se entiende el moral, el metafísico no existe, y el físico lo es muy relativamente, ¿por qué existe el pecado? ¿A qué obedece el pecado?

Si Dios no odia nada ni a nadie, ¿como se explica la predestinación y la reprobación eternas?

Dios no quiere el mal moral de culpa; el de pena y el físico los quiere indirectamente. Dios puede querer un bien físico o moral que exige y lleva consigo la destrucción de otro físico, pero menor, por una razón u otra.

2.° RESULTADO DE LAS OPERACIONES DIVINAS: VIDA DE DIOS

a) **De la vida en sí**.— Finalmente, y a modo de epilogo, Santo Tomás nos ofrece un corto tratadito de a vida de Dios.

Después de lo que antecede es necesario que Dios tenga vida pues acabamos de hablar de la inteligencia y de la voluntad divina y el entender y el querer no pueden predicarse sino del ser viviente.

Trata en primer lugar de la vida en sí, y a partir del capítulo 100, de la especie de vida. Tocante a lo primero estudia: a) su existencia (c. 97); b) su esencia (c. 98); e) su duración (c. 99); cuanto a lo segundo, estudia: a) la existencia de la vida bienaventurada de Dios (c. 100); b) su esencia (c. 101); c) y, por último, comparándola con las otras vidas, la encuentra muy por encima de todas ellas (c. 102).

b) **Existencia**.—Dios es viviente (c. 97).

Llámase vida al movimiento con que el ser vivo se mueve a si mismo; todo otro ser es movido por causas extrañas a él. Ahora bien, ¿a quién mejor que a Dios le compete la vida, si es el primer motor inmóvil (c. 13), o sea, que no reconoce im ninguno y que a su vez es la causa de todo movimiento?

Además, Dios tiene en si todas las perfecciones (c. 28). La vida es una perfección—de hecho los vivientes tienen la hegemonía sobre los no vivientes—. Por consiguiente, Dios es viviente.

e) **Esencia**.—Dios es su vida (c. 98).

Nunca más cierto aquel principio del Estagirita (II –De anima, c. 4, n. 4: Bk. 415 b 13) de que, para los vivientes, vivir es ser. En Dios su vida es su ser. El nombre de vida, dice Santo Tomás (1, q. 18, a. 11) se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se muevan a si mismas. Pero no fue impuesto para significar esto, sino para significar la substancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente o de algún modo impulsarse a la operación, y, por

tanto, vivir no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y vida significa esto mismo en abstracto, como carrera es el mismo correr en abstracto.

d) **Duración**.—Del hecho de que la vida divina sea su mismo ser, síguese que sea sempiterna (c. 99). Nadie deja de vivir sino por la separación de la vida. Y nadie puede separarse a sí de sí mismo sino mediante otro agente exterior que divide. Dios, por tanto, no dejará de vivir, porque El mismo es su vida, y El es indivisible, es simple. De aquí se sigue la mutua causalidad metafísica de los distintos atributos divinos. Como todos son uno con la divina simplicidad, todos son mutuamente concausados: Dios es inteligente, luego viviente; es viviente, luego inteligente, etc.

e) **Perfección de la vida**.—1) *Existencia.*—Un poco más, y el Angélico nos explica lo único que queda por concluir de todo lo asentado. Dios vive y es bienaventurado (c. 100).

Bienaventuranza es el estado perfecto con la concurrencia de todos los bienes posibles. Es lo ultimo que una naturaleza puede desear tener de modo estable y duradero. Daremos de lado a las distinciones escolásticas entre beatitud formal y esencial y en qué acto consista la beatitud. Bástenos saber que el bien propio y acabado de la criatura intelectual es la bienaventuranza. Discurriendo analógicamente, vemos que Dios es un ser inteligente; luego su verdadero y último bien ha de ser la bienaventuranza. Quien no tenga la bienaventuranza, tiende a ella, se mueve hacia ella. Dios, como inteligente, tiene su bienaventuranza, y como inmóvil, prueba que ya goza de esa bienaventuranza.

Lo más deseado por toda naturaleza intelectual es lo que en ella es más perfecto, esto es, la bienaventuranza; lo más perfecto es la operación perfectísima, pues la potencia y el hábito se perfeccionan por la operación, y por eso dice Aristóteles que la bienaventuranza es operación perfecta (X –Ethic,, 7, 1). Ahora bien, la perfección de la operación depende de cuatro cosas: a) de su género, que sea inmanente en el sujeto; b) del principio de operación: que sea la potencia más excelente; c) del objeto de la operación: entender lo inteligible más puro; y d) de la forma de la operación: que obre perfecta, fácil, firme y deleitablemente. Ni que decir tiene que estas condiciones preexigidas por el Angélico para que se dé la bienaventuranza se dan en la operación divina, pues es inteligente, y su entendimiento la más pura de las virtudes; su objeto él mismo, el más perfecto de los inteligibles, y se entiende fácil, perfecta y deleitablemente.

2) *Ciencia*. De estas conclusiones se desprende que Dios sea su misma bienaventuranza (c. 101), ya que, como acabamos de decir, su bienaventuranza es su operación intelectual, y en el capítulo 74 decía nuestro Santo que el entender de Dios era su substancia; luego la substancia divina es la bienaventuranza igualmente divina.

Es más, decíamos, definiendo la bienaventuranza, que era el fin último, aquello más allá de lo cual nada desea la naturaleza intelectual, según sus potencias u operaciones más perfectas. La operación más perfecta de Dios es su entender divino, y éste sólo descansa en el conocimiento que tiene de su propia substancia objeto primario y esencial de su entendimiento (c. 48); luego su esencia es su bienaventuranza.

3) *La bienaventuranza divina excede a toda otra*. Ahora en su capítulo último nos presenta la divina bienaventuranza como más excelente que la bienaventuranza de cualquier otro ser dotado de inteligencia (c. 102).

Esta excelencia podríamos deducirla fácilmente examinando por separado las cuatro condiciones indispensables para ser bienaventurado. Veríamos que Dios por su bienaventuranza las llenaba todas ellas del modo más eminente. Pero Santo Tomás prefiere demostrárnoslo por principios generales.

Dice: Cuanto más cerca está uno de la bienaventuranza, más bienaventurado es... Dios es la bienaventuranza, luego ¿quién más cerca de Dios que él mismo?

Como quiera que el deleite proviene del amor (c. 91), a más amor mayor deleite. Todo ser, por lo general, se ama más a sí mismo que a los demás, y más a sus allegados que a los extraños; por tanto,

Dios más se goza en su bienaventuranza, que es El mismo, que otros bienaventurados en la suya, que no es lo que ellos son.

A Dios, singularmente bienaventurado, sean dados el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

FR. JESÚS AZAGRA, O. P.

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO I

El deber del sabio

MI BACA DICE LA VERDAD, PUES ABORREZCO LOS LABIOS IMPÍOS (Prov. 8, 7).

El uso corriente que, según cree el Filósofo, ha de seguirse al denominar las cosas, ha querido que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien. De aquí que, entre otras cualidades que los hombres conciben en el sabio, señala el Filósofo –que le es propio el ordenar. Más la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin; porque en tanto una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien propio de cada ser. De donde vemos que en las artes, una, a la que atañe el fin, es como la reina y gobernadora de las demás: tal cual la medicina impera y ordena a la farmacia, porque la salud, acerca de la cual versa la medicina, es el fin de todas las drogas confeccionadas en farmacia. Y lo mismo sucede con el arte de gobernar respecto de la arquitectura naval, y con el militar respecto de la caballería, y de todas las otras armas. Las artes que son como –principales y que imperan a las otras se llaman –arquitectónicas. Por esto sus artífices, llamados arquitectos, reclaman el nombre de sabios. Mas como dichos artífices se ocupan de los fines de ciertas cosas particulares y no llegan al fin universal de todo ser, se llaman sabios en esta o en otra cosa. En este sentido se dice en la primera Epístola a los de Corinto: –Como sabio arquitecto puse los cimientos. En cambio, se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin universal, principio también de todos los seres. Y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar –las causas más altas.

Mas el fin de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo, como más adelante se dirá, es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, al bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio. Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: –Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Y el Filósofo determina que la primera filosofía es –la ciencia de la verdad, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto al ser.

A ella pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y echa fuera a la enfermedad. Luego así como propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades, así también lo es luchar contra el error. Por boca, pues, de la Sabiduría se señala convenientemente, en las palabras propuestas, el doble deber del sabio: exponer la verdad divina, meditada, verdad por antonomasia, que alcanza cuando dice: –Mi boca. dice la verdad, y atacar el error contrario, al decir: –Pues aborrezco los labios impíos. En estas últimas palabras quiere mostrar el error contra la verdad divina, que es contra la religión, llamada también –piedad, de donde a su contrario le viene el nombre de –impiedad.

CAPÍTULO II

Lo que el autor intenta en esta obra

El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto realmente, porque el hombre posee ya alguna parte de la verdadera bienaventuranza, en la medida con que se entrega al estudio de la sabiduría. Por eso dice el Sabio: –Dichoso el hombre que medita la sabiduría. Más sublime, porque principalmente por él el hombre se asemeja a Dios, que –todo lo hizo sabiamente, y porque la semejanza es causa de amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad, y así se dice de ella que es –para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen participe de la amistad divina. Más útil, porque la sabiduría es camino para llegar a la inmortalidad: –El deseo de la sabiduría conduce a reinar por siempre. Y más alegre, finalmente, –porque no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo.

Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos la intención de manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de San Hilario, –yo considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El.

Es difícil, por otra parte, proceder en particular contra cada uno de los errores, por dos razones: en primer lugar, las afirmaciones sacrílegas de los que erraron no nos son detalladamente conocidas de modo que podamos sacar razones de sus mismas palabras para su refutación. Los doctores antiguos usaron este método para refutar los errores de les gentiles. Porque, siendo ellos gentiles o, al menos, conviviendo con ellos y conociendo con precisión su doctrina, podían tener noticia exacta de sus opiniones. En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Hemos de recurrir, pues, a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando no tenga mucha fuerza en las cosas divinas.

En consecuencia, a la vez que investigamos una determinada verdad, expondremos los errores que con ella se pueden rebatir, y cómo la verdad racional concuerda con la fe cristiana.

CAPITULO III

Si ha un modo posible de manifestar la verdad divina

No es único el modo de manifestar las diferentes clases de verdades. Dice el Filósofo, y Boecio insinúa, que –es propio del hombre ordenado intentar apoderarse de la verdad solamente en la medida que se lo permite la naturaleza de la cosa. Primeramente, pues, debemos señalar cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

Sobre lo que creemos de Dios hay una doble verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.

Es evidentísima, por otra parte, la existencia de verdades divinas que sobrepasan absolutamente la capacidad de la razón humana. Como el principio del conocimiento de una cosa determinada es la captación de su substancia, pues la –esencia, dice el Filósofo, es el principio de demostración, el modo con que sea entendida la substancia de un ser será también el modo de todo lo que conozcamos de él. Si, pues, el entendimiento humano se apodera de la substancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Mas esto no se realiza con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar

naturalmente hasta su substancia, ya que el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido tiene imposibilidad de ser aprehendido por el entendimiento humano, sino en tanto es deducido de lo sensible. Mas los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la substancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay, en consecuencia, verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad.

La graduación de entendimientos muestra fácilmente esta misma doctrina. Entre dos personas, una de las cuales penetra más íntimamente que la otra en la verdad de un ser, aquella cuyo entendimiento es más intenso capta facetas que la otra no puede aprehender: así sucede con el rústico, que de ninguna manera puede conocer los argumentos sutiles de la filosofía. Ahora bien, dista más el entendimiento angélico del entendimiento humano que el entendimiento de un óptimo filósofo del entendimiento del ignorante más rudo, porque la distancia de éstos se encuentra siempre dentro de los límites de la especie humana, sobre la cual está el entendimiento angélico. Ciertamente, el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; su propia substancia, por la cual el ángel viene naturalmente al conocimiento de Dios, es más digna que las cosas sensibles, y aún más que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento de Dios. Y mucho más que el angélico al entendimiento humano sobrepasa el entendimiento divino al angélico. La capacidad del entendimiento divino es adecuada a su propia substancia.

Conoce perfectamente qué es y todo lo que tiene de inteligible. En cambio, el entendimiento angélico no conoce naturalmente lo que Dios es, porque la misma substancia angélica, camino que a El conduce, es un efecto inadecuado a la virtualidad de la causa. Naturalmente, pues, el ángel no puede conocer todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que el ángel con su virtud natural. Mucho más necio seria el hombre si conociese como falso lo que, por ministerio de los ángeles, le ha sido revelado, con excusa de que racionalmente no puede llegar a ello, que el ignorante juzgando falsas las proposiciones de un filósofo por no poder comprenderlas.

Todavía aparece también esta verdad en las deficiencias que experimentamos a diario al conocer las cosas. Ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles, y las más de las veces no podemos hallar perfectamente las razones de las que aprehendemos con el sentido. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la substancia perfectísima de Dios.

La afirmación del Filósofo está de acuerdo con lo expuesto, cuando asegura que –nuestro entendimiento se halla con relación a los primeros principios de los seres, que son clarísimos en la naturaleza, como el ojo de la lechuza respecto del sol.

Y la Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad. En el libro de Job se dice: –¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Y más adelante: –Mira: es Dios tan grande, que no le conocemos. Y en San Pablo: –Al presente, nuestro conocimiento es imperfectismo

Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón humana no pueda descubrirlo, como hicieron los maniqueos y mucho infieles.

CAPÍTULO IV

Propónese convenientemente a los hombres, para ser creída, la verdad divina, accesible a la razón natural

Existiendo, pues, dos clases de verdades divinas, una de las cuales puede alcanzar con su esfuerzo la razón y otra que sobrepasa toda su capacidad, ambas se proponen convenientemente al hombre para ser creídas por inspiración divina. Mas nos ocuparemos en primer lugar de las verdades que son accesibles a la razón, no sea que alguien crea inútil el proponer por inspiración sobrenatural lo

que la razón puede alcanzar.

Si se abandonase a esfuerzo de la sola razón el descubrimiento de estas verdades, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas: algunos por la mala complexión fisiológica, que les indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano, que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano otras cosas, para apoderarse de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía. Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad.

El segundo inconveniente es que los que llegan a apoderarse de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que, por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para apoderarse racionalmente de ella si no después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber de antemano, como se dijo, y, además, porque en el tiempo de la juventud el alma, –que se hace prudente y sabia en la quietud, como se dice en el VII de los –Físicos, está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad. La humanidad, por consiguiente, permanecería inmersa en medio de grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional, ya que el conocimiento de Dios, que haga a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo verificarían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo.

El tercer inconveniente es que, por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de Espíritus, las más de las veces el error se mezcla en la investigación racional, y, por tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. Por otra parte, entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón probable o sofística, reputada como verdadera demostración. Por esto fue necesario presentar a los hombres, por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda o error.

En este sentido se afirma en la Epístola a los de Efeso: –Os digo, pues, y os exhorto en al Señor a que no viváis como los gentiles, en la vacuidad de sus pensamientos, obscurecida la razón. Y en Isaías: –Todos tus hijos serán adoctrinados por el Señor.

CAPÍTULO V

Las verdades que la razón no puede investigar proponedse convenientemente a los hombres por la fe para que las crean

Creen alguno que no debe ser propuesto al hombre como de fe lo que la razón es incapaz de comprender, porque la divina sabiduría provee a cada uno según su naturaleza. Hemos de probar por ello que también es necesaria al hombre la donación por vía de fe de las verdades que superan la razón. En efecto, nadie tiende a algo por un deseo o inclinación sin que le sea de antemano

conocido. Y porque los hombres están ordenados por la Providencia divina a un bien más alto que el que la limitación humana puede gozar en esta vida –como estudiaremos más adelante–, es necesario presentar al alma un bien superior, que trascienda las posibilidades actuales de la razón, para que aprenda a desear y diligentemente tender a lo que está totalmente sobre la presente vida. Y esto pertenece únicamente a la religión cristiana, que nos ofrece especialmente los bienes espirituales y eternos; por eso en ella se proponen verdades que superan a la investigación racional. La ley antigua, en cambio, que prometía bienes temporales, expuso muy pocas verdades no accesibles a la razón natural. En este sentido, se esforzaron por conducir a los hombres de los deleites sensibles a la honestidad, por enseñar que hay bienes superiores a los sensibles, cuyo sabor, mucho más suave, únicamente lo gozan los virtuosos.

Es también necesaria la fe en estas verdades para tener un conocimiento más veraz de Dios. Únicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como más arriba se dijo. Porque el hecho de que se proponga como de fe alguna verdad divina trascendente le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de lo que puede pensar.

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad. Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a una humilde investigación de la verdad, fue necesario que se propusieran al hombre, por ministerio divino, ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Otra razón de utilidad hay en lo dicho por el Filósofo en el X de los –Eticos: Cierto Simónides, queriendo persuadir al hombre a abandonar el estudio de lo divino y a aplicaras a las cosas humanas, decía que –al hombre le estaba bien conocer lo humano y al mortal lo mortal. Y Aristóteles argumentaba contra él de esta manera: –El hombre debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las verdades inmortales y divinas. Por eso en el XI –De los animales dice que, aunque sea muy poco lo que captamos de las substancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo el conocimiento de las substancias inferiores. Si al proponer, por ejemplo, cuestiones sobre los cuerpos celestes—dice también en el II –Del cielo y del mundo—son éstas resueltas, aunque sea por una pequeña hipótesis, sienten los discípulos una gran satisfacción. Todo esto demuestra que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las substancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales.

A este propósito se dice en el Eclesiástico: –Se te han manifestado muchas cosas que están por encima del conocimiento humano. Y en la Epístola a los de Corinto: –Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; pero Dios nos las ha revelado por su espíritu.

CAPITULO VI

Asentir a las verdades de fe, aunque estén sobre la razón, no es señal de ligereza

Los que asienten por la fe a. estas verdades –que la razón humana no experimenta, no creen a la ligera, –como siguiendo ingeniosas fábulas, como se dice en la II de San Pedro. La divina Sabiduría, que todo lo conoce perfectamente, se dignó revelar a los hombres –sus propios secretos y manifestó su presencia y la verdad de doctrina y de inspiración con señales claras, dejando ver sensiblemente, con el fin de confirmar dichas verdades, obras que excediesen el poder de toda la naturaleza. Tales son: la curación milagrosa de enfermedades, la resurrección de los muertos, la maravillosa mutación de los cuerpos celestes y, lo que es más admirable, la inspiración de los entendimientos humanos, de tal manera que los ignorantes y simples, llenos del Espíritu Santo,

consiguieron en un instante la máxima sabiduría y elocuencia. En vista de esto, por la eficacia de esta prueba, una innumerable multitud, no sólo de gente sencilla, sino también de hombres sapientísimos, corrió a la fe católica, no por la violencia de las armas ni por la promesa de deleites, sino en medio de grandes tormentos, en donde se da a conocer lo que está sobre todo entendimiento humano, y se coartan los deseos de la carne, y se estima todo lo que el mundo desprecia. Es el mayor de los milagros y obra manifiesta de la inspiración divina el que el alma humana asienta a estas verdades, deseando únicamente los bienes espirituales y despreciando lo sensible. Y que esto no se hizo de improviso ni casualmente, sino por disposición divina, lo manifiestan muchos oráculos de los profetas, cuyos libros tenemos en gran veneración como portadores del testimonio de nuestra fe, el que Dios predijo que así se realizaría.

A esta manera de confirmación se refiere la Epístola a los Hebreos: –Habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, o sea, la doctrina de salvación, –fue entre nosotros confirmada por los que la oyeron, atestiguándolo Dios con señales y prodigios y diversos dones del Espíritu Santo.

Esta conversión tan admirable del mundo a la fe cristiana es indicio certísimo de los prodigios pretéritos, que no es necesario repetir de nuevo, pues son evidentes en su mismo efecto. Sería el más admirable de los milagros que el mundo fuera inducido por los hombres sencillos y vulgares a creer verdades tan arduas, obrar cosas tan difíciles y esperar cosas tan altas sin señal alguna. En verdad, Dios no cesa aun en nuestros días de realizar milagros por medio de sus santos en confirmación de la fe.

Siguieron, en cambio, un camino contrario los fundadores de falsas sectas. Así sucede con Mahoma, que sedujo a los pueblos prometiéndoles los deleites carnales, a cuyo deseo los incita la misma concupiscencia. En conformidad con las promesas, les dió sus preceptos, que los hombres carnales son prontos a obedecer, soltando las riendas al deleite de la carne. No presentó más testimonios de verdad que los que fácilmente y por cualquiera medianamente sabio pueden ser conocidos con sólo la capacidad natural. Introdujo entre lo verdadero muchas fábulas y falsísimas doctrinas. No adujo prodigios sobrenaturales, único testimonio adecuado de inspiración divina, ya que las obras sensibles, que no pueden ser más que divinas, manifiestan que el maestro de la verdad está interiormente inspirado. En cambio, afirmó que era enviado por las armas, señales que no faltan a los ladrones y tiranos. Más aún, ya desde el principio, no le creyeron los hombres sabios, conocedores de las cosas divinas y humanas, sino gente incivilizada, habitantes del desierto, ignorantes totalmente de lo divino, con cuyas huestes obligó a otros, por la violencia de las armas, a admitir su ley. Ningún oráculo divino de los profetas que le precedieron da testimonio de él; antes bien, desfigura totalmente los documentos del Antiguo y Nuevo Testamento, haciéndolos un relato fabuloso, como se ve en sus escritos. Por esto prohibió astutamente a sus secunees la lectura de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, para que no fueran convencidos por ellos de su falsedad. Y así, dando fe a sus palabras, creen con facilidad.

CAPÍTULO VII

La verdad racional no contraría a la verdad de la fe cristiana

Aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es licito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe.

Lo que el maestro infunde en el alma del discípulo es la ciencia del doctor, a no ser que enseñe con engaño lo que no es lícito afirmar de Dios. El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundid por Dios en nosotros, ya que El es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también

contra la sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural.

Nuestro entendimiento no puede alcanzar el conocimiento de la verdad cuando está sujeto por razones contrarias. Si Dios infundiera los conocimientos contrarios, nuestro entendimiento se encontraría impedido para la captación de la verdad. Esto no es posible en Dios. Permaneciendo intacta la naturaleza, no puede ser cambiado lo natural; y es imposible que haya a la vez en un mismo sujeto opiniones contrarias de una misma cosa. Dios no infunde, por tanto, en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural.

Por esto dice el Apóstol: –Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón, esto es, la palabra de la fe que predicamos. Pero porque está sobre la razón es tenida por muchos como contraria. Y esto no es posible.

También la autoridad de San Agustín está de acuerdo con lo dicho: –Lo que la verdad descubre, de ninguna manera puede ser contrario a los libros del Viejo y del Nuevo Testamento.

De todo esto se deduce claramente que cualesquiera argumentos que se esgriman contra los documentos de la fe no pueden rectamente proceder de los primeros principios innatos, conocidos por sí mismos. No tienen fuerza demostrativa, sino que son razones probables o sofísticas. Y esto sólo da lugar a deshacerlos.

CAPITULO VIII

Relación de la razón humana con la verdad de la fe

Ha que notar que las cosas sensibles, principio del conocimiento racional, tienen algún vestigio de imitación divina, tan imperfecta, sin embargo, que son totalmente insuficientes para darnos a conocer la substancia del mismo Dios. Como el agente produce algo semejante a si mismo, los efectos tienen, a su manera, la semejanza de las causas; pero no siempre llega el efecto a asemejarse perfectamente a su agente. Según esto, para conocer la verdad de fe, que sólo es evidente a los que ven la substancia divina, la razón ha de valerse de ciertas semejanzas, que son insuficientes para hacer comprender de una manera demostrativa y evidente dicha razón. Es provechoso, sin embargo, que la mente humana se ejercite en estas razones tan débiles, con tal de que no presuma comprenderlas y demostrarlas, porque es agradabilísimo, como ya se dijo (c. 5), captar algo de las cosas altísimas, aunque sea por una pequeña y débil razón.

Está de acuerdo con esto la autoridad de San Hilario, quien dice: –Comienza creyendo esto, progresa, persiste; aunque sepa que nunca he de llegar, me alegraré, no obstante, de haber progresado. Quien devotamente va en pos de lo infinito, aunque nunca le dé alcance, siempre, sin embargo, avanzará en su prosecución. Pero no te entrometas en tal misterio ni te abismes en el arcano de lo que es sin principio, presumiendo dar con el fondo de la inteligencia, pues has de saber que hay cosas incomprensibles.

CAPITULO IX

Orden y plan que se ha de seguir en esta obra

Es evidente, por lo dicho, que la intención del sabio debe versar sobre la doble verdad de lo divino y la destrucción de los errores contrarios. Una de estas verdades puede ser investigada por la razón, pero la otra está sobre toda su capacidad. Y digo una doble verdad de lo divino, no mirando a Dios, que es verdad una y simple, sino atendiendo a nuestro entendimiento, que se encuentra en diversa situación respecto a las verdades divinas.

Para exponer la primera clase de verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para otra clase de verdades,

no se debe in tentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado (c. 7), no puede contradecir a la verdad de fe. La única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros; porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y satisfacción de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles.

Queriendo proceder, pues, de la manera indicada, nos esforzaremos por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga, invocando razones ciertas y probables, algunas de las cuales recogeremos de los libros de los santos y filósofos, destinadas a confirmar la verdad y convencer al adversario. Después, procediendo de lo más a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera a la razón (1. 4), resolviendo las objeciones de los contrarios y estableciendo, ayudados por Dios, la verdad de fe con razones probables y de autoridad.

Pues bien, lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal (1. 1); a continuación, cómo las criaturas proceden de El (1. 2), y en tercer lugar, la relación de fin que con El tienen (1. 3).

Por lo que respecta a lo que con viene a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, que Dios existe. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas es inútil.

CAPITULO X

Opinión de los que afirman que la existencia de Dios, siendo evidente por sí misma, no puede ser demostrada

Toda disertación que se dirija a probar que Dios existe les parece superflua a quienes afirman que la existencia de Dios es evidente por si misma, de suerte que no vale pensar en lo contrario. Es imposible, por esto, demostrar la existencia de Dios.

He aquí las razones que apoyan esta opinión: se llama evidente por si mismo lo que se comprende con sólo conocer sus términos. Así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que cualquiera dé sus partes. Y esto mismo sucede cuando afirmamos que Dios existe. Pues entendemos en el término Dios el ser tal, que no puede pensarse mayor. Este concepto se forma en el entendimiento del que oye y entiende el nombre de Dios, de suerte que, necesariamente, Dios existe al menos en el entendimiento. Pero Dios no puede existir sólo en el entendimiento, porque más es existir en el entendimiento y en la realidad que sólo en el entendimiento. Y Dios es tal, que no puede haber mayor, como prueba su misma definición. Por con siguiente, que Dios existe es evidente por sí mismo, como intuido del significado de su nombre.

Se puede concebir como existente lo que es imposible concebir sin existencia, y este ser es evidentemente mayor que el que se puede concebir sin existencia. Se podría pensar, por tanto, algún ser mayor que Dios si pudiera concebirse sin existencia; lo que es contra su definición. La existencia de Dios es, pues, evidente por si misma.

Es necesario que sean evidentes por si mismas las proposiciones en que se afirma lo idéntico de si mismo: –el hombre es hombre; y también aquellas en que el predicado está incluido en la definición del sujeto, como –el hombre es animal. Ahora bien, entre las muchas cosas que podemos afirmar de Dios, la principal es que su existencia es su esencia, como más adelante se dirá (c. 22), identificándose la contestación a las preguntas –qué es, si es. Cuando decimos, por tanto, –Dios existe, o el predicado es idéntico al sujeto o, por lo menos, está incluido en su definición. Por consiguiente, la existencia de Dios es evidente por si misma.

Se conocen por sí mismas las cosas que son evidentes naturalmente; no es, pues, por esfuerzo de investigación como se llega a ellas. Es así que la existencia de Dios es conocida naturalmente,

porque el deseo del hombre tiende naturalmente hacia Dios, como a su último fin (1. 3, c. 25). Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

Necesariamente es evidente por si mismo aquello por lo que se conoce lo demás, y esto ocurre con Dios. Por que así como la luz del sol es principio de toda percepción visible, así la luz divina lo es de todo conocimiento intelectual, pues en Dios se halla en grado sumo la primera luz inteligible. Es necesario, por consiguiente, que sea evidente por sí misma la existencia de Dios.

Por todas estas razones y otras semejantes opinan algunos que la existencia de Dios es de evidencia inmediata, sin que se pueda pensar lo contrario.

CAPITULO XI

Refutación de esta opinión y solución de las razones dadas

Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde el principio. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuidos desde la infancia. Procede también de que no se distingue entre lo que es evidente en si y absolutamente y lo que es evidente en si con respecto a nos otros. La existencia, de Dios es ciertamente evidente en absoluto, porque El es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero para el que no concibe qué es el todo, no es evidente. Y así sucede que nuestro entendimiento se halla, respecto a lo más evidente, como el ojo de la le chuza respecto del sol, como se dice en el II de los ‒Metafísicos.

No es necesario que, conocido el significado del término ‒Dios, sea evidente inmediatamente su existencia, como afirmaba la ‒primera razón. En primer lugar, porque no es para todos evidente, ni aun para los que conceden la exist de Dios, que sea la cosa más alta que se puede pensar, pues muchos de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios. Ni siquiera las diversas interpretaciones que San Juan Damasceno da al término ‒Dios nos autorizan para afirmar esto. Además, supuesto que todos entiendan que es un ser superior a cuanto se puede pensar, no se sigue necesariamente que exista en la realidad. Debe haber conformidad con el nombre de la cosa y la cosa nombrada. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término ‒Dios no se sigue que Dios exista sino en el entendimiento. Y, en consecuencia, lo superior a cuanto se puede pensar no es necesario que existiese fuera del entendimiento. Y de esto no se sigue que exista en la realidad lo más alto que se puede pensar, y así tampoco hay inconveniente para los que niegan la existencia de Dios; porque no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquier otro existente en realidad o en el entendimiento sino para aquel que concede la existencia en la realidad de un ser superior a cuanto se puede pensar.

Tampoco es necesario afirmar, como decía la ‒segunda razón, que se concebiría un ser mayor que Dios si se puede pensar que no existe. Pues el que se pueda pensar que no existe no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino sólo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su existencia.

Este mismo argumento resuelve la ‒tercera razón. Así como para nosotros es evidente en sí que el todo es mayor que cualquiera de sus partes, así la existencia de Dios es evidentísima en sí para los que ven la esencia divina, por ser ésta idéntica a su existencia. Mas, como no podemos ver su esencia, llegamos a conocer su existencia no en si misma, sino por sus efectos.

Es evidente la solución de la ‒cuarta razón. El hombre conoce naturalmente a Dios como naturalmente le desea.

Y le desea naturalmente en cuanto naturalmente desea la bienaventuranza, que es cierta semejanza de la bondad divina. Por esto no es necesario que Dios sea en si mismo naturalmente conocido, sino

en su semejanza. Y, en consecuencia, es necesario que el hombre vaya al conocimiento de Dios raciocinando por las semejanzas que encuentra en sus efectos.

Es fácil también la solución de la –quinta razón. Por Dios, ciertamente, se llega al conocimiento de todas las cosas; no precisamente porque no se conozcan si no se conoce El, como sucede con los principios evidentes en sí mismos, sino porque todos nuestros conocimientos son causados por su influencia.

CAPITULO XII

Opinión de los que afirman que la existencia de Dios no puede ser demostrada, sino que es de fe

Hay otra razón, contraria a la anterior, que también cree inútil el es fuerzo hacia la prueba de la existencia de Dios. No le podemos descubrir racionalmente, dice; hemos de aceptarla por vía de revelación y de fe.

Algunos se han visto obligados a afirmarlo movidos por la debilidad de las razones que otros exponían para probar que Dios existe.

Este error puede apoyarse falsamente en las afirmaciones de algunos filósofos, quienes demuestran que son idénticas la esencia y la existencia en Dios, es decir, que se responde igual a la pregunta de –qué es y a la de –si es. Y como no podemos llegar por vía racional a conocer la esencia de Dios, parece que tampoco se podrá demostrar por la razón su existencia.

Si, siguiendo la norma del Filósofo, el principio de demostración de la existencia es la significación del nombre, y –lo significado por el nombre os la definición, según el mismo Filósofo en el IV de los –Metafísicos, no hay medio de demostrar la existencia de Dios sin conocimiento de la esencia o quiddidad divina.

Si los principios de demostración tienen su origen en el sentido, como se prueba en los –Posteriores, es imposible demostrar lo que está sobre lo sensible. Ahora bien, así es la existencia de Dios. Luego es indemostrable. La norma de demostración, que nos enseña a proceder de los efectos a las causas, y el orden mismo de las ciencias, ponen de manifiesto la falsedad de esta opinión. Porque no habrá ciencia superior a la natural, como se dice en el libro I de los –Metafísicos, si no existe una substancia cognoscible por encima de la substancia sensible. Tenemos una mayor prueba de esto en el esfuerzo de los filósofos hacia la demostración de la existencia de Dios y en el veredicto del Apóstol, que asegura: –Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas.

Ni mueve a ello tampoco la afirmación de que en Dios son idénticas la esencia y la existencia. Porque se entiende de la existencia con que Dios subsiste en sí mismo, que nos es tan desconocida como su esencia; no de la existencia que significa composición de inteligencia.

La existencia de Dios cae, en efecto, bajo la demostración, porque nuestra mente puede formar la proposición de que Dios existe valiéndose de razones demostrativas.

Mas no es necesario tomar como medio de demostración la esencia o quiddidad divina en las razones que demuestran la existencia de Dios—como proponía la segunda razón—. En lugar de la quiddidad se toman los efectos, como ocurre en las demostraciones –quia. Y de estos efectos saldrá la razón del nombre –Dios. Por que todos los nombres divinos se imponen para designar la remoción de sus efectos o el orden que Dios tiene a ellos.

Es evidente, además, porque, aunque Dios esté sobre todo ser sensible y sobre el mismo sentido, sus efectos por los que se prueba la existencia de Dios, son sensibles. Y, así, en el sentido está el origen de nuestro conocimiento y de cuantas cosas están sobre el sentido.

CAPITULO XIII

Razones para probar que Dios existe

Aclarado ya que no son inútiles los intentos de demostrar la existencia de Dios, expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos la probaron.

Daremos en primer término los argumentos con que Aristóteles prueba la existencia de Dios. Lo que intenta probar partiendo del movimiento, mediante dos vías.

La primera es: Todo lo que se mueve es movido por otro. Mas el testimonio de los sentidos atestigua que hay algo que se mueve, por ejemplo, el sol. Recibe, pues, el movimiento de otro. Ahora bien, o este motor se mueve o no. Si no se mueve, tenemos lo intentado, es decir, que hay necesariamente un motor inmóvil. Y a éste llamamos Dios. Si, por el contrario, se mueve, es movido por otro. Luego se ha de proceder indefinidamente o se ha de llegar a un motor inmóvil. Como es imposible proseguir indefinidamente, necesariamente hemos de admitir un motor inmóvil.

En esta prueba hay dos proposiciones que han de ser probadas, a saber: que ‒todo lo que se mueve es movido por otro, y que ‒en los seres motores y movidos no hay que proseguir indefinidamente.

El Filósofo prueba la primera de tres maneras: 1. Si un ser se mueve a si mismo, es necesario que tenga en si el principio de su movimiento de lo contrario, seria movido por otro. También es necesario que ‒sea primordialmente movido, es decir, que se mueva por sí mismo y no por virtud de una de sus partes, como el animal que se mueve por el movimiento del pie, pues no seria movido todo él por sí mismo, sino por una de sus partes, y una movería a la otra. Es necesario, asimismo, que sea divisible y que tenga partes, porque todo lo que se mueve es divisible, como se prueba en el VI de los ‒Físicos.

Esto supuesto, razona así: El ser que se supone movido por sí mismo es primordialmente movido. De donde, paralizada una de sus partes, sigue la paralización del todo. Pues si se mueve una parte y otra está en reposo, el todo no sería movido el primero, sino la parte que se mueve. Nada que entra en reposo por el reposo de otro se mueve por sí mismo; porque, cuando el reposo de un ser sigue al reposo de otro, es necesario que su movimiento siga el movimiento del otro, y así no se movería a sí mismo. Luego el ser que se suponía como movido por sí mismo, en realidad no se moverá a sí mismo. En consecuencia, lo que se mueve es necesariamente movido por otro.

A esta razón no se opone el que alguno, tul vez, pudiera decir que la parte de lo que se mueve a sí mismo no puede estar en reposo, y, además, que la parte no está en reposo o se mueve si no es accidentalmente, como interpreta falsamente Avicena. Por que la fuerza del argumento se funda en esto: que si algo se mueve primordialmente y por sí, no en virtud de sus partes, es necesario que su movimiento no dependa de otro; mas él moverse de lo divisible, como su propio ser, depende de sus partes; y por esto, no puede moverse primordialmente y por al mismo. Luego para la verdad de la conclusión deducida no se requiere que se suponga como verdad absoluta que una parte de lo que se mueve a sí mismo esté en reposo; sin embargo, es necesario que esta condicional sea verdadera, o sea, ‒si la parte estuviera en reposo, estaríalo también el todo. Cosa que puede en realidad ser verdadera aunque su antecedente sea imposible, tal cual lo es la siguiente condicional: ‒si el hombre es asno, es irracional.

La segunda prueba (de Aristóteles) es por inducción. Todo lo que se mueve accidentalmente, no se mueve a sí mismo. Pues se mueve al moverse otro. Igualmente, tampoco se mueve a sí mismo lo que es movido por violencia; cosa evidente. Como tampoco lo que se mueve por su movimiento natural, como los animales, quienes consta son movidos por el alma. Ni, en fin, lo que se mueve por natural impulso, como lo pesado y lo leve, que son movidos por quien les da el ser y aparta el impedimento. Es así que todo lo que se mueve o se mueve por si mismo o accidentalmente. Mas, si es por sí, o es por violencia o por naturaleza; y esto último, o por movimiento intrínseco, como el animal, o extrínseco, como lo grave o lo leve. Luego todo lo que se mueve es movido por otro.

La tercera prueba es como sigue: Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Mas todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el

movimiento es –acto del existente en potencia, en cuanto tal. Pero todo lo que se mueve, como moviente, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y, de este modo, nada se mueve a sí mismo.

Debe saberse, sin embargo, que Platón, al afirmar que todo motor se mueve, tomó la palabra –movimiento en sentido más universal que Aristóteles. Porque Aristóteles propiamente toma el movimiento en cuanto es el acto del existente en potencia como tal, cual es exclusivamente el de las cosas divisibles y de los cuerpos, como se prueba en el VI de los –Físicos. Mientras que, según Platón, lo que se mueve a sí mismo no es cuerpo; pues tomaba el movimiento en sentido de operación, así como entender y opinar son un cierto moverse; expresión igual a la que Aristóteles apunta en el III –Del alma. En atención a esto, decía Platón que el primer motor se mueve a sí mismo en cuanto se entiende y se quiere o ama. Lo cual, en cierto sentido, está en conformidad con las razones de Aristóteles; pues no hay diferencia en llegar a un primer motor que se mueva, según Platón, y en llegar a un primer motor absolutamente inmóvil, según Aristóteles.

Mas la otra proposición, a saber, que –en los motores y movidos no es posible proceder indefinidamente, pruébala con tres razones:

La primera de ellas es: Si hay proceso infinito en los motores y movidos, es necesario que todos esos infinitos sean cuerpos, porque, como se probó en el VI de los –Físicos, todo lo que se mueve es divisible y cuerpo. Ahora bien, todo cuerpo que mueve, al moverse, a la vez que mueve es movido. Luego todos estos infinitos se mueven simultáneamente cuando uno de ellos se mueve. Pero este uno, como es finito, se mueve con tiempo finito. Luego todos aquellos infinitos se mueven con tiempo finito. Mas esto es imposible. Luego es imposible también que en los motores y movidos se dé proceso infinito.

Además, que sea imposible que los citados infinitos se muevan con tiempo finito lo prueba de este modo: El que mueve y lo movido deben ser simultáneos: como lo demuestra valiéndose de las particulares clases de movimiento. Mas los cuerpos no pueden estar simultáneamente si no es por continuidad o por contigüidad. Luego, como todos los motores y movidos son cuerpos, como ya se probó, deberán ser como un solo móvil por continuidad o contigüidad. Y así un solo infinito se mueve con tiempo finito. Lo que es imposible, como se de mostró en el VI de los –Físicos.

La segunda razón para probar lo mismo es: En los motores y movidos subordinados, o sea, de los cuales uno es movido por el otro ordenadamente, ha de darse necesariamente lo siguiente, que, quitado el primer motor o cesando en su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, por que el primero es causa del movimiento de todos los demás. Mas si estos motores y movidos subordinados se multiplicaran infinitamente, no habría algún primer motor, pues todos serían como medios para mover. Luego ninguno de ellos podría moverse, y así nada se moverá en el mundo.

La tercera prueba recae sobre lo mismo, aunque alterando el orden, es decir, comenzando por lo superior. Y es así: Lo que mueve instrumentalmente no puede mover si no hay algo que mueva como causa principal. Pero si fuera posible proceder indefinidamente en los motores y movidos, todos ellos serían como instrumentos para mover, puesto que se toman como motores movidos, y ninguno de ellos es considerado como motor principal. Luego nada se moverá.

Esto evidencia la prueba de las dos proposiciones supuestas en la primera vía de demostración, mediante la cual prueba Aristóteles que el –primer motor es inmóvil.

La segunda vía es ésta: Si todo motor se mueve, esta proposición o es verdadera en si o lo es sólo accidentalmente. Si es accidentalmente, no es necesaria, porque lo accidentalmente verdadero no es necesario. Luego es contingente que ningún motor se mueve. Mas, si el motor no se mueve, es imposible que mueva, como dice el adversario. Luego es contingente que nada se mueve, porque, si nada mueve, nada se mueve. Pero Aristóteles considera imposible que nunca haya habido movimiento. Luego el primero no fue contingente, porque de una falsedad contingente no se sigue una falsedad imposible. Y así, esta proposición: –todo lo que se mueve es movido por otro, no fue verdadera accidentalmente.

Además, si dos cosas están unidas en una accidentalmente, y una de ellas puede prescindir de la otra es probable que ha otra pueda prescindir también de aquélla. Por ejemplo, si el ser blanco y músico se encuentran en Sócrates, y en Platón sólo hallarnos el ser músico, sin la blancura, es probable que en otro individuo se encuentre la blancura y no sea músico. Luego si el motor y lo movido están juntos en un sujeto accidentalmente y el movido está, en algo sin que esté el que lo mueve, es probable que el motor se encuentre sin aquello que le mueva. Y no cabe invocar contra esto el que uno dependa del otro, por que los que son tales no se juntan esencial, sino accidentalmente.

Pero, si la proposición citada fuera verdadera en si, resultarían las mismas imposibilidad e inconveniencia. Porque o el motor debería mover la misma especie de movimiento con que mueve o con otra. Si fuera la misma, será necesario que el que altera se altere, y—siguiendo el proceso—el que sana sane, y el que enseña aprenda lo que ya sabe. Cosa esta imposible, pues es necesario que quien enseña tenga la ciencia, como también lo es que quien aprende carezca de ella; de esto se seguiría que un sujeto tendría y no tendría la misma cosa, lo cual es imposible. Mas si el motor tuviera otra especie de movimiento para moverse, de tal modo, a saber, que el que altera se mueva localmente y el motor localmente aumente, etc., como los géneros y especies de movimiento son finitos, no sería posible, en consecuencia, proceder indefinidamente Y de esto resultaría la existencia de un primer motor no movido por otro. A no ser que diga alguno que el retroceso se haga de esta manera: una vez terminados todos los géneros y especies de movimiento, se deba volver al primero de nuevo. Por ejemplo: si el motor se altera localmente y el que altera aumenta, de nuevo el que aumenta se mueva localmente. Pero el resultado sería el mismo que el anterior, o sea, que lo que mueve con una especie de terminada de movimiento se mueva con la misma, aunque no inmediata, sino mediatamente. Luego, en conclusión, es necesario admitir –un primero que no es movido por algo exterior.

Mas como, dado que haya un primer motor que no se mueve por algo exterior, no se sigue que sea totalmente inmóvil, por eso Aristóteles va más allá, diciendo que eso puede ser de dos maneras: una, que tal primer motor sea absolutamente inmóvil, y, supuesto esto, tenemos lo que buscamos, o sea, que hay algún primer motor inmóvil. Otra, que dicho primer motor se mueva a sí mismo. Y esto parece probable, porque lo que es por si es anterior a lo que es por otro; por eso en los movidos es razonable que el primer motor se mueva por sí mismo y no por otro.

Y, dado esto, síguese nuevamente lo mismo. Porque no se puede decir que el que mueve su todo sea movido por el todo, pues de ello se seguirían los inconvenientes ya mencionados, o sea, que un sujeto enseñaría y simultáneamente sería enseñado, sucediendo lo mismo con los demás movimientos; además, que una cosa estaría a la vez en potencia y en acto, porque el que mueve, en cuanto tal, está en acto, y el movido, en cuanto tal, está en potencia. Conclúyese, pues, que una de sus partes es solamente motor y la otra movida. Y tal resultado es igual que el anterior, o sea, que algo es motor inmóvil.

Tampoco es posible decir que se muevan ambas partes moviendo una a la otra, ni que una parte se mueva a si misma y mueva a la otra, ni que el todo mueva a la parte ni ésta al todo, porque se seguirían los mismos inconvenientes, es decir, que una cosa simultáneamente se movería y movería con la misma clase de movimiento, y que estaría a la vez en potencia y en acto, y, además, que el todo no seria lo primeramente que se movería sino por razón de su parte. Conclúyese, pues, que de las partes de quien se mueve a sí mismo, una sea inmóvil y motora de la otra. Pero como, entre nosotros, en los que se mueven a sí mismos, o sea, en los animales, la parte motor, es decir, el alma, aunque en sí es inmóvil, se mueve, no obstante, accidentalmente, demuestra también que la parte del primer semoviente, al mover, no se mueve ni esencial ni accidentalmente. Como los animales, que son los semovientes que nosotros vemos, son corruptibles, su parte motora se mueve accidentalmente. Si, pues, es necesario reducir los semovientes corruptibles a un primer motor que sea sempiterno, deberá existir, por tanto, un primer motor que se mueva a si mismo que no sea movido ni esencial ni accidentalmente.

Y que la existencia de este primer motor sempiterno es necesaria, manifestase en conformidad con

su parecer. Porque si, como supone él, el movimiento es sempiterno, es necesario que la generación de los semovientes generables y corruptibles sea perpetua. Y ninguno de dichos semovientes puede ser causa de tal perpetuidad, pues no ha existido siempre. Ni pueden serlo tampoco en conjunto, por que ni existen a la vez ni son infinitos. Dedúcese, pues, que es necesario exista un semoviente perpetuo, causa de la perpetuidad de la generación de todos estos semovientes inferiores. Y, en consecuencia, su motor no se moverá ni esencial ni accidentalmente.

Además, de entre los semovientes vemos que algunos comienzan a moverse de nuevo por otro movimiento que no proviene del mismo animal, por ejemplo en virtud de la comida ya digerida o por alteración del aire; movimiento este que hace que el semoviente se mueva accidentalmente. Siguiéndose de esto que ningún semoviente, cuyo motor se mueve esencialmente, se mueve siempre. Sin embargo, él primer semoviente muévese siempre, porque de no ser así no habría movimiento sempiterno, ya que todo movimiento es producido por el movimiento del primer semoviente. Dedúcese, pues, de esto que el primer semoviente se mueve por un motor que no es movido ni esencial ni accidentalmente.

En nada contraría a este argumento el que los motores de los orbes inferiores produzcan movimiento sempiterno, aunque ellos se mueven accidentalmente. Pues se dice que se mueven accidentalmente no en atención a si mismos, sino en atención a sus propios móviles, que siguen el movimiento del orbe superior.

Pero como Dios no es parte de ningún semoviente, Aristóteles investiga después en su –Metafísica, descontado este motor que es parte del semoviente, otro motor totalmente separado, que es Dios. Pues como todo semoviente muévase por apetito, es necesario que el motor que es parte del semoviente mueva por el apetito de algo apetecible. Y lo apetecible es superior al propio motor, porque quien apetece es en cierto sentido un motor movido, mientras que lo apetecible es motor absolutamente no movido. Luego debe existir –un primer motor separado absolutamente inmóvil, que es Dios.

Sin embargo, ambos procesos demostrativos parece se apoyaran en dos puntos débiles. El –primero de ellos es que se parte de la suposición de la eternidad del movimiento, cosa que los católicos creen ser falsa. Mas a esto se contesta que la vía más eficaz para demostrar la existencia de Dios es la que parte de la suposición de la eternidad del mundo, y si la aceptamos, parece menos claro que Dios exista. Porque, si tanto el mundo como el movimiento tienen comienzo, es evidente que es necesario suponer alguna causa que produzca de nuevo al mundo y al movimiento, por que todo lo que comienza a ser de nuevo ha de tomar necesariamente su origen de un innovador, pues nada se reduce por si de la potencia al acto o del no ser al ser.

El –segundo es que en dichas demostraciones se supone que el primer movido, o sea, el cuerpo celeste, se mueve por sí mismo. De lo que se sigue que es animado. Cosa que muchos no conceden.

Y a esto se contesta que, si el primer motor no se supone semoviente es necesario que sea movido inmediatamente por el que es totalmente inmóvil. Por eso Aristóteles incluye la disyuntiva en esta conclusión, es decir, o que es necesario llegar inmediatamente al primer motor inmóvil separado o al semoviente, mediante el cual llégase nuevamente al primer motor inmóvil separado.

Procede, además, Aristóteles por otra vía para demostrar que en las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, siendo necesario llegar a una causa primera, a la que llamamos Dios. Y tal es esta vía: En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio, y lo medio de lo último, ya sea un solo medio o ya sean varios. Y, quitada la causa, desaparece lo causado. Luego, quitado lo primero, el medio no podrá ser causa. Y si se procediese indefinidamente en las causas eficientes, ninguna sería causa primera. Luego desaparecen todas aquellas que son meditas. Esto es, sin embargo, manifiestamente falso. Luego debe suponerse que –existe la primera causa eficiente, que es Dios.

Todavía puede sacarse otra razón de las mismas palabras de Aristóteles. En el II de los –Metafísicos demuestra que aquellas cosas que son verdaderas en grado sumo tienen, a la vez, el

ser en grado sumo. Mas en el IV de la misma obra prueba que existe algo verdadero en grado sumo, por el hecho de que, si vemos que entre dos cosas falsas una lo es más que la otra, será necesario que una de ellas sea más verdadera que la otra, según su aproximación a lo que es esencialmente y en sumo grado verdadero. De lo que se deduce, en última instancia, que existe algo que es ser en sumo grado, que llamamos Dios.

Para probar esto adúcese también otra razón del Damasceno, tomada del gobierno de las cosas, que también nota al Comentarista en el II de los ‒Físicos. Y es: Es imposible que cosas contrarias y disonantes convengan siempre o las más de las veces en un orden si alguien no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado. Si, pues, vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez sino siempre o casi siempre, debe existir ‒alguien por cuya providencia es el mundo gobernado. Y a ese tal llamamos Dios.

CAPÍTULO XIV

Para llegar al conocimiento de Dios hay que usar la vía de remoción

Después de haber demostrado que existe un primer ser, que llamamos Dios, es necesario que asignemos cuáles son sus titules (c. 9).

Para estudiar la substancia divina hemos de valernos principalmente del método de remoción, porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo ‒qué no es, y tanto mayor será cuanto más niegue de ella nuestro entendimiento, porque el conocimiento que tenemos de cada uno de los seres es tanto más perfecto cuanto más percibimos sus diferencias de los otros seres, pues cada cosa tiene un ser propio, distinto de los otros. Y de aquí que, tratándose de seres cuya definición poseemos, en primer lugar les damos un género, que nos hace ver qué son en general; después les añadimos sus diferencias, que los distinguen de los otros seres; y así tenemos conocimiento perfecto del ser.

Mas en el estudio de la substancia divina no podemos servirnos de la quiddidad como género. Es necesario acudir a las diferencias negativas para distinguirla de otros seres, porque tampoco podemos hacerlo por las diferencias afirmativas.

Si se trata de diferencias afirmativas, una nos conduce a la otra y nos aproxima a una designación más completa del ser a medida que nos hace distinguirlo de los demás. Si es de diferencias negativas, una es restringida por otra, que hace al ser distinguirse de muchos otros. Al afirmar, por ejemplo, que Dios no es accidente, lo distinguimos de todos los accidentes; si decimos después que no es cuerpo, lo distinguimos también de algunas substancias; y así ordenadamente, por medio de negaciones, vamos distinguiéndole de todo lo que no es El. Y tendremos conocimiento propio de su substancia cuando veamos que es distinta de todo otro ser. Aunque no será perfecto, porque no se conoce qué es en sí mismo.

Si queremos, pues, proceder al conocimiento de Dios por vía de remoción, tomemos como principio lo que ya se ha demostrado (c. prec.), es decir, que Dios es completamente inmóvil, verdad confirmada por la Sagrada Escritura. Dice Malaquías: Porque soy Dios y no cambio; y Santiago: ‒En el cual no se da mudanza; y en los Números: ‒No es Dios como el hombre para que se mude.

CAPITULO XV

Dios es eterno

Lo que precede demuestra también que Dios es eterno. En efecto: Todo lo que comienza a ser o deja de existir lo hace por movimiento o mutación. Hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil (c. 13). Luego es también eterno, carente de principio y de fin.

Sólo pueden ser medidos por el tiempo los seres que se mueven, por aquello de que –el tiempo es el número del movimiento. Pero Dios es absolutamente inmóvil. Luego no es medido por el tiempo. En El no hay antes y después. No recibe el ser después del no ser, ni el no ser después del ser, ni cualquiera otra sucesión, pues esto no ea posible sin movimiento. Carece, en consecuencia, de principio y de fin, pues tiene simultáneamente todo su ser, que es en lo que precisamente consiste la eternidad.

Si hay un tiempo en que un ser no existió y después existió, éste fue sacado por alguien del no ser al ser. No se sacó a si mismo, porque lo que no existe no puede obrar. Si, en cambio, fue sacado por otro, éste es primero que él. Pero hemos demostrado que Dios es la causa primera. No ha comenzado, por tanto, a ser ni ha dejado de ser, porque lo que siempre existió tiene virtud para existir siempre. Es, pues, eterno.

Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser, es necesario que, si existe, sea por la acción de una causa. Aristóteles ha probado que en las causas no se puede proceder indefinidamente. Ha de admitirse, pues, un ser necesario.

Por otra parte, todo ser necesario o tiene causa de su necesidad fuera o es necesario por sí mismo. Y no se ha de proceder indefinidamente en la serie de seres necesarios que tienen la causa de su necesidad fuera de si mismos. Hemos de admitir, pues, un ser primero necesario, y necesario por sí. Tal es Dios, causa primera, como ya se ha dicho. Dios es, por lo tanto, eterno, por ser eterno todo ser necesario de por si.

Aristóteles prueba también la eternidad del movimiento por la eternidad del tiempo, para deducir la eternidad de la substancia motriz. Pero la primera substancia motriz no es otra que Dios. Luego Dios es eterno. Si negamos, sin embargo, la eternidad del tiempo y del movimiento, aun queda otra razón para probar la eternidad de la substancia. Pues si el movimiento ha comenzado, su comienzo viene de un motor. Si éste también ha comenzado, viene de otro agente. Y así se seguirá indefinidamente o se llegará a un ser que no tenga principio.

La autoridad divina da testimonio de esta verdad. Pues dice en el salmo: –Tú, Señor, permaneces eternamente; y más adelante: –Tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin.

CAPITULO XVI

En Dios no hay potencia pasiva

Si Dios es eterno, necesariamente no está en potencia.

Todo ser en cuya substancia hay algo potencial puede no ser, en lo que tiene de potencial; porque lo que puede ser, también puede no ser. Pero Dios esencialmente no puede no ser, por su misma naturaleza. Luego en Dios no hay potencia para ser.

Aunque lo que ahora está en potencia y después en acto esté temporalmente en potencia antes que en acto, sin embargo, en absoluto, el acto es anterior a la potencia, pues la potencia no llega al acto por sí misma, sino que necesita de un ser actual que la lance a él. Por esto, todo lo que de alguna manera está en potencia exige algo anterior. Mas Dios es el primer ser y la causa primera. Nada tiene, pues, con mezcla de potencia.

El ser necesario no es posible, por que lo necesario no tiene causa. En cambio, el ser posible tiene causa, según anteriormente hemos demostrado. Pero Dios es necesario. Luego no es ser posible. Por consiguiente, en su substancia nada hay de potencial.

Todo ser obra en cuanto está en acto. Y el que no es totalmente acto no obra con todo su ser, sino con una de sus partes. Ahora bien, el que no obra con todo su ser no es primer agente, pues obra por participación de otro y no por su esencia. En con secuencia, el primer agente, que es Dios, no tiene

potencia, pues es acto puro.

De la misma manera que el ser obra en cuanto está en acto, padece en cuanto está en potencia, porque el movimiento es –acto del ser potencial. Mas Dios es absolutamente impasible e inmutable, como ya se de mostró. Nada tiene, por tanto, de potencia pasiva.

Vemos en el mundo ciertos seres que pasan de la potencia al acto. Y no por sí mismos, pues lo potencial todavía no es y, por tanto, no puede obrar. Necesita, pues, de otro ser anterior que le haga salir de la potencia al acto. Y éste, si también pasa de la potencia al acto, necesita de otro anterior. Como no se puede proceder indefinidamente, hemos de llegar necesariamente a un ser que sea únicamente acto sin mezcla de potencia. Y a éste llamamos Dios.

CAPITULO XVII

En Dios no hay materia

Del mismo principio se puede concluir también que Dios no es materia. Porque la materia esencialmente es potencia. Además, la materia no es principio de acción. De aquí que, según la doctrina del Filósofo, la causa eficiente y la material no se identifican en el sujeto. Y como Dios es la primera causa eficiente de los seres, por eso no es materia.

Si la materia fuera la causa primera de todo, como opinaban algunos, de quienes habló el Filósofo en el II de los –Físicos, seguiríase que las cosas naturales existirían casualmente. Si afirmamos, pues, que Dios, causa primera, es causa material de todo ser, se seguirá necesariamente que todo existe casualmente.

La materia no es causa de un ser actual sino en cuanto ella se muda o cambia. Luego si Dios es inmóvil, como se ha probado, no es posible que sea causa material de los seres.

Por otra parte, la fe católica profesa esta verdad al enseñar que Dios creó todos los seres, no de su substancia, sino de la nada.

En esto precisamente se descubre la locura de David de Dinand, quien osó afirmar la identidad de Dios con la primera materia, porque, si no fueran idénticos, habría necesidad de distinguirlos por alguna diferencia. Y entonces Dios no seria simple. Ya que, si un ser difiere de otro, la composición viene de la misma diferencia. Mas esto se lo hizo afirmar su ignorancia de la distinción existente entre diferente y diverso. –Diferente, en el sentido determinado por Aristóteles en el X de los –Metafísicos, se dice de un ser con relación a otro, pues todo lo que difiere, difiere de algo –Diverso, en cambio, se afirma en absoluto, por no ser idéntico. Se darán, por tanto, diferencias entre seres que convienen en alguna cosa, porque es preciso asignarles algo con qué diferenciarlos. Por ejemplo, dos especies que convienen en género es preciso que se distingan con alguna diferencia. Es inútil, en cambio, buscar diferencias en seres que en nada convienen, pues son completamente diversos. Así se distinguen también las diferencias opuestas que no participan del género, como parte de una esencia.

Es inútil por esto buscar sus diferencias, ya que son totalmente diversos.

De esta manera se distinguen, pues, Dios y la materia primera: uno es acto puro, y la otra, potencia pura. Nada tienen, pues, de común.

CAPITULO XVIII

En Dios no hay composición

Consecuencia de la doctrina anterior es la exclusión de composición en Dios. En efecto:

Todo ser compuesto exige acto y potencia, porque de varias cosas no se puede hacer una unidad tal si una de éstas no es acto y la otra potencia. Las cosas que están en acto, al unirse no forman unidad

tal, pues solo están como agrupadas o reunida. Resultando de esto que las partes reunidas se hallan como en potencia respecto a la unión, pues están actualmente unidas después de haber sido unibles. Mas en Dios no hay potencia. Luego excluye toda composición.

El compuesto es posterior a los componentes. Luego el ser primero, que es Dios, de nada está compuesto.

Todo compuesto es disoluble en potencia, en razón de su composición, aunque en algunos haya algún otro elemento que impide la disolución. Mas lo que es disoluble está en potencia para no ser, cosa que no conviene a Dios, puesto que existe necesariamente por si mismo. Luego en El no hay composición alguna.

Toda composición precisa quien la verifique, pues donde hay composición hay variedad; y lo que de suyo es vario no puede formar unidad sino en virtud de alguien que la verifique. Luego, si Dios tuviese composición, recibirla ésta de otro, pues El no podría dársela a si mismo, puesto que nadie es causa de si mismo, porque tendría lugar el imposible de ser anterior a sí mismo. Pero quien compone es causa eficiente del compuesto. En consecuencia, Dios tendría causa eficiente. No seria, pues, causa primera; cosa que ya ha sido probada.

En cualquier orden, cuanto una cosa es más simple, tanto es más noble, como respecto al calor el fuego, que excluye en absoluto la frialdad. Por lo tanto, el ser que está en el grado máximo de nobleza con relación a los demás, estará también en el mismo grado de simplicidad. Mas al ser que sobrepasa en nobleza a todos los seres le llamamos Dios, por ser la causa primera, y la causa es más noble que el efecto. Luego no puede afectarle composición alguna.

El bien, en todo compuesto, no es de esta o de la otra parte, sino de todo él—y hablo del bien respecto de aquella bondad que es perfección y propiedad de todo—, puesto que las partes son imperfecta respecto del todo, como las partes del hombre, por ejemplo, no son el hombre, y las partes del número seis no tienen la perfección del seis, ni las partes de una línea la perfección de todo el trazo. Si admitimos, pues, que Dios es compuesto, su bondad y perfección propia se halla en el todo, no en una de sus partes. Y así, no poseería El una bondad propia. Y, en consecuencia, no seria el primero y único bien.

La unidad anterior a toda multitud es necesaria, y la multitud se da en todo compuesto. Por lo tanto, el ser que es antes que nada, es decir Dios, debe carecer de composición.

CAPITULO XIX

En Dios no hay nada violento ni antinatural

La consecuencia que el Filósofo saca de lo anteriormente dicho es que en Dios nada puede haber violento ni antinatural. En efecto:

Todo aquel que tiene en si algo violento o antinatural, tiene algo sobreañadido; porque lo que es de la substancia de una cosa, ni puede ser violento ni antinatural. Ahora bien, lo simple carece de añadidura, pues esto daría lugar a la composición. Como ha quedado claro, por otra parte, que Dios es simple, nada hay en El violento ni antinatural.

La necesidad de coacción es necesidad externa. Ahora bien, la necesidad en Dios no es impuesta externamente, pues El es en sí mismo necesario y la causa de la necesidad de los otros seres. Luego en El no hay coacción.

En dondequiera que se da alguna violencia puede haber algo extraño a lo que esencialmente pertenece al ser, porque la violencia contraria a lo que es según naturaleza. Pero en Dios, por ser necesario de por sí, como se demostró, es imposible que haya algo extraño a lo que esencialmente le pertenece. Luego en El nada hay violento.

Todo ser que tiene algo violento o antinatural está destinado a ser movido por otro; pues lo violento

se define así: Cuyo principio es exterior, al que no contribuye en nada el que sufre la acción. Pero ya queda de clarado que Dios es completamente inmóvil. En consecuencia, nada hay en El violento ni antinatural.

CAPÍTULO XX

Dios no es cuerpo

Lo dicho manifiesta también que Dios no es cuerpo.

Pues todo cuerpo, como continuo, es compuesto y consta de partes. Mas en Dios, según consta, no hay composición alguna. Luego no es cuerpo.

Todo lo que es cuanto, está de algún modo en potencia; por ejemplo, lo continuo es potencialmente divisible hasta lo infinito; y el número puede aumentar infinitamente. Mas todo cuerpo es cuanto. Luego todo cuerpo está en potencia. as que Dios no está en potencia, porque es puro acto, como se demostró. Luego no es cuerpo.

Si Dios es cuerpo, es preciso que sea cuerpo natural; porque el cuerpo matemático no es de por si existente, ya que las dimensiones son accidentes. Pero no puede ser cuerpo natural, porque Dios— se probó— es inmóvil, mientras que el cuerpo natural es móvil. Por consiguiente, Dios no es cuerpo.

Todo cuerpo, esférico o rectilíneo, es finito, según prueba el Filósofo en el I –Del cielo y del mundo. Es así que con el entendimiento y la imaginación podemos trascender todo cuerpo finito. Luego, si Dios fuera cuerpo, podríamos pensar o imaginar algo mayor que El, siguiéndose de esto que Dios sería inferior a nuestro entendimiento. En consecuencia, Dios no es cuerpo.

El conocimiento intelectual es más seguro que el sensitivo, Por lo tanto, si en la naturaleza hay algo sujeto al sentido, también habrá algo sujeto al entendimiento. Pero como el orden y la distinción de las potencias se funda en el orden de sus objetos respectivos, consecuentemente, sobre todo lo sensible ha de haber en la naturaleza algo inteligible. Y, como todo cuerpo que existe en la realidad es sensible, será preciso admitir algo más superior. Luego, si Dios fuera cuerpo, no sería el primero ni el mayor de los seres.

Un ser viviente es más perfecto que cualquier cuerpo sin vida. Más aún, la vida es más perfecta que el cuerpo a quien vivifica, pues por ella supera éste a los cuerpos no vivientes. Luego lo que es incomparablemente perfecto no será cuerpo. Tal es Dios. Por consiguiente, no es cuerpo.

Para probar esta verdad hay algunas razones filosóficas, fundadas en la eternidad del movimiento, que pueden expresarse así: Es preciso que en todo movimiento sempiterno el primer motor no se mueva ni esencial ni accidentalmente, según se vio antes. Ahora bien, el cuerpo del cielo se mueve circularmente con movimiento sempiterno. Luego su primer motor no se mueve ni esencial ni accidentalmente. Pero ningún cuerpo mueve localmente si antes no se mueve, pues es preciso que el motor y lo movido estén juntos; por eso, el cuerpo motor se ha de mover para juntarse al cuerpo movido. Además, ninguna potencia corporal mueve si no es movida accidentalmente, debido a que, al moverse el cuerpo, se mueve ella accidentalmente. Por lo tanto, el primer motor del cielo no es cuerpo ni potencia corporal. Es así que el movimiento del cielo se reduce en último término a Dios, como a su primer motor inmóvil. Luego Dios no es cuerpo.

Ninguna potencia infinita radica como tal en la magnitud. La potencia del primer motor es infinita. Luego no se halla en magnitud alguna. Según esto, Dios, que es el primer motor, ni es cuerpo ni potencia corporal.

La mayor se prueba de este modo: Si la potencia de cualquier magnitud es infinita, será o de magnitud finita o de infinita. Pero la magnitud infinita no se da, como se prueba en el III de los –Físicos y en el 1 –Del cielo y del mundo. Además, tampoco puede ser que una magnitud finita tenga potencia infinita. Según esto, en ninguna de las dos magnitudes puede haber potencia

infinita.— Que en la magnitud finita no se da potencia infinita se prueba de este modo: Un efecto igual, por ejemplo, de alteración, de movimiento local o de otra clase de movimiento, realizado por una potencia menor en mayor tiempo, será realizado en menor tiempo por la potencia mayor. Es así que la potencia infinita es mayor que todas las finitas. Luego es preciso que en menor tiempo, y moviendo más velozmente que cualquier potencia finita, termine el efecto. Pero no en un tiempo menor al tiempo mismo. En consecuencia, lo hará en un instante. Y de este modo, en un instante tendrán lugar el mover, el ser movido y el movimiento, cosa contraria a lo que Aristóteles demostró en el V de los –Físicos.—Además, se puede dar otra prueba de que una potencia infinita de magnitud finita no puede mover mediante el tiempo. Sea una potencia infinita, que llamaremos A. Y tomemos una parte de la misma, que designaremos con A B. Esta parte, pues, moverá en un tiempo mayor. Sin embargo, deberá existir cierta proporción entre este tiempo y aquel que emplea toda la potencia al mover, porque ambos son finitos. Supongamos ahora que los dos tiempos se hallan en proporción de diez a uno, pues la diferencia de proporciones no afecta al argumento. Según esto, si añadimos a dicha potencia, tendremos que restarle tiempo en proporción a la adición, por que una potencia mayor mueve en menos tiempo. Luego, en caso de añadirle diez, dicha potencia moverá en un tiempo diez veces menor al tiempo que empleaba la primera parte que tomamos de la potencia infinita, o sea la parte llamada A B.

Y, sin embargo, esta potencia, diez veces mayor, es finita, porque está en exacta proporción con la potencia finita. Resultando, en consecuencia, que tanto la potencia finita como la infinita mueven en un tiempo igual. Tal cosa es imposible. Luego una potencia infinita de magnitud finita no puede mover en tiempo determinado.

Que la potencia del primer motor sea infinita se prueba de esta manera: Ninguna potencia finita puede mover en un tiempo infinito. Pero la potencia del primer motor mueve en un tiempo infinito, debido a que el primer movimiento es sempiterno. Luego la potencia del primer motor es infinita. La primera afirmación se prueba así: Si la potencia finita de un cuerpo mueve en tiempo infinito, una parte de dicho cuerpo, que gozará de parte de la potencia, moverá en tiempo menor, porque cuanto mayor es la potencia de un ser, por más tiempo puede mover. Y así, dicha parte moverá en un tiempo finito, mientras que otra parte mayor podría mover en tiempo mayor. Y, según esto, lo que se añade a la potencia del motor hay que añadirlo también al tiempo, guardando la misma proporción. Pero sucede a veces que la adición potencial acaba por igualar la cantidad del todo e incluso superarla. Luego también la adición temporal llegará a igualar la cantidad de tiempo en que mueve el todo. Mas el tiempo en que movía la mencionada potencia, según dijimos, es infinito. En consecuencia, el tiempo finito medirá al tiempo infinito. Lo cual es imposible.

Pero contra este proceso seguido hay muchas objeciones.

La primera es que puede afirmarse que el cuerpo que imprime el primer movimiento no es divisible, como claramente se ve en los cuerpos celestes. Y la prueba anterior parte de su divisibilidad.

Mas a esto se contesta diciendo que una condicional puede ser verdadera aunque su antecedente sea imposible. Y no hay medio posible para negar la verdad de tal condicional; por ejemplo, nadie puede negar la verdad de esta condicional: –Si el hambre vuela, tiene alas. De esta manera, pues, se ha de entender el desarrollo del argumento anterior. Porque esta condicional es verdadera: –Si el cuerpo celeste se divide, una de sus partes tendrá menor potencia que el todo. Sin embargo, la verdad de esta condicional desaparece si se supone que el primer motor es cuerpo, por los inconvenientes que se siguen. Se ve, pues, que esto es imposible. So podría también dar una respuesta parecida a quien objetara invocando el aumento de potencias finitas. Porque en la naturaleza no se dan potencias que respondan a las proporciones que pueden establecerse según el tiempo. Con todo, lo que hace falta en la prueba citada es una condicional verdadera.

La segunda objeción es como sigue:

Auque el cuerpo sea divisible, puede muy bien haber una potencia de un determinado cuerpo que no se divida al dividirse tal cuerpo, como sucede con el alma racional, que no se divide aunque el

cuerpo sea dividido.

Sobre esto se ha de decir que con dicho argumento no se prueba que Dios no esté unido a un cuerpo, como lo está el alma racional al cuerpo humano; pruébase que Dios no es una virtud corpórea, como la material, que se divide al dividirse el cuerpo. Por eso se dice también allí que el entendimiento humano no es cuerpo ni potencia corporal. Ahora bien, que Dios no está unido al cuerpo, como lo está el alma, es asunto diferente.

La tercera objeción es: Si todo cuerpo tiene potencialidad finita, como se ha dicho en la misma argumentación, y ningún ser que tenga potencia finita puede durar infinitamente, síguese que no hay cuerpo de infinita duración. Los cuerpos celestes, por lo tanto, se corrompen necesariamente.

Algunos contestan a esta objeción diciendo que el cuerpo celeste, dada su potencia, puede dejar de existir, pero que recibe la perpetuidad de otro ser dotado de potencia infinita. Y parece atestiguarlo Platón, quien, hablando de los cuerpos celestes, pone en labios de Dios estas palabras: –Sois disolubles por vuestra naturaleza, pero indisolubles porque lo quiero yo; pues más fuerte que vuestros lazos es mi voluntad.

Mas el Comentador rechaza esta solución. Porque, según él, un ser que por naturaleza puede dejar de de existir, en modo alguno recibirá la existencia perpetua de otro. Pues, esto supuesto, lo corruptible se cambiaría en incorruptible. Y esto lo considera imposible. Por eso contesta así: toda potencia inmersa en el cuerpo celeste es finita; sin embargo, no es preciso que éste tenga toda clase de potencias; el mismo Aristóteles dice, en el VIII de los –Metafísicos, que en el cuerpo celeste hay potencia de lugar, mas no potencia para ser. Luego no es preciso que posea la potencia para no ser.

Sin embargo, hay que advertir que esta solución del Comentador no es suficiente. Aunque admitamos que en los cuerpos celestes no se da cierta potencia pasiva para ser, que es potencialidad de la materia, sin embargo, hay en ellos una cierta potencia activa, que es potencia para ser, ya que Aristóteles dice expresamente en el libro I –Del cielo y del mundo que el firmamento tiene virtud para existir siempre.

Por esto se puede decir más acertadamente que, como la potencia es con relación a un acto, se ha de juzgar de ella según la naturaleza del acto. Ahora bien, el movimiento, por su misma definición, de suyo tiene infinita cantidad y extensión, por lo que su duración infinita requiere una potencia motriz infinita. Pero el ser no tiene extensión cuantitativa, si se trata de un objeto cuyo ser es invariable, como es el firmamento. Por esto no hay necesidad de que, en un cuerpo finito, la virtud de ser sea infinita, aunque su duración lo sea, porque es indiferente que un cuerpo dure mediante dicha potencia infinitamente o sólo instantáneamente, y que a un ser invariable le afecta el tiempo accidentalmente.

La cuarta objeción se apoya en que no parece necesario que lo que mueve en tiempo infinito tenga potencia infinita, si se trata de motores que, al mover, no sufren alteración alguna. Porque tal movimiento no desgasta su potencialidad; por eso, el mismo tiempo emplearán ahora, aun que lleven tiempo moviendo, que emplearon antes. Lo vemos en el sol, cuya potencia es finita, el cual puede obrar por un tiempo infinito sobre los cuerpos inferiores, dada su naturaleza, porque su virtud activa no disminuye al obrar.

A esto se responde, según hemos probado, que el cuerpo no mueve si no es movido. Por lo tanto, si se da algún cuerpo que no es movido, el resultado es que no moverá. Mas en todo lo que se mueve hay una potencia a situaciones opuestas, porque los términos del movimiento son opuestos. Según esto, todo cuerpo que se mueve tendrá también la posibilidad natural de no ser movido. Y, siendo esto así, no cabe en su naturaleza la exigencia de que mueva o sea movido perpetuamente.

Dicha demostración se funda en el hecho de que la potencia finita de un cuerpo finito carece de posibilidad natural para mover con tiempo infinito. Pero el cuerpo que naturalmente puede ser movido o no y mover o no mover, es capaz de recibir la perpetuidad de movimiento de otro ser. Y

como éste ha de ser incorpóreo. Síguese que el primer motor es por necesidad incorpóreo. Según esto, no hay inconveniente en que un cuerpo finito por naturaleza, que recibe de otro la perpetuidad para moverse, la tenga también para mover; pues incluso el primer cuerpo celeste puede hacer girar com movimiento perpetuo a los cuerpos inferiores del cielo, como una esfera mueve a otra.–Y no hay inconveniente, según el Comentador, para aceptar que un ser que está por naturaleza en potencia para ser movido o no, reciba de otro la perpetuidad de movimiento, aunque en modo alguno pueda recibir la existencia perpetua. Pues el movimiento es un cierto influjo del motor en el móvil, y por esto el móvil puede recibir de otro un movimiento perpetuo que de por sí no tiene. En cambio, el ser es algo fijo y estable en la entidad. Por lo tanto, lo que tiene potencia natural para no ser, no puede, como él dice, recibir naturalmente de otro la existencia perpetua.

La quinta objeción insiste en que, según dicho proceso, la misma razón hay para afirmar que en la magnitud no se da potencia infinita como para decir que se da fuera de ella, pues en uno y otro caso se sigue que mueve prescindiendo del tiempo.

A esto se ha de contestar que lo finito y lo infinito se encuentran en la magnitud, en el tiempo y en el movimiento por una razón común, como se prueba en el III y en el VI de los –Físicos; y por esto, estando lo infinito en uno de ellos, deshace la proporción finita de los demás. Pero en los seres carentes de magnitud no se dan lo finito y lo infinito sino equívocamente. Luego dicha clase de demostración no vale para tratar de tales potencias.

Sin embargo, hay otra respuesta mejor: El cielo tiene dos motores: uno próximo, de virtud finita, que le da un movimiento de velocidad finita; y otro remoto, de virtud infinita, que le capacita para ejercer un movimiento de infinita duración. Y esto demuestra cómo una potencia infinita, que no radica en la magnitud, puede mover un cuerpo temporalmente, aunque no inmediatamente. Por el contrario, cuando la potencia radica en la magnitud, debe mover inmediatamente, pues ningún cuerpo mueve sin ser antes movido. Luego, en caso de mover, lo haría prescindiendo del tiempo.

Valiera más decir que la potencia que no radica en la magnitud es el entendimiento, que mueve por la voluntad. Por eso mueve respondiendo a la exigencia del móvil y no en proporción con su propia capacidad. En cambio, la potencia que radica en la magnitud sólo nueve respondiendo a la necesidad natural; pues se ha probado que el entendimiento no es una potencia corporal. Y, por lo tanto, el entendimiento no es potencia corpórea. Y así, mueve necesariamente en proporción con su cantidad. De donde, si mueve, lo hace instantáneamente.

Dejando pues, a un lado las objeciones precedentes, continuaremos con la argumentación de Aristóteles.

Ningún movimiento que provenga de un moviente corpóreo es continuo y regular, pues el moviente corpóreo en el movimiento local mueve por atracción o repulsión. Ahora bien, el objeto de la atracción o repulsión no se halla en la misma situación respecto del moviente desde el principio hasta el fin del movimiento, sino unas veces se halla más cerca y otras más lejos, no pudiendo, en consecuencia, ningún cuerpo imprimir un movimiento continuo y regular. Pero el primer movimiento es continuo y regular, como se prueba en el VIII de los –Físicos. Por consiguiente, el motor del primer movimiento no es cuerpo.

Ningún movimiento dirigido a un fin, que pasa de la potencia al acto puede ser perpetuo, porque se paraliza en llegando al acto. Si, pues, el primer movimiento es perpetuo, necesariamente ha de ir hacia un fin que está siempre y de todas las maneras en acto. Tal es imposible que sea un cuerpo o una potencia corporal, porque éstos son esencial o accidentalmente móviles. En consecuencia, el fin del primer movimiento es el primer motor, que mueve por atracción. Tal es Dios. Dios, por lo tanto, no es cuerpo ni potencia corporal.

Aunque según las enseñanzas de nuestra fe, como más adelante se evidenciará, es falso que el movimiento del cielo sea perpetuo, sin embargo es verdadero que este movimiento no cesará ni por impotencia del moviente ni por corrupción del ser movible, pues no vemos que la prolongada duración del tiempo aminore el movimiento de los astros. Conservan, pues, su fuerza demostrativa

las razones precedentes.

La autoridad divina, por otra parte, confirma la verdad que hemos probado. Dice San Juan: –Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad. Y San Pablo en la primera Epístola a Timoteo: –Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios. Y en la Epístola a los Romanos: –Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas. Y, en efecto, los seres que el ojo no alcanza a ver, sino el entendimiento, son incorpóreos.

Por lo dicho se destruye el error de los primeros filósofos Naturales, que no admitían sino causas materiales, tales como el fuego, el agua y otras cosas semejantes, diciendo que los primeros principios de las cosas eran cuerpos, a los que llamaban dioses.—Entre ellos hubo algunos que admitían como causas motrices la concordia y la discordia. Pero son refutados con las mismas razones anteriores. Pues como la concordia y la discordia residen, según los mismos, en los cuerpos, síguese que los primeros principios del movimiento serían fuerzas corpóreas. Decían también que Dios era un compuesto de los cuatro elementos y de la concordia, queriendo dar a entender que era un cuerpo celeste. Sólo Anaxágoras, entre los antiguos, llegó a la verdad, afirmando que el entendimiento movía todos los seres.

Esta verdad confunde también a los gentiles, que, apoyados en los errores de dichos filósofos, afirman que los elementos del mundo y las energías que en ellos residen, como el sol, la luna, la tierra, el agua y otros semejantes, son dioses.

Sirven, asimismo, dichas razones para rechazar los sueños de los cándidos judíos, de Tertuliano y de los herejes vadianitas o antropomorfitas, que imaginaban a Dios con apariencias corporales. Se pueden oponer, además, a los maniqueos, que concebían a Dios como una substancia infinita llenando todos los espacios.

El origen de todos estos errores es el pensar en las cosas divinas, recurriendo a la imaginación, que no puede captar más que imágenes corporales. Y por esto es necesario prescindir de la imaginación al tratar de meditar en cosas espirituales.

CAPÍTULO XXI

Dios es su propia esencia

De lo dicho puede deducirse que Dios es su propia esencia, quididad o naturaleza.

En todo ser que no es su propia esencia o quididad, es necesario admitir alguna composición. En efecto, como quiera que todo ser tiene su esencia, si existe alguno que nada tenga sino su esencia, todo lo que dicho ser es pertenecerá a su esencia, y así él mismo será su propia esencia. Si, pues, hubiere alguno que no fuera su propia esencia, necesariamente se daría en él algún elemento extraño a ella, y, por tanto, ya tendría composición. De aquí que en los seres compuestos aun la esencia es denominada por uno de los componentes como la humanidad en el hombre. Pero ha quedado ya demostrado que en Dios no hay composición. Dios, por tanto, es su propia esencia.

Sólo está fuera de la esencia o quididad de un ser lo que no entra en su definición, pues la definición significa que es una cosa. Pero únicamente los accidentes no entran en la definición de los seres. Los accidentes, por tanto, son lo único que está en el ser fuera de su esencia. Ahora bien, como probaremos más adelante, en Dios no hay accidentes. Nada hay en El, por consiguiente, además de su esencia. Es, pues, su propia esencia.

Las formas que no se predican de cosas subsistentes, ya se las considere en general o individualmente, son formas que de por si no subsisten singularmente individualizadas en si mismas. No se dice, en efecto, que Sócrates, o el hombre, o el animal, sean la blancura, porque la blancura no subsiste en si singularmente, sino que se individualiza en el sujeto subsistente. De igual modo, las formas naturales no subsisten de por si singularmente sino cuando se individualizan en sus propias materias: por eso, no decimos que este fuego, o simplemente el fuego, sea su propia

forma. Las mismas esencias o quididades de los géneros y especies se individualizan por la determinada materia de tal o cual individuo, aunque la quididad del género o de la especie contengan la forma y la materia en general; y así, no se dice que Sócrates o el hombre son la humanidad. Ahora bien, la esencia divina es por si substancia singular o individualizada en si misma al no estar en materia alguna. Por consiguiente, la esencia divina se predica de Dios de modo que se puede decir: Dios es su propia esencia.

La esencia de un ser, o es el mismo ser o de algún modo es su causa, pues los seres se especifican por su esencia. Pero nada hay que pueda ser en modo alguno causa de Dios, por ser el Primer Ser, como ya se ha de mostrado; por lo tanto, es su propia esencia.

Lo que no es su propia esencia es en parte, con respecto a la misma, como la potencia respecto al acto. Por esto la esencia se considera a modo de forma; la humanidad, por ejemplo. Pero en Dios, como ha quedado demostrado, no hay potencialidad. Luego necesariamente Dios es su propia esencia.

CAPITULO XXII

En Dios se identifican la existencia y la esencia

Partiendo de lo expuesto anteriormente, se puede probar además que en Dios la esencia o quididad no es otra cosa que su existencia.

Se ha demostrado ya que hay algo que necesariamente existe en sí, y es Dios. Luego esta existencia necesaria, si está unida a alguna quididad que no se identifique con ella, o estará en disonancia con la misma, o sea en oposición—como repugna a la esencia de la blancura el existir por sí misma—, o estará en consonancia o afinidad con ella—tal como está la blancura en otro—. En el primer caso, no convendrá a dicha quididad la existencia que es necesaria en sí misma, como no le conviene a la blancura él existir por si misma. En el segundo, o es necesario que tal existencia dependa de la esencia, o ambas de otra causa, o la esencia de la existencia. Los dos primeros supuestos destruyen el concepto de lo que existe necesariamente por sí mismo, porque, si depende de otro, ya no existe necesariamente. Y, admitido el tercero, resultaría que dicha quididad se uniría accidentalmente a lo que existe necesariamente por sí mismo; pues lo que sobreviene al ser ya constituido es accidental. Y así, no seria su quididad. Dios, pues, no tiene una esencia que no sea su existencia.

Mas contra esta se puede decir que tal existencia no depende en absoluto de dicha esencia, de modo que, no existiendo ésta, le sea imposible existir; sino que la dependencia se reduce sólo a la unión con ella. Según esto, dicha existencia es necesaria en si misma, pero no tiene en sí la necesidad de unirse.

Sin embargo, esta respuesta no evita la los inconvenientes señalados. Por que, si tal existencia puede concebirse sin dicha esencia, la relación entra ambas será accidental. Es así que lo existente necesariamente en sí mismo es la existencia mencionada. Luego la esencia de que hablamos se relaciona accidentalmente con la existencia necesaria por sí misma. En consecuencia, no es su quididad. Ahora bien, lo que existe necesariamente por sí mismo es Dios. Resulta, pues, que tal esencia no es la divina, sino otra inferior.—Por el contrario, si la existencia a que nos referimos no puede concebirse sin la esencia mencionada, entonces ella dependerá totalmente de quien depende su unión con dicha esencia. Y, así, volvemos a lo mismo de antes.

Todo existe en virtud de su existencia. Luego lo que no es su misma existencia, no existe necesariamente por si mismo. Mas Dios existe necesariamente por sí mismo. En consecuencia, Dios es su misma existencia.

Si la existencia de Dios no es su esencia, tampoco puede ser una parte de la misma, porque, como se ha demostrado, la esencia divina es simple; será, pues, preciso que tal existencia sea algo al margen de su esencia. Mas todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa

que las una. La existencia, por lo tanto, conviene a dicha quididad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia, o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicha existencia, se seguirá que una cosa es causa de su propia existencia. Y esto es imposible; porque, según el orden de conceptos, la causa existe antes que el efecto. Si, pues, un ser fuese causa de su propia existencia, se concebiría existiendo antes de existir, lo que es imposible; a no ser que se entienda que es causa de su existencia según el ser accidental, que es un ser relativo. Esto realmente no implica imposibilidad. Se puede encontrar, en efecto, un ser accidental causado por los principios de su propio sujeto, pues se concibe como anterior el ser substancial del sujeto. Aquí sin embargo, no hablamos de un ser accidental, sino substancial.—Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: Todo lo que adquiere el ser por otra causa, es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada, como se ha demostrado. Por lo tanto, esta quididad, que recibe su existencia de otro, no es la quididad de Dios.

El existir expresa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa exista cuando está en potencia, sino cuando es actual. Ahora bien, todo aquello a lo que conviene un acto distinto de si mismo se halla respecto de él como potencia, ya que el acto y la potencia son denominados correlativamente. Si, pues, la esencia divina es otra cosa que su existencia, la esencia y la existencia se hallan en relación de potencia a acto. Pero se ha demostrado que en Dios no hay potencial, sino que es puro acto. La esencia divina, por consiguiente, no es otra cosa que su existencia.

Todo lo que no puede ser sino por agrupación de muchos, es compuesto. Pero ningún ser en que una cosa es la esencia y otra la existencia puede existir sino por la unión de varios, es decir, la esencia y la existencia. Luego todo ser en que una cosa es la esencia y otra la existencia, es compuesto. Ahora bien, ha quedado demostrado que Dios no es compuesto. Por tanto, la existencia de Dios es su propia esencia.

Todo existe en cuanto tiene ser. Ningún ser, por tanto, cuya esencia no sea su existencia, existe por esencia, sino por participación de otro, es decir, de la misma existencia. Pero lo que es por participación de otro no puede ser primer ser, pues aquello de que participa para existir es anterior a él, y Dios es el primer ser, anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia, es su existencia.

Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad. Cuando le preguntó –Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?, díjole el Señor: –Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me manda a vosotros; haciendo ver que su nombre propio es **EL QUE ES**. Pero todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa. Queda, pues, que la misma existencia divina es su esencia o naturaleza.

Además, los doctores católicos han profesado también esta verdad. San Hilario dice en su libro –Sobre la Trinidad: –En Dios el ser no es accidente, sino verdad subsistente, y causa permanente, y propiedad natural del género. Y Boecio dice también en su libro –Sobre la Trinidad: –La substancia divina es el mismo ser, y el ser procede de ella.

CAPITULO XXIII

En Dios no hay accidente

Se sigue necesariamente de la verdad anterior que sobre la esencia de Dios nada puede añadirse, como tampoco haber en ella algo accidental. En efecto:

El ser mismo nada puede participar que no sea de su esencia, aun que el existente si pueda hacerlo. Nada hay más formal y simple que el ser. Y así, el ser mismo de nada puede participar. Pero la substancia divina es el Ser mismo. Luego nada tiene que no sea su propia substancia. Ningún accidente, por tanto, puede estar en El.

Todo lo que está en algún ser accidentalmente, lo está en virtud de una causa, pues es ajeno a la

esencia del ser en que reside. Si en Dios hay, pues, algo accidentalmente, es necesario que lo sea por una causa. Luego o la causa del accidente es la misma substancia divina u otra cosa cualquiera. Si es otra cosa, necesariamente ha de obrar en la substancia divina, porque nadie introduce una forma substancial o accidental en un sujeto sin que de algún modo obre en él, ya que obrar no es otra cosa que actualizar, lo que se realiza por una forma. Dios, por tanto, será pasivo y recibirá el movimiento de otro agente. Y esto va contra lo ya probado.—Si, por el contrario, la misma substancia divina es la causa del accidente que en ella está, es imposible que lo sea en cuanto sujeto receptor, porque entonces la misma cosa y bajo el mismo aspecto se actualizaría a sí misma. Luego si en Dios hay algún accidente, necesariamente, en un sentido lo recibe y lo causa en otro; de la misma manera que los seres corporales reciben sus propios accidentes por la naturaleza de la materia y los causan por la forma. Pero en este caso Dios sería compuesto. Y ya hemos probado más arriba lo contrario.

Todo sujeto es, con respecto a su accidente, como la potencia al acto: porque el accidente es una forma que actualiza de modo accidental. Pero en Dios no hay potencialidad, como más arriba se ha dado a conocer. En El, por tanto, es imposible accidente alguno.

Todo aquel en quien se halla algo accidental, es de algún modo naturalmente mudable, pues el accidente, de suyo, está destinado naturalmente a la adherencia y no adherencia. Si pues, a Dios conviniera algo accidentalmente, fuera, en consecuencia, mudable, contra lo ya demostrado.

Cualquiera que sea sujeto de un accidente no es todo lo que tiene en el, porque el accidente no pertenece a la esencia del sujeto. Pero Dios es todo lo que en si posee. En Dios, por tanto, no hay accidente alguno.

La proposición media se prueba así: Cualquier cosa se encuentra con más perfección en la causa que en el efecto. Pero Dios es causa de todo lo existente. Luego todo lo que en El hay se encuentra de manera perfectísima. Ahora bien, lo que conviene más perfectamente a un ser es él mismo, porque esta unidad es más perfecta que la que forma un ser al unirse con otro substancialmente, como la forma a la materia, que a su vez es unión más perfecta que la resultante de la inhesión accidental de un ser en otro. Queda, pues, que Dios es todo lo que posee.

La substancia no depende del accidente, aunque el accidente dependa de la substancia. Pero lo que no de pende de otro puede hallarse alguna vez sin él. Luego es posible encontrar alguna substancia sin accidentes. Y esto, al parecer, conviene principalmente a la substancia simplísima, cual es la substancia divina. Por consiguiente, en la substancia divina no hay en absoluto accidente. Los tratadistas católicos convienen también en esta verdad. Dice, por ejemplo, San Agustín, en su libro –Sobre la Trinidad, que en Dios no hay accidente. Con esta verdad expuesta se refuta el error de aquellos que, hablando según la ley de los sarracenos, admiten en Dios ciertas especies sobreañadidas a la substancia divina.

CAPITULO XXIV

Es imposible designar el ser divino por adición de alguna diferencia substancial

Puede ser también probado, atendiendo a lo ya dicho, que sobre el ser mismo divino nada se puede añadir que le distinga esencialmente, como se distingue el género por las diferencias.

Es imposible que una cosa esté en acto si no lo está todo cuanto expresa el ser substancial; el animal no puede existir en acto sin ser animal racional o irracional. De aquí que incluso los platónicos, al establecer las ideas, no consideraron como existentes por si las ideas de los géneros, que se encuadran en el ser específico por las diferencias esenciales; tal existencia atribuyéronla únicamente a las ideas de las especies, que no precisan de diferencias esenciales para su designación. Luego si designamos al Ser divino por algo sobreañadido con designación esencial, tal ser no será actual si no existe lo sobre añadido. Pero el Ser divino es su propia substancia, como se vio. Por lo tanto, la substancia divina no puede estar en acto si no le sobreviene algo. De esto se puede deducir que no

incluirá en si la necesidad de existir, contrariamente a lo ya expuesto.

Todo lo que necesita algo adicional para poder existir, está en potencia respecto de ello. Pero la substancia divina no está en potencia de ningún modo, como hemos demostrado. Al contrario, la substancia de Dios es su propia existencia. Luego su ser no puede designarse con designación substancial por algo adicional.

Todo aquello mediante lo cual una cosa se actualiza y es intrínseco a la misma, o es su misma esencia total, o parte de ella. Mas lo que determina a una cosa esencialmente, dale el ser actual, y es intrínseco a la misma; de lo contrario no la determinaría substancialmente. Luego es necesario que sea la misma esencia o parte de la esencia. Ahora bien, si se añade algo al Ser divino, es imposible que sea toda la esencia de Dios, porque ya se ha demostrado que el ser de Dios no es otra cosa que su esencia. Queda, pues, que es parte de la esencia divina. Y así, Dios, contrariamente a lo ya dicho, sería esencialmente compuesto de o partes.

Lo que se añade a algún ser para designarlo esencialmente no constituye su formalidad, sino que le hace ser en acto; por la adición de racional al animal, éste consigue ser en acto, mas no constituye la formalidad de animal en cuanto tal, porque la diferencia no entra en la definición del género. Pero, si a Dios se añade algo que le designe esencialmente, es necesario que constituya la formalidad de su propia quididad o naturaleza, pues lo que así se le añada le hace ser en acto, y este existir en acto es la misma esencia divina, como se demostró anteriormente. Queda, pues, que al ser divino nada se puede añadir que le designe esencialmente como la diferencia designa al género.

CAPITULO XXV

Dios no pertenece a ningún género

De lo anterior se concluye necesariamente que Dios no está comprendido en algún género.

En efecto, todo lo que está en determinado género tiene en sí algo por lo que la naturaleza genérica se constituye en una especie, pues nada hay en un género que no esté comprendido en alguna de sus especies. Pero esto es imposible en Dios, como ya se ha visto. Es imposible, por consiguiente, que Dios esté comprendido en algún género.

Si Dios está en algún género, o lo está en género de accidente o en género de substancia. En género de accidente no, por ser imposible que el accidente sea el primer ser y causa primera. Tampoco en género de substancia que es género no es el ser mismo; de lo contrario, toda substancia sería su propio ser, y de este modo no sería causada por otro, lo que es imposible, como claramente se ha probado. Ahora bien, Dios es el Ser mismo. Por lo tanto, no está en ningún género.

Lo que está en algún género en cuanto al ser, difiere de los otros individuos comprendidos en el mismo género; de lo contrario, éste no se predicaría de muchos. Pero es necesario que todo lo que está en un mismo género convenga en la quididad de tal género, porque el género se predica de todos los individuos en la quididad. El ser, por tanto, de cualquier cosa que existe en determinado género, es distinto de la quididad del género. Pero esto es imposible en Dios. Luego Dios no está en ningún género.

Cada uno de los seres se cataloga en un género por razón de su quididad, pues el género se predica en la quididad. Ahora bien, la quididad de Dios es su propio ser, por el que ninguna cosa se coloca en un género, porque entonces el –ente sería el género que significa el mismo ser. Dios, por consiguiente, no esté comprendido en ningún género.

Que el –ente no pueda ser género se prueba de esta manera, Con la doctrina del Filósofo: Si el ente fuera género, sería necesario encontrar en él alguna diferencia que le determinara a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría dos veces en la definición de la especie; más bien, al contrario, la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como

constitutivo del género. Pero nada puede haber que está fuera de lo que se concibe por –ente si este forma parte del constitutivo de aquellos de quienes se predica. Y, en consecuencia, es imposible que el ente sea coartado por alguna diferencia. Hay, pues, que concluir que el ente no es género. De lo que necesariamente se deduce que Dios no está en género alguno.

Esto supuesto, es evidente también que Dios no puede ser definido, por que toda definición consta de género y diferencia.

A la luz de esto mismo, queda también claro que Dios no admite demostración sino por sus efectos, ya que el principio de la demostración es la definición misma de lo que se demuestra. Puede, al contrario, parecer a alguien que, aunque el nombre de –substancia no convenga con propiedad a Dios porque Dios no –sustenta accidentes, le conviene, sin embargo, lo significado por el nombre, y de este modo está en el género de substancia. Porque substancia es el ente por si, que consta conviene a Dios, y por eso mediante esta misma noción hemos probado que Dios no es accidente.

Pero a esto se puede responder, partiendo de lo ya dicho (c. 23), que en la definición de substancia no entra el ente considerado por si. En efecto, por si mismo hecho de llamarse ente, no puede ser género, puesto que ya hemos probado que el ente no tiene razón de género. E igualmente, ni siquiera por considerarse en –si mismo, porque esta noción, en realidad, no implica más que una simple negación. Se dice, en efecto, ente por si, para indicar que no está en otro, lo que no es más que pura negación, la cual no puede constituir la razón de género, porque entonces el género diría no lo que es el ser, sino lo que no es. Es necesario, pues, entender el constitutivo de la substancia en este sentido: que la –substancia es aquello a quien conviene existir independiente de un sujeto. El nombre de –cosa le viene del elemento esencial, como el de –ente viene del existir. Y, por esto, en la noción de substancia se comprende una esencia a la que conviene existir independientemente. Ahora bien, esto no se aplica a Dios, pues no tiene más esencia que su propio ser. Queda, por lo tanto, afirmar que de ningún modo está en género de substancia. Como tampoco está en cualquier otro género, ya que se demostró que no está en el género de accidente.

CAPITULO XXVI

Dios no es el ser formal de todas las cosas

Con la doctrina anterior se refuta el error de quienes afirmaron que Dios no es más que el ser formal de todas las cosas.

El ser formal se divide en ser substancial y accidental. Pero el Ser divino no es el ser de la substancia ni tampoco del accidente, como se probó. Luego es imposible que Dios sea el ser por el que cada cosa se constituye formalmente.

Las cosas no se distinguen entre si por lo que tienen de ser, pues en esto convienen todas. Luego, si las cosas se diferencian entre si, es preciso o que el ser tal se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser específicamente diverso, o que las cosas se diferencien porque el ser se comunique a naturalezas específicamente diversas. Lo primero es imposible, porque al ente nada se le puede añadir conforme añadimos la diferencia al género, como se dijo. Luego sólo resta que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser diversamente. Mas el Ser divino, como es su propia naturaleza, no puede juntarse con ninguna, como se demostró. Pues, si el Ser divino fuera el ser formal de todo, seria necesario resolver todo en la unidad absoluta.

El principio es por naturaleza anterior a lo principiado. Pero en algunas cosas el ser es un cuasi principio; pues se dice que la forma es principio del ser; como el agente, que da el ser actual a algunas cosas. Luego si el Ser divino es el ser de todas las cosas, síguese que Dios, que es su propio Ser, tendrá alguna causa; y dejará necesariamente de existir por sí mismo.

Pero tal conclusión es contraria a lo probado más arriba.

Lo que es común a muchos seres es algo que no está fuera de ellos sino conceptualmente. ‒Animal, por ejemplo, es algo que no existe fuera de Sócrates, Platón y otros animales, sino en el entendimiento que aprehende la forma de animal despojada de todas las notas individuantes y especificantes; el hombre es quien verdaderamente es animal; de lo contrario se seguiría que en Sócrates y Platón habría muchos animales, es decir, el mismo animal común, y el hombre común, y el mismo Platón. Mucho menos, pues, es algo el mismo ser común, si no es sólo conceptualmente, fuera de las cosas existentes. Si, pues, Dios es el ser común, no será más que un ser conceptual. Pero se ha probado que Dios es algo que existe no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad (c. 13). No es Dios, por lo tanto, el ser común de todas las cosas.

La generación, propiamente ha blando, es camino hacia el ser; y la corrupción, hacia el no ser; la forma, en efecto, no es término de la generación, y la privación no es término de la corrupción sino porque la forma produce el ser, y la privación el no ser. Admitido que una forma no produce el ser, no se diría que es engendrado lo que recibiera tal forma. Si, pues, Dios es el ser formal de todas las cosas, hay que concluir que es término de una generación. Y esto es falso, por ser Dios eterno, como más arriba se ha demostrado (c. 15).

Además, resulta que el ser de cada cosa será eterno. Luego no habrá ni generación ni corrupción. Porque, si existe, es necesario que, existiendo antes que una cosa, se reciba de nuevo. Luego, o será anterior a algo existente o no lo será en absoluto. En el primer caso, como el ser de todos los existentes es único, según la citada opinión, resultará que al ser engendrada una cosa no recibirá un nuevo ser, sino un nuevo modo de ser; y esto no es generación, sino alteración. Pero, si de ningún modo existía antes, se seguirá que se ha hecho de la nada; lo cual es contrario a la razón de generación. Luego esta opinión destruye totalmente la generación y la corrupción. Lo que manifiesta su imposibilidad.

La Sagrada Escritura reprueba también este error, al afirmar que Dios ‒es excelso y sublime, como se dice en Isaías, y que está ‒sobre todo ser, como encontramos en la Epístola a los Romanos. Si Dios, en efecto, es el ser de todos los seres, es algo de todos y no sobre todos.

Los que defienden este error caen en la misma sentencia que los idólatras, que pusieron ‒a los árboles y a las piedras el incomunicable Nombre, es decir, el de Dios, como se dice, en efecto, en el libro de la Sabiduría. Si, en verdad, Dios es el ser de todo ser, no se dice con más propiedad que ‒la piedra es ser que la piedra es Dios.

Cuatro son, por otra parte, las causas que parece han favorecido este error. La primera es la interpretación teórica de ciertas autoridades. Se encuentra, en efecto, escrito por Dionisio, en el libro ‒De las jerarquías celestes, ‒que el ser de todas las cosas es la sobreesencial divinidad. Y de aquí quisieron deducir que el mismo ser formal de todos los seres era Dios, no dándose cuenta de que esta interpretación no puede estar de acuerdo con el significado de las mismas palabras. En efecto, si la divinidad es el ser formal de todo, no estaría sobre todo, sino más bien sería algo de todos. Por lo tanto, cuando afirma que la divinidad está ‒sobre todo, enseña que por su misma naturaleza es un ser distinto de todos y colocado por encima de todos. Si dice, por otra parte, que la divinidad es el ser de todas las cosas, muestra que se encuentra en todas las cosas una cierta semejanza del ser divino. Además, excluyendo precisamente esta interpretación torcida, dice más claramente que ‒entre Dios y los otros seres no hay punto de contacto ni mezcla alguna, como la hay entre el punto y la línea o la figura del sello y la imagen grabada en la cera.

La segunda causa que les impulsó a este error fue un raciocinio defectuoso. En efecto, como lo que es común se especifica e individualiza por adición, juzgaron que el Ser divino, que no admite adición alguna, no era un ser propio, sino el ser común de todo; sin tener en cuenta que lo común o universal no puede existir sin adición, aunque lo consideremos sin ella; por ejemplo, el animal no puede existir sin la diferencia de ‒racional o irracional no obstante se le conciba sin estas diferencias. También, aunque lo universal se conciba sin adición, sin embargo no se concibe sin receptividad de adición; porque, si al ‒animal no puede añadirse diferencia alguna, no existiría el género; y lo mismo puede decirse de todos los otros nombres.

Ahora bien, el ser divino no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin receptividad de adición. Y, en con secuencia, porque no recibe ni puede recibir adición, se puede concluir con más firmeza que Dios no tiene un ser común, sino propio. Por eso, su propio ser se distingue de los demás en que nada se le puede añadir. De aquí que el Comentador, en el libro –De las causas, dice que la causa primera, por la misma pureza de su bondad, se distingue de las otras y, en cierto modo, se individualiza.

La tercera causa que les condujo a este error fue la consideración de la simplicidad divina. Porque Dios está en la cumbre de la simplicidad, creyeron que lo que queda al final de la desintegración que se obra en nosotros es Dios, como siendo lo más simple, pues no se ha de ir hasta el infinito en la composición de nuestros propios elementos. Pero también en esto hay un defecto de raciocinio, ya que no han tenido en cuenta que el elemento más simple de nuestro ser no es una cosa completa, sino una parte del ser. En cambio, la simplicidad divina se atribuye a Dios como a ser perfectamente.

La cuarta causa que les pudo conducir al error es el modo de hablar si por el que decimos que –Dios está en todas las cosas. No consideraron que no está como formando parte de la cosa, sino como causa sin la cual no se da ningún efecto. No decimos, en efecto, con el mismo sentido, que la forma está en el cuerpo y que el marino está en la nave.

CAPÍTULO XXVII

Dios no es forma de un cuerpo

Probado que Dios no es el ser de todas las cosas, de modo idéntico puede explicarse que no es forma de cosa alguna.

Ha quedado, en efecto, demostrado que el ser divino no puede formar parte de una esencia que no sea el propio existir. Pero Dios no es otra cosa que el mismo ser divino. Es imposible, pues, que Dios sea forma de otra cosa cualquiera.

La forma del cuerpo no es el ser mismo, sino principio de ser. Pero Dios es su mismo ser. Luego Dios no es forma del cuerpo.

De la unión de la forma y de la materia resulta un compuesto, que es un todo con relación a la forma y a la materia. Ahora bien, las partes están en potencia con respecto al todo. Pero en Dios no hay potencialidad. Por consiguiente, es imposible que Dios sea una forma unida a alguna otra cosa.

Más perfecto es quien tiene el ser independiente que quien lo tiene en otro. Es así que la forma de un cuerpo tiene el ser en otro. Luego, como Dios es el ser perfectísimo y la causa primera del ser, no puede ser forma de otro.

Se puede demostrar lo mismo por la eternidad del movimiento. En efecto, si Dios es forma de algún móvil, como es el motor primero, el compuesto resultante sería motor de si mismo. Pero el motor de si mismo puede ser movido y no serlo. Pues ambas cosas están en su poder. Ahora bien: un ser tal no posee el movimiento indeficiente por si mismo. Es necesario, pues, admitir, sobre el motor de si mismo, otro primer motor que le proporcione la perpetuidad de movimiento. Y por esto Dios, que es el primer motor, no es forma de un cuerpo motor de sí mismo.

Mas este argumento sólo es útil para quienes admiten la eternidad del movimiento. Prescindiendo de él, podemos llegar a la misma conclusión partiendo de la regularidad del movimiento del cielo. Así como el motor de sí mismo puede estar en reposo o moverse, puede también moverse con más velocidad y más lentamente. La necesidad de uniformidad del movimiento de los astros depende de un principio superior completamente inmóvil, que no es parte de un cuerpo motor de sí mismo como si fuera su forma.

La autoridad de la Sagrada Escritura está de acuerdo con esta verdad. Se dice en el Salmo: –Elevada es tu grandeza sobre los cielos, Señor; y en el libro de Job: –Es más elevada que los cielos, ¿qué

harás?; es más extensa que la tierra y más honda que el mar.

Así se desvanece el error de los gentiles, que afirmaban que Dios es el alma del cielo o también de todo el mundo. Apoyados en esto, defendían el error de la idolatría, diciendo que todo el mundo es Dios, no en virtud del cuerpo, sino por el alma; del mismo modo que el hombre se dice sabio, no por el cuerpo, sino más bien por el alma. Puesto esto, afirmaban, en consecuencia, que no es indebido el culto divino tributado al mundo y a sus partes. El Comentador dice que en este punto estuvo la equivocación de los sabios de la nación de los Zabios, es decir, de los idólatras; por que admitieron que Dios es la forma del firmamento.

CAPITULO XXVIII

Sobre la perfección divina

Aunque los seres que existen y viven son más perfectos que los que únicamente existen, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio existir, es el ser de universal perfección, no faltándole ningún género de nobleza.

En efecto, la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, y así de los otros seres. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección: porque se dice que una cosa es más o menos perfecta, según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección. Si, por lo tanto, hay un ser a quien pertenezca toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que exista en los de más. Pero le pertenece al ser con toda virtualidad lo que es su propio ser; de la misma manera que, si existiese una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura, pues a un objeto blanco le falta algo propio de esta cualidad por el defecto del sujeto receptor, que la recibe según su modo particular y no conforme a toda la potencialidad de la blancura. Ahora bien, Dios, que es su propio Ser, como más arriba se ha probado, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro.

Así como toda bondad y perfección adviene a una cosa en cuanto es, así también toda la imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es. Pero Dios, así como posee totalmente el ser, del mismo modo carece de todo no ser; porque una cosa se aleja del no ser en la medida en que es. Dios, por lo tanto, carece de imperfección. Luego es la universal perfección. Mas aquellos seres que sólo tienen existencia, no son imperfectos por imperfección del Ser absoluto, pues no tienen el ser en toda su comprehensión, sino que participan del mismo de un modo particular e imperfectísimo.

Lo perfecto ha de preceder necesariamente a lo imperfecto; por ejemplo, la semilla es anterior al animal o a la planta. Según esto, el primer Ser será necesariamente perfectísimo. Expusimos ya que Dios es el primer ser. Luego es perfectísimo.

Todo ser es perfecto en cuanto está en acto. Imperfecto por el contrario, en cuanto está en potencia con privación del acto. El que no tiene, pues, potencialidad alguna, si no que es acto puro, necesariamente será el ser perfectísimo. Tal es Dios; luego es el ser perfectísimo.

Nada obra sino en cuanto está en acto. Y, en el que obra, la acción depende del modo del acto. Imposible es, por lo tanto, que el efecto resultante de una acción sea más noble que el acto del agente. Es posible, en cambio, que el acto del efecto sea más imperfecto que el de la causa agente, porque la acción puede ser debilitada por parte del término. Pero ha quedado ya en claro que, en el orden de causas eficientes, se ha de llegar, en último término, a una causa que llamamos Dios, del cual proceden todas las cosas, como se dirá más adelante. Es necesario que encontremos en Dios, en grado mucho más eminente, todas las perfecciones de cualquier ser, y no al contrario. Dios, por consiguiente, es el Ser perfectísimo.

En cualquier género de perfección existe en grado perfectísimo algo que mide todas las

perfecciones que caen bajo este género; y, por lo mismo, una cosa parece más o menos perfecta en cuanto se acerca de un modo más o menos perfecto a 1a medida de su género. Así, por ejemplo, se dice que el blanco es la medida de todos los colores, y el virtuoso lo es para todos los hombres. Pero la medida de todos los seres no puede ser otra que Dios, el cual es su mismo Ser. Por lo tanto, no carece de ninguna de las perfecciones que convienen a los otros seres; de lo contrario, no sería la medida de todo ser.

Por esto, cuando Moisés manifestó que deseaba ver la faz o gloria divina, el Señor le respondió, como dice el Éxodo: –Yo te mostraré todo bien, para darle a entender que poseía la plenitud de toda bondad. Y Dionisio dice también: –Dios no existe de un determinado modo, sino que recibe todo el ser, y lo recibe con superioridad absoluta y sin circunscripción o límites.

Hay que notar, sin embargo, que la perfección no puede atribuirse con propiedad a Dios, si miramos la significación del nombre atendiendo a su origen. Lo que no –es hecho parece que no puede llamarse –perfecto. Mas como todo lo que se hace es reducido de la potencia al acto y del no ser al ser, se dice con propiedad perfecto, es decir, –totalmente hecho, cuando la potencia es completamente reducida al acto, de tal modo que ya no tiene nada del no ser y posee el ser perfecto. Por extensión, sin embargo, se dice perfecto no sólo lo que haciéndose llega al acto completo, sino también lo que está en acto perfecto sin haber sido hecho. Y en este sentido decimos que Dios es perfecto, según las palabras de San Mateo: –Sed perfectos, como lo es vuestro Padre celestial.

CAPITULO XXIX

Sobre la semejanza de las criaturas

Partiendo de esto, cabe considerar cómo sea posible hallar o no la semejanza de Dios en las criaturas.

Como los efectos son más imperfectos que sus causas, no convienen con ellas ni en el nombre ni en la definición; sin embargo, es necesario encontrar entre unos y otras alguna semejanza, pues de la naturaleza de la acción nace que el agente produzca algo semejante a sí, ya que todo ser obra en cuanto está en acto. Por eso la forma del efecto hállase en verdad de alguna manera en la causa superior, aunque de otro modo y por otra razón, por cuyo motivo se llama –causa equívoca. El sol, por ejemplo, obrando en cuanto está en acto, produce el calor en los cuerpos inferiores; por eso es preciso que el calor engendrado por el sol obtenga una cierta semejanza de la virtud activa del sol, la cual es causa del calor en los cuerpos inferiores y, a la vez, el motivo de que el sol se llame cálido, sin exceptuar otros. Y así se dice que el sol es de algún modo semejante a cuantas cosas reciben eficazmente sus efectos; siendo, por otra parte, desemejante en cuanto que dichos efectos no poseen el calor del mismo modo que él ni está en ellos como en el sol. De este modo distribuye también Dios todas sus perfecciones entre las cosas, y por esto tiene con todas semejanza a la vez que desemejanza.

Aquí encontraremos la razón de por qué la Sagrada Escritura unas veces recuerda la semejanza entre Dios y las criaturas, como cuando dice: –Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra; y otra niega esta semejanza, como en aquellas palabras de Isaías: –¿Qué, pues, comparasteis con Dios, qué imagen haréis que se le asemeje? Y estas otras d Salmo: –¡Oh Dios!, ¿quién será semejante a ti? Dionisio está de acuerdo con esto en su libro sobre los –Nombres divinos: –Las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios: semejantes, en cuanto imitan, cada una a su manera, al que no es perfectamente imitable; y desemejantes, porque lo causado no posee toda la perfección que tiene su causa.

Sin embargo, conforme a esta semejanza, es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario. Pues dícese que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no

en la criatura. Y así la criatura tiene lo que es de Dios; por eso se dice con razón que es semejante a El.

En cambio, no se puede decir, del mismo modo, que Dios tiene lo que es propio de la criatura. Por lo tanto, es imposible afirmar con rectitud que Dios es semejante a la criatura, como tampoco decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino que decimos, más bien, que es la imagen la que se asemeja al hombre.

Mucho menos se puede decir que Dios se asemeja a la criatura. La asimilación, en efecto, es movimiento hacia la semejanza, y, por lo tanto, propia de quien recibe de otro el fundamento de ser semejante. Ahora bien, es la criatura quien recibe de Dios lo que fundamenta el asemejarse, y no lo contrario. Por consiguiente, no es Dios el que se asemeja a las criaturas, sino que es más bien lo contrario.

CAPITULO XXX

Nombres que pueden predicarse de Dios

A la luz de la doctrina anterior, podemos mirar ahora qué puede y qué no puede decirse de Dios, qué es lo que se afirma solamente de El y también lo que se dice de El y de las otras cosas juntamente.

Por estar en Dios, pero de modo más eminente, toda perfección de la criatura, cualquier nombre que significa una perfección absoluta, sin defecto alguno, se predica de Dios y de las criaturas: como, por ejemplo, la –bondad, la –sabiduría, la –existencia, etc. Pero los nombres que expresan perfecciones con modalidades propias de las criaturas no pueden aplicarse a Dios, a no ser por analogía y metáfora, por las que suele aplicarse a otro lo que es propio de un determinado ser; se dice, por ejemplo, que tal hombre es –una piedra, por la dureza de su entendimiento. De esta clase son todos los nombres que designan la especie de un ser creado, como –hombre y –piedra; pues a toda especie corresponde un determinado modo de perfección y de ser. Y lo minino hay que decir de cualquier nombre que signifique las propiedades de los seres, las cuales proceden de los principios propios de la especie. Por lo que no se atribuyen a Dios sino metafóricamente. En cambio, los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de El, como –sumo bien, primer ser y otras semejantes.

Mas digo que alguno de los nombres expresan perfección, sin defecto alguno en cuanto al objeto para cuya significación fue impuesto el nombre, pues, en cuanto al modo de significar, todo nombre es defectuoso. Nombramos, en efecto, los seres, del mismo modo que los conocemos. Y nuestro entendimiento, recibiendo el principio del conocimiento de los sentidos, no trasciende el modo que encuentra en los seres sensibles, en los que una cosa es la forma y otra el sujeto de ella, por la composición de materia y forma. En estos seres la forma es ciertamente simple, pero imperfecta, es decir, no subsistente; en cambio, el sujeto es subsistente, pero no simple, sino concreto. De aquil que todo lo que nuestro entendimiento concibe como subsistente lo expresa en concreto, y lo que concibe como simple no lo expresa –como lo que es, sino –por lo que es. Y así, en todos los nombres que decimos, hay una imperfección en cuanto al modo de significar, que no conviene a Dios, aunque le convenga en un grado eminente lo significado por el nombre, corno se ve claro en los nombres –de bondad y –de bien: –la bondad significa, en efecto, algo no subsistente, y –el bien, algo concreto. Y en este sentido ningún nombre es aplicado a Dios con propiedad, sino en cuanto a aquello para cuya significación fue impuesto. Estos nombres como enseña Dionisio, pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse, en cuanto a la significación del nombre, y negarse, en cuanto al modo de significar.

El grado –sobreeminente con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no puede expresarse por nombres nuestros, sino, o por negación, como cuando decimos Dios –eterno o –infinito, o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos –causa primera o –sumo bien.

En realidad, no podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con El guardan los otros seres, como claramente se ha probado.

CAPITULO XXXI

La perfección divina y la pluralidad de nombres no repugnan a la simplicidad de Dios

Se puede ver también, por lo que precede, que la perfección divina y los muchos nombres dados a Dios no se oponen a su simplicidad.

Hemos dicho que se atribuyen a Dios las perfecciones de los otros seres, de la misma manera que se hallan los efectos en las causas equivocas. Y estos efectos están en sus causas virtualmente, como el calor en el sol. Pero esta virtud, si no fuese de alguna manera del género del calor, el sol, al obrar por ella, no producirla algo semejante a si. Precisamente por esta virtud se dice que el sol es cálido, no sólo porque produce calor, sino también porque la virtud con que obra es conforme al calor. Sin embargo, con la misma virtud con que el sol produce calor, hace otros muchos efectos en los cuerpos inferiores, por ejemplo, la sequedad. Y así, el calor y la sequedad, que en el fuego son cualidades diversas, se atribuyen al sol por razón de una misma virtud. De igual modo, todas las perfecciones que convienen a los otros seres por diversas formas es necesario atribuirlas a Dios por razón de una misma virtud, que no es otra copa que su propia esencia, ya que, como dijimos, nada puede ser accidental en El. Así, pues, llamamos ‒sabio a Dios, no sólo en cuanto es autor de la sabiduría, sino también porque, en la medida que nosotros somos sabios, imitamos de alguna manera su virtud, que nos hace sabios, En cambio no le llamamos ‒piedra, aunque sea el hacedor de ella, porque el nombre de piedra significa un determinado modo de ser, que distingue la piedra de Dios; imita, sin embargo, la piedra a Dios en cuanto El es causa y razón de su ser, de la bondad y de otros atributos, igual que le imitan las demás criaturas.

Algo parecido a esto sucedo en las potencias cognoscitivas y en las virtudes operativas humanas. El entendimiento conoce, por una sola virtud, todo lo que capta la parte sensitiva mediante diversas potencias, además de muchas otras cosas. Así mismo, en la medida que sea más elevado, el entendimiento podrá conocer con más unidad muchas cosas que un entendimiento inferior llega a conocer por muchos medios. La potestad real, por ejemplo, se extiende a todas las cosas que dicen relación a los diferentes poderes subordinados. Así, pues, también Dios, por su ser uno y simple, posee la perfección absoluta que los otros seres consiguen por diferentes medios y en un grado mucho menor.

Es evidente, por todo esto, la necesidad de dar a Dios muchos nombres. Porque no podernos conocerle naturalmente sino llegando a El por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, así como son varias las perfecciones que encontramos en las cosas. Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, la expresaríamos con un solo nombre. Lo que se promete a los que verán a Dios en su esencia: ‒En aquel día será uno el Señor y uno su nombre.

CAPÍTULO XXXII

Nada se predica unívocamente de Dios y de los otros seres

Es evidente, atendiendo a lo dicho, que nada puede predicarse unívocamente de Dios y de los otros seres.

El efecto que no recibe una forma específicamente semejante a aquella con la que el agente obra, no puede recibir el nombre procedente de 1a forma, en sentido unívoco; pues no se dice en sentido unívoco ‒cálido refiriéndose al fuego producido por el sol y al mismo sol. Ahora bien, las formas de los seres causados por Dios no llegan a imitar específicamente la virtud divina, porque reciben, separadamente y en particular, lo que en Dios es universal y simple. Es, por lo tanto, claro que de

Dios y de los otros seres nada puede predicarse unívocamente.

Si un efecto alcanza la especie de la causa, no conseguirá denominación unívoca, si no recibe la forma según el mismo modo de ser que la especie. No se dice, por ejemplo, –casa unívocamente de 1a que concibe el arte y de la que está en la materia, porque la forma de la casa tiene ser distinto en una y en otra. Ahora bien, los otros seres, aunque consiguiesen una forma totalmente semejante, no la tendrían según el mismo modo de ser, pues en Dios, como ya quedó demostrado, nada hay que no sea el propio Ser divino, y esto no acontece en los otros seres. Es, en consecuencia, imposible que algo se predique unívocamente de Dios y de los otros seres.

Todo lo que se predica unívocamente de muchos no puede ser más que género, especie, diferencia, accidente o propio. Pero hemos probado ya que de Dios nada puede predicarse a manera de género o diferencia, y, por lo tanto, tampoco como definición o especie que consta de género y diferencia. Además, se ha demostrado también que nada le es accidental, y, por lo tanto, nada se predica de Dios ni como accidente ni como propio, pues el propio pertenece género de lo accidental. Se concluye, pues, que nada se predica unívocamente de Dios y de los demás seres.

Lo que se afirma unívocamente de muchos es más simple que ellos, a lo menos conceptualmente. Pero es imposible que haya algo más simple que Dios, ni en la realidad ni conceptualmente. Nada, por lo tanto, se afirma unívocamente de Dios y de los restantes seres.

Todo lo que se predica unívocamente de muchos conviene a cada uno de ellos por participación: la especie, en efecto, participa del género y el individuo de la especie. Pero a Dios nada se puede atribuir por participación, pues todo lo que se participa es determinado al modo del ser participado, y así se posee parcialmente y no con toda perfección. Es necesario, en consecuencia, que nada se predique unívocamente de Dios y de los otros seres.

Es cierto que lo que se afirma de muchos eh orden de prioridad y posterioridad no se predica unívocamente; porque lo anterior se incluye en la definición de lo posterior; la –substancia, por ejemplo, se incluye en la definición de accidente, en cuanto es ser. Si, pues, el –ser se dijera unívocamente de la substancia y del accidente, la substancia entraría en la definición del ser, en cuanto se predica de la substancia. Esto es evidentemente imposible. Ahora bien, de Dios y de los otros seres nada se predica en un mismo orden, sino en orden de anterioridad y posterioridad. Como quiera que de Dios todo se predica esencialmente, es decir que es, expresamente la esencia misma, y diciendo que es bueno indicamos la bondad misma. En cambio, a los demás seres se atribuyen las perfecciones por participación; se dice, por ejemplo, que Sócrates es hombre, pero no para afirmar que sea la humanidad misma, sino que participa de la humanidad. Por tanto, es imposible afirmar algo unívocamente de Dios y de los otros seres.

CAPÍTULO XXXIII

No todos los nombres se atribuyen de un modo puramente equívoco a Dios y a las criaturas

Por lo dicho se ve que no todo lo que se afirma de Dios y de los otros seres se expresa con denominación puramente equívoca, como ocurre en lo que es equívoco por casualidad.

No hay, en efecto, orden o relación entre aquellas cosas que son equívocas casualmente, sino que es totalmente accidental que se atribuya un mismo nombre a diversas cosas, puesto que el nombre impuesto a una cosa no significa que tenga relación con otra. Pero esto no sucede en los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas. Porque ha quedado en claro que, en lo común de estos nombres, existe un orden de causa a causado. Por consiguiente, no se afirma de Dios y de los otros seres una pura denominación equívoca.

En donde se da una pura equivocación no hay semejanza, sino solamente unidad de nombre. Mas hemos visto claramente que hay una cierta semejanza de las criaturas con Dios. Hay que concluir, pues, que no se dice nada de Dios con denominación puramente equívoca.

Cuando una cosa se afirma de muchos con pura denominación equívoca, no podemos llegar por el uno al conocimiento del otro, pues el conocimiento de las cosas no depende de los nombres, sino del contenido de éstos. Pero claramente se ve por lo dicho que llegamos al conocimiento de lo divino por lo que hallamos en las criaturas. En consecuencia, los nombres no se atribuyen a Dios y a las criaturas de un modo puramente equivoco.

Lo equívoco del hombre impide el proceso de la argumentación. Si, pues, nada se afirmase de Dios a no ser con denominación puramente equívoca, no sería posible la argumentación que va de las criaturas a Dios, contra lo afirmado por todos los que han tratado de las cosas divinas.

Se impone inútilmente el nombre a una cosa si por él no conocemos algo de ella. Ahora bien, si los nombres se dicen de Dios y de las criaturas equívocamente, nada conoceríamos por ellos de Dios, pues las significaciones de estos nombres nos son conocidas sólo en cuanto se afirman de las criaturas. En vano, pues, se diría de Dios que es ente, bueno o cualquier otra perfección semejante.

Si se objetara que por estos nombres conocemos de Dios sólo lo que no es, como, por ejemplo, cuando se dice que es –viviente porque no pertenece al género de los seres inanimados, y lo mismo se diga de otros atributos, será necesario, por lo menos, que la cualidad de –viviente afirmada de Dios y de las criaturas convenga en la negación de inanimado. Y de este modo tal denominación no es puramente equívoca.

CAPITULO XXXIV

Cuanto se afirma de Dios y de las criaturas se dice analógicamente

De lo dicho se deduce que cuanto se afirma de Dios y de los otros seres se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a alguna cosa.

Y esto puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo; por ejemplo, a una única salud, se reaplica el concep –sano al animal, como sujeto; a la medicina, como causa; al alimento, como conservador; y a la orina, como señal.

La segunda manera es cuando se considera él orden o relación que guardan dos cosas entre si, y no con otra; por ejemplo, el –ser se predica de la substancia y del accidente, pues éste dice relación a la substancia, y no porque la substancia y el accidente se refieran a un tercero.

Por lo tanto, dichos nombres no se predican analógicamente de Dios y de las criaturas en el primer sentido, sino en el segundo; de lo contrario, sería preciso suponer algo anterior a Dios.

Mas, en dicha predicación analógica, unas veces el orden es idéntico con respecto al nombre y con respecto a la cosa, y otras no. Pues el orden nominal responde al orden del conocimiento, porque es la expresión del concepto inteligible. Luego, cuando lo que es primero en la realidad lo es también conceptualmente, ocupará el primer lugar tanto si atendemos a la significación del nombre como a la naturaleza de la cosa; por ejemplo, la substancia es antes que el accidente; en cuanto a la naturaleza, porque es causa del mismo; y en cuanto al conocimiento, porque entra en su definición. Y por esto el –ente se predica antes de la substancia que del accidente, no sólo realmente, sino incluso conceptualmente.— Más, cuando lo que es primero en la realidad es posterior conceptualmente, entonces, en las cosas análogas, el orden real y el conceptual son distintos; por ejemplo, el poder de sanar que hay en las cosas salutíferas es naturalmente anterior a la salud que radica en el animal, como la causa es anterior al efecto; mas como conocemos tal poder por el efecto, por eso lo conceptuamos por él. Y de esto se sigue que, siendo lo –salutífero anterior en el orden real, se llame, sin embargo, –sano al animal con prioridad nominal.

Así, pues, como nosotros llegamos al conocimiento de Dios a través de las cosas, la realidad de los nombres que se predican de Dios y de los otros seres se halla anteriormente en Dios y en conformidad con su ser, pero la significación conceptual se le atribuye posteriormente. Por eso se dice que Dios es denominado por sus efectos.

CAPITULO XXXV

Muchos nombres atribuidos a Dios no son sinónimos

Consta también por lo dicho que aunque los nombres atribuidos a Dios signifiquen una sola realidad, sin embargo no son sinónimos, porque expresan varias razones.

Pues, así como los diversos seres se asemejan mediante diversas formas a una sola y simple realidad, que es Dios, de igual modo nuestro entendimiento, mediante diversos conceptos, se asemeja de alguna manera a El, en cuanto llega a conocerle a través de las diversas perfecciones de las criaturas. Y esto explica que nuestro entendimiento, atribuyendo muchas cosas a la unidad divina, no crea conceptos falsos e inútiles; pues la simplicidad del ser divino es tal, que puede ser reproducida por las cosas de muchas maneras, como ya se vio. Ahora el entendimiento halla en los diversos conceptos los diversos nombres que atribuye a Dios. Y así, al no atribuírselos por idéntica razón, no son en verdad sinónimos, aunque signifiquen una sola realidad; pues no es idéntico el significado de un nombre cuando éste puede expresar, primero, el concepto del entendimiento, y después, la cosa entendida.

CAPITULO XXXVI

De qué modo forma nuestro entendimiento las proposiciones acerca de Dios

Se ve, como consecuencia ulterior de lo expuesto, que, aunque Dios sea absolutamente simple, nuestro entendimiento no elabora inútilmente sus juicios de composición y de división sobre la simplicidad divina.

Pues, aunque el entendimiento humano llegue al conocimiento de Dios mediante diversas concepciones, como se dijo, entiende, no obstante, que cuanto corresponde a las mismas se resuelve en la unidad absoluta; porque el entendimiento no atribuye a las cosas entendidas su modo peculiar de entenderlas, como no atribuye a la piedra la inmaterialidad, aunque inmaterialmente la conozca. Y por eso expone la unidad de una cosa mediante una composición verbal, que es signo de identidad, al decir ‒Dios es bueno o ‒es la bondad; de modo que, si hay diversidad en la composición, se ha de atribuir al entendimiento mientras que la unidad se atribuirá a la cosa entendida. Y éste es el motivo de que alguna vez nuestro entendimiento formule una proposición sobre Dios incluyendo alguna nota de diversidad, como al decir ‒la bondad está en Dios; porque con esto se indica una diversidad, que pertenece al entendimiento, y una unidad, que es preciso referir al objeto.

CAPITULO XXXVII

Dios es bueno

Resultado de la perfección divina, que acabamos de exponer, es la bondad de Dios.

Se dice que una cosa es buena por razón de su propia virtud: ‒porque la virtud hace bueno a quien la posee y convierte en buena su operación. Más la virtud ‒es una especie de perfección; pues decimos que un ser es perfecto cuando alcanza su propia virtud, como consta en el VII de los ‒Físicos. De esto se sigue que un ser es bueno en cuanto es perfecto. Por eso cada cual desea su perfección como el bien propio. Se ha demostrado ya que Dios es perfecto. Luego es bueno.

Ha quedado ya probado que existe un primer motor inmóvil, que es Dios. Pero Dios mueve como motor absolutamente inmóvil. Es decir, como término de un deseo. Dios, pues, por ser el primer motor inmóvil, es el primer objeto deseado. Ahora bien, un objeto puede ser deseado de dos modos: o porque realmente es bueno o porque aparece como bueno; de los dos es más principal el primero, es decir, porgue realmente es bueno. Ya que el bien aparente no mueve por si mismo, sino en

cuanto tiene alguna especie de bien; el bien real, en cambio, mueve por si mismo. Por Consiguiente, el primer ser deseado, que es Dios, es realmente bueno.

Comienza el Filósofo el I de los –Éticos con esta delineación excelente: –El bien es lo que todas 1as cosas apetecen. Es así que todas las cosas, a su manera, apetecen el ser actual, como lo evidencia el hecho de que cada cual se resiste naturalmente a la corrupción. Luego gozar de ser actual implica una razón de bien; según esto, cuando el acto es reemplazado por la potencia, sobreviene el mal, que es opuesto al bien, como demuestra el Filósofo. Pero Dios no está en potencia, porque es ser en acto, como ya se vio. Luego es realmente bueno.

La comunicación de ser y de bondad procede de la misma bondad. Y esto es claro por la naturaleza del bien y por la noción del mismo. Pues, naturalmente, el bien de cada uno es su acto y su perfección. Un ser obra precisamente en cuanto está en acto. Y obrando difunde en los otros el ser y la bondad. Por esto, según el pensamiento del Filósofo, es señal de perfección en un ser el hecho de que pueda –producir algo semejante a si. La razón de bien se funda en su apetibilidad. Tal es el fin que mueve al agente a obrar. Se dice, por esto, que el bien tiende –a la difusión de sí mismo y del ser. Pero esta difusión es propia de Dios, ya que hemos dicho que es causa de la existencia de las cosas, como ser esencialmente necesario. Es, por lo tanto, realmente bueno.

Esto mismo se nos dice en el Salmo: –¡Oh qué bueno es el Dios de Israel para los puros de corazón!; y en Jeremías: –El Señor es bueno para los que en El esperan, para el alma que le busca.

CAPITULO XXXVIII

Dios es la bondad misma

De lo anterior puede deducirse que Dios es su propia bondad. El bien propio de todo ser es existir en acto. Es así que Dios es no solamente un ser en acto, sino su propio ser, como ya hemos visto. Luego no sólo es bueno, sino la bondad misma.

La perfección de cada ser es su propia bondad, como se vio. Mas la perfección del Ser divino no se considera como algo añadido a Dios, pues El es, como se demostró, perfecto en si mismo. Por eso, la bondad divina no es algo añadido a su substancia, ya que ésta es su propia bondad.

Todo ser bueno que no sea su mis una bondad, es bueno por participación. Y lo que es por participación supone otro anterior, de quien recibe la razón de bondad. Y en esta línea es imposible remontarnos hasta el infinito, porque no se da tal proceso en las causas finales, ya que el recurso al infinito repugna a la razón de fin. Ahora bien, el bien tiene razón de fin. Es necesario, por lo tanto, llegar a un primer bien que lo sea, no por participación en orden a otro, sino por su esencia. Tal es Dios. Luego Dios es su propia bondad.

Lo que tiene existencia puede participar algo; pero la existencia misma no puede participar nada, pues lo que participa es potencia; en cambio, la existencia es acto. Ahora bien, Dios es la existencia misma, como se ha demostrado. Luego Dios no es bueno por participación, sino esencialmente.

En todo lo simple la existencia y la esencia son una misma cosa, pues si son distintas desaparece la simplicidad. Mas Dios es, como se vio, totalmente simple. Por consiguiente, su mismo ser bueno no es otra cosa que El mismo. Dios, por lo tanto, es su propia bondad. Es evidente, por las mismas razones, que ningún otro bien es la bondad misma. Y por eso se dice en San Mateo: –Nadie es bueno sino sólo Dios.

CAPITULO XXXIX

En Dios no puede haber mal

Lo dicho manifiesta claramente que en Dios no puede haber mal. El –ser y la –bondad, como todo lo que se designa esencialmente, no admiten adición alguna; mientras que el ser o el bien

particulares pueden recibir algo además de su ser y de su bondad. Pues nada impide que lo que es sujeto de una perfección pueda recibir otra, por ejemplo, que un cuerpo sea blanco y dulce; sin embargo, toda naturaleza es completa de tal modo por el término de su noción, que no puede recibir nada extraño dentro de sí. Mas Dios, como se demostró, es no sólo bueno, sino la bondad misma. En El, pues, nada puede haber que no sea su bondad. Según esto, es imposible absolutamente que el mal exista en El.

Lo que se opone a la esencia de una cosa, en modo alguno puede convenirle mientras la cosa permanezca tal; por ejemplo, al hombre, mientras sea hombre, no le puede convenir la irracionalidad o la insensibilidad. Es así que la esencia divina, como vimos, es la bondad misma. Luego el mal, que es opuesto al bien, no puede estar en Dios si El no deja de ser tal. Y esto es imposible, porque como antes se demostró, Dios es eterno.

Como Dios es su propia esencia, nada puede atribuírsele por participación, como se ve por la razón antes invocada. Luego, si le atribuimos el mal, será esencialmente y no por participación. Pero el mal no puede atribuirse esencialmente a cosa alguna: con ello la privaríamos del ser, que es un bien, como dijimos; además tanto la malicia como la bondad no pueden admitir cosa extraña. Por lo tanto, el mal no puede atribuirse a Dios.

El mal es opuesto al bien. Y la razón de bien consiste en la perfección. Luego la razón de mal consiste en la imperfección. Pero es imposible el defecto o imperfección en Dios, que es omniperfecto. Por consiguiente, el mal no puede estar en El.

Todo ser es perfecto en cuanto está en acto. Luego será imperfecto por la carencia de acto. En consecuencia, el mal es privación o incluye privación. Y el sujeto de la privación es potencial. Ahora bien, en Dios no es posible la potencialidad. Luego en El no es posible el mal.

Si bien es lo –que todas las cosas apetecen, toda naturaleza huye del mal por el hecho de apetecer el bien. Ahora bien, lo que en un ser es contra el movimiento del apetito natural, es violento y antinatural. El mal, pues, en todo ser es violento y antinatural en la medida que le es mal, aunque en los seres compuestos puede ser natural con relación a alguna de sus partes. Pero Dios ni es compuesto ni puede haber en El algo violento o antinatural, como ya se ha indiciado. El mal, por consiguiente, es imposible en Dios.

Esta verdad está también confirmada por la Sagrada Escritura. Se dice en la Epístola canónica de San Juan: –Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna. Y en Job: –Lejos de Dios la maldad; lejos del Todopoderoso la injusticia.

CAPITULO XL

Dios es el bien de todo bien

Por lo dicho se ve que Dios es –el bien de todo bien.

Como dijimos, la bondad de un ser es su propia perfección. Mas Dios, como es absolutamente perfecto, abarca con su perfección todas las perfecciones, como se vio. Luego su bondad comprende todas las demás. Por esto es el bien de todo bien.

Lo que es parecido por participación no se designa como tal si no guarda cierta semejanza con lo que es por esencia; por ejemplo, el hierro se dice ígneo cuando tiene la semejanza del fuego. Mas Dios es bueno por esencia, y todo lo demás por participación, como se vio. Por lo tanto, nada se llamará bueno si no tiene alguna semejanza con la bondad divina.

Como todo apetecible lo es por razón del fin, y el bien es esencialmente apetecible, es preciso que cualquier cosa se diga buena o porque es fin o porque se opone a él. Así, pues, en el último fin radica la bondad de todas las cosas. Mas Dios, como luego se probará, es el último fin. Luego El es el bien de todo bien.

Por esto el Señor, al prometer a Moisés la visión de sí mismo, dice: –Yo te mostraré todo el bien. Y de la Sabiduría divina se dice: –Todos los bienes me vinieron con ella

CAPITULO XLI

Dios es el sumo bien

Y por esto se demuestra que Dios es el sumo bien.

El bien universal es superior a cualquier bien particular, –como el bien del pueblo es superior al bien del individuo; porque la bondad y la perfección del todo es más excelente que la bondad y la perfección de la parte. Mas la bondad divina, comparada con las otras, es como el bien universal comparado con el particular; pues Dios es –el bien de todo bien, como se demostró (c. prec.). Según esto, Dios es el sumo bien.

Lo que se designa por esencia es más real que lo designado por participación. Dios, como se probó, es bueno por esencia, mientras que lo demás es por participación. Luego Dios es el sumo bien.

Lo supremo de cualquier género es causa de todo lo comprendido en él, pues la causa es más poderosa que el efecto. Dios es la razón del bien universal, como se vio (c. prec.). En consecuencia, El es el sumo bien.

Como es más blanco lo que carece de negro, del mismo modo es más bueno lo que no está mezclado con lo malo. Es así que Dios carece en absoluto de mal, porque, dada su naturaleza, no puede haber mal en El ni actual ni potencialmente, como se demostró. Luego El es el sumo bien.

En este sentido se dice en el de los Reyes: –No hay santo como el Señor.

CAPITULO XLII

Dios es único

Probado lo anterior, se impone la conclusión de que Dios es único.

Es imposible que existan dos sumos bienes. Lo que se afirma de un modo sumamente perfecto, no puede encontrarme más que en un solo ser. Ahora bien, se probó que Dios es el sumo bien. Luego Dios es único.

Se ha demostrado que Dios es omniperfecto, que no le falta ninguna perfección. Si, pues, hubiera Varios dioses, necesariamente habría también varios seres omniperfectos. Pero esto es imposible, porque, si a ninguno de ellos le falta perfección alguna ni admite mezcla de imperfección, que es lo exigido para que un ser sea omniperfecto, no habría modo de distinguirlos entre sí. Es pues, imposible admitir varios dioses.

Lo que puede explicarse suficientemente con un principio, mejor es que lo expliquemos con uno que con muchos. Ahora bien, el orden del universo es como mejor puede ser, pues la virtud del agente no falta a la potencialidad que hay en las cosas pera tender a la perfección. Se explica, pues, suficientemente el universo afirmando un primer principio. Por lo tanto, no hay necesidad de admitir muchos principios.

Es imposible que exista un movimiento continuo y regular producido por muchos motores. Pues, si mueven a la par, ninguno de ellos es motor perfecto, sino que todos juntos están en lugar de un perfecto motor, y esto no es propio del primer motor, porque lo perfecto es antes que lo imperfecto. Si, en cambio, no mueven a la par, cualquiera de ellos unas veces es motor y otras no lo es. Y de aquí se sigue que el movimiento no es continuo ni regular. Por consiguiente, el movimiento continuo y único tiene que proceder de un solo motor. El motor que no mueve siempre, mueve irregularmente, como sucede en los motores inferiores, en los que el movimiento violento, al principio es rápido y al final más lento, y, en cambio, en el movimiento natural es al revés. Ahora

bien, el primer movimiento, como los filósofos han probado, es uno y continuo. Es, por lo tanto, necesario que sea único el primer motor.

La si corporal se corporal se ordena a la espiritual como a su propio bien, porque en ésta se halla más plenamente la bondad a la que intenta asimilarse la substancia corporal, ya que todo lo que existe desea alcanzar la mayor perfección que le es posible. Pero todos los movimientos de la criatura corporal se reducen a un primer movimiento, sobre el cual no hay otro primero que no esté incluido en él. Luego sobre la substancia espiritual, que es el fin del primer movimiento, no hay ninguna que no se reduzca a ella. Ahora bien, por tal nombre entendemos Dios. Luego no hay más que un Dios.

El orden existente entre seres diversos tiene por causa el orden de todos ellos con un ser único, como el orden que hay entre las partes de un ejército tiene por causa la relación de todo ejército con el general jefe. En efecto, que diversos seres se aúnen en un orden no puede suceder por su propia naturaleza, pues son diferentes; esto más bien les haría distinguirse más. Tampoco puede ser debido a distintos ordenadores, por que es imposible que, siendo distintos, intenten por sí mismos un orden único. Y así, o el orden de muchos seres es accidental, o es necesario acudir a un primer ordenador que organice todos en conformidad con el fin que intenta. Ahora bien, todas las partes de este mundo están ordenadas entre sí, en cuanto unas ayudan a las otras: los cuerpos inferiores, por ejemplo, son movidos por los superiores y éstos por los incorpóreos, como claramente se deduce de lo que hemos dicho. Ni tampoco hemos de pensar que sea un orden accidental, pues es constante, o al menos se da entre la mayor parte de los seres. En consecuencia, el mundo no tiene más que un solo ordenador y gobernador. Ahora bien, no hay más mundo que éste. Por lo tanto, no hay sino un solo gobernador de todas las cosas, al que llamamos Dios.

Si existen dos seres con existencia necesaria, se ha de admitir que convienen en la razón de necesidad. Es necesario, pues, que se distingan por algo que se añade a uno de ellos o a los dos. Pero, de este modo, uno de ellos o los dos son compuestos. Ahora bien, ningún ser compuesto es esencialmente necesario, como ya hemos probado. Es, pues, imposible que haya muchos seres necesariamente existentes. Por consiguiente, no hay muchos dioses.

Lo que constituye la diferencia de estos seres que suponemos convienen en la necesidad de existir, o es imprescindible para completar de alguna manera la existencia necesaria o no lo es. Si no lo es, es aligo accidental, porque todo lo que se une a un objeto sin modificar su ser es accidente. Por lo tanto, este accidente tiene una causa, que o es la esencia del ser necesario u otra cualquiera. Si es la esencia, como la necesidad de existir es la propia esencia, según se probó, la necesidad de existir será la causa de este accidente. Pero se encuentra en los dos la necesidad de existir. Luego los dos tienen tal accidente y, por consiguiente, no se distinguen por él. Si, por el contrario, la causa de este accidente es otra cosa distinta de la esencia, a no ser que esta cosa exista, el accidente no existe. Y si este accidente no existe, no se da tampoco dicha distinción. Luego, si esta cosa no existe, los dos seres que se suponen con existencia necesaria no son dos, sino uno. Por consiguiente, el ser propio de cada uno es que dependa del otro. Y así ninguno de los dos es necesario por esencia.

Pero, si la diferencia que los distingue es indispensable para notar su existencia necesaria, será, o porque tal diferencia se incluye en la razón de la necesidad de existir, como –animado, por ejemplo, se incluye en la definición de animal, o será porque la necesidad de existir se especifica por tal diferencia, como animal, por ejemplo, se completa añadiendo –racional. En el primer caso, dondequiera que se dé la necesidad de existir debe de estar también lo que se incluye en su razón. Así, por ejemplo, cualquiera cosa que convenga al –animal conviene también al ser –animado. De este modo, si a los dos seres mencionados se atribuye la necesidad de existir, no será ésta el motivo de su distinción. En el segundo caso se encuentra la misma imposibilidad. Eh efecto, la diferencia especificativa del género no completa la razón del mismo, sino que por ella adviene al género el ser en acto, pues la razón de animal está completa antes de la adición de –racional; pero un animal no puede existir realmente sin la diferencia de racional o irracional. De este modo, una cosa completa la necesidad de existir en cuanto al ser en acto, pero no en lo que se refiere a la razón de esta

necesidad. Y esto es imposible por dos motivos. En primer lugar, porque la esencia del ser necesario es su propia existencia, como ya se probó. Y en segundo lugar, de este modo, el ser necesario recibiría la existencia de algún otro; lo que es imposible.

No es posible, por lo tanto, admitir muchos seres que por sí mismos tengan la existencia.

Si existen dos dioses, el nombre –dios o se atribuye a los dos unívocamente o equívocamente. Si en este último caso, estamos fuera de la cuestión, pues nada hay que impida dar a cualquier cosa un nombre equivoco, si lo permite el uso de los que hablan. Si, en cambio, el nombre –dios se predica unívocamente, es necesario que se aplique a los dos en un mismo sentido. Y, por consiguiente, debe existir en los dos una misma naturaleza conceptualmente. Por lo tanto, o esta naturaleza está en los dos con un mismo ser o con ser distinto. En el primer caso no son dos, sino uno sollo, pues dos que se distinguen substancialmente no tienen un único ser; en el segundo caso hay que admitir que la esencia de cada uno es su misma existencia. Pero esto es necesario afirmarlo de Dios, como ya se probó. Luego ninguno de los dos es lo que significamos cuando decimos Dios. Es, por consiguiente, imposible admitir dos dioses.

Es imposible que convenga a otros lo propio de un ser determinado, porque la singularidad de un ser no pertenece a ninguno más que a él. Pero al ser necesario le conviene necesariamente su misma existencia en cuanto él mismo es uno determinado. Luego es imposible que convenga a otro. Y, por lo tanto, es imposible que haya muchos seres cuya esencia sea necesariamente existir. En consecuencia, no pueden existir muchos dioses.

La prueba de la menor es como sigue: Si, en efecto, el ser que existe necesariamente no es determinado por la necesidad de su existencia, entonces hay que afirmar que la necesidad de su existencia no se determina por sí misma, sino que depende de otro. Más cada ser es distinto de los otros en cuanto está en acto, y esto es lo que significa ser determinado. Por lo tanto, el ser que necesariamente existe depende de otro en cuanto al ser en acto. Pero esto es contra la noción del ser necesario. Por consiguiente, hay que afirmar que el ser que necesariamente existe se determina también necesariamente por su misma existencia.

La naturaleza significada por el nombre –dios o es individualizada por si misma o por algo distinto. Si por algo distinto, debe haber ahí composición. Si por si misma, es imposible que convenga a otro, pues lo que es principio de individuación no puede ser común a muchos. Es imposible, por lo tanto, que haya varios dioses.

Si hay varios dioses, es necesario que la naturaleza de la deidad no sea numéricamente una en cada uno de ellos. Por tanto, ha de haber algo que distinga la naturaleza divina en éste y en el otro. Pero esto es imposible, porque la naturaleza divina no admite adición ni diferencia esencial o accidentad, como se probó, ni tampoco es forma de una materia, de tal modo que pueda ser dividida al dividirse la materia. Eh imposible, por lo tanto, que existan varios dioses.

El ser propio de cada cosa es único. Ahora bien, Dios es su propio ser, como vimos antes; por lo tanto no puede existir más que un solo Dios.

Una cosa tiene el ser del mismo modo que posee la unidad; todo ser, en cuanto puede, rechaza su di visión para defenderse de no ser. Ahora bien, la naturaleza divina es el ser en grado máximo. Luego se da en ella la máxima unidad. Por consiguiente, no podemos distinguir en ella varios sujetos.

Vemos que, en cualquier género, la multitud procede de la unidad, y por esto se encuentra un primero que es medida de todos los que se catalogan bajo dicho género. Por lo tanto, es necesario que los seres que convengan en una unidad dependan de un principio único. Todo lo que existe conviene en el ser. En con secuencia, ha de existir necesariamente un ser que sea El solo principio de todo ser. Y éste es Dios.

En todo gobierno, el presidente desea la unidad; de aquí que, entre todos los gobiernos, el más perfecto sea la monarquía o reino. Pues es una sola la cabeza de muchos miembros; y esto es signo evidente de que el gobernante debe ser uno solo. De donde es necesario también confesar un solo

Dios que es causa de todos los seres.

Esta misma confesión de la unidad divina la podemos recibir también de la Sagrada Escritura, cuando dice: –Oye, Israel; el Señor tu Dios es el único Dios; tú no tendrás a otro Dios que a mí; un solo Señor, una fe, etc.

Esta verdad destruye el error de los gentiles, que admiten una multitud de dioses. Aunque algunos de ellos afirmaban un solo Dios supremo, que reconocían como causa de todos los otros que llamaban dioses, dando el nombre de divinidad a todas las substancias sempiternas, a las que atribulan principalmente la sabiduría, la felicidad y el gobierno del mundo. Encontramos, por otra parte, esta misma manera de hablar en la Sagrada Escritura, cuando llama –dioses a los ángeles y también a los hombres o a los jueces. Podemos indicar, como ejemplo, estos pasajes: –No hay en los dioses ninguno semejante a ti. Y –Yo dije: sois dioses; y muchas otras que encontramos dispersas por los libros de la Sagrada Escritura.

Por todo esto parecen más contrarios a esta verdad los maniqueos, que admiten dos primeros principios, no siendo uno causa del otro.

También los arrianos combatieron esta verdad al afirmar que el Padre y el Hijo no son uno, sino dos dioses, aunque, por la autoridad de la Sagrada Escritura están obligados a creer que el Hijo es verdadero Dios.

CAPÍTULO XLIII

Dios es infinito

Como quiera que, según los filósofos enseñan, –lo infinito sigue a la cantidad, es imposible atribuir a Dios la perfección de infinito causada por la multitud, porque ha quedado demostrado que no hay más que un Dios, que no admite composición de partes o accidentes. Tampoco puede atribuírsele la perfección de ser infinito en razón de la cantidad continua, ya que es incorpóreo. En consecuencia, queda solamente por averiguar si le conviene ser infinito por razón de una magnitud espiritual.

Esta magnitud espiritual se considera bajo dos aspectos: en cuanto a la potencialidad y en cuanto a la bondad o perfección de la propia naturaleza. Se dice, en efecto, que una cosa es más o menos blanca en la medida en que su blancura es completa. Se aprecia también la magnitud del poder por la grandeza de la acción o de los hechos. Pero, de estas magnitudes, una es consecuencia le la otra, porque, por el hecho mismo de que un ser está en acto, es activo; por lo tanto, en la medida en la que está completo en su acto, así es el modo de la magnitud de su virtud. Y así concluimos que las cosas espirituales son grandes en la medida en que son perfectas. En este sentido dice San Agustín: –En aquellas cosas que no son grandes por la masa, es lo mismo ser más grande que ser mejor.

Debemos, pues, demostrar que Dios es infinito conforme a este modo de serlo. Pero no tomando infinito en un sentido de privación, como sucede en la cantidad dimensión numeral, que, en efecto, de suyo ha de tener un fin; y por eso se llaman infinitos los seres que no lo tienen, porque se les privó de lo que naturalmente debían tener; por esta razón el infinito en ellos significa imperfección. En Dios, por el contrario, se ha de entender el infinito solamente con sentido negativo, porque no hay término ni fin en su perfección, sino que es el ser perfectísimo. En este sentido, por lo tanto, se debe atribuir a Dios la infinitud.

Todo ser naturalmente finito está determinado a un cierto género. Pero ha quedado demostrado que Dios no está bajo ningún género, sino que su perfección contiene la perfección de todos los géneros. Por lo tanto, Dios es infinito.

Todo acto inherente a un ser recibe la perfección del ser al que inhiere, porque lo que está en otro está según el modo del sujeto. Por consiguiente, el acto que no existe en ningún ser no tiene término; por ejemplo, si hubiese una blancura existente por sí misma, su perfección no sería completa mientras no tuviera todo lo que pudiese tener de perfección de la blancura. Ahora bien,

Dios es un acto que de ningún modo existe en otro, porque ya se ha probado que no es forma en ninguna materia ni ser inherente en alguna forma o naturaleza, porque el es su existencia, como antes se ha probado. Resulta, pues, que es infinito.

Entre las cosas hay algunas que únicamente son potencia, como la materia prima; alguna que es solamente acto, como probamos que es Dios, y otras que son acto y potencia, como son todas las demás. Pero, como la potencia se denomina por el acto, no puede rebasar el acto considerada en cada una de las cosas ni tampoco en absoluto. Y, en consecuencia, por ser la materia prima infinita en su potencialidad, hay que concluir que Dios, acto puro, es infinito en actualidad.

Un acto en tanto es más perfecto en cuanto tiene menos mezcla de potencia. De donde todo acto con mezcla de potencia tiene una perfección limitada; y, en cambio, el que no tiene mezcla de potencia no tiene límites en su perfección. Pero Dios es acto puro sin potencialidad alguna, como arriba se ha probado. Es, por tanto, infinito.

El ser considerado en absoluto es infinito, porque puede ser participado de infinitas maneras, Si, pues, un ser determinado es finito, ha de ser limitado por algo extraño que de alguna manera sea su causa. Pero el ser divino no puede tener causa, porque es necesario de por sí. Luego su existencia es infinita y El mismo infinito.

Todo lo que posee una perfección es tanto más perfecto cuanto más plenamente participa de dicha perfección. Mas es imposible encontrar, ni siquiera pensar, un modo más perfecto de poseer una perfección que el de ser perfecto por su esencia, y cuyo ser es su propia bondad. Tal es Dios; por consiguiente, de ningún modo puede pensarse algo mejor y más perfecto que Dios. Es, pues, infinito en la bondad.

Nuestro entendimiento se extiende en su operación hasta lo infinito; y una señal de esto es que, dada una determinada cantidad, nuestro entendimiento puede concebir otra mayor. Ahora bien, sería inútil esta ordenación del entendimiento al infinito si no se diera un inteligible infinito. Es necesaria, pues, la existencia de un ser inteligible infinito que sea el mayor de todos los seres. Y a este ser llamamos Dios. Dios es, pues, infinito.

El efecto no se extiende más allá de su causa. Y nuestro entendimiento no puede venir más que de Dios, que es causa primera de todo ser. Por consiguiente, no puede nuestro entendimiento pensar algo más perfecto que Dios. Si puede, por lo tanto, concebir un ser mayor que todo ser finito, queda, en conclusión que Dios no es limitado.

Una virtud infinita no puede estar en una esencia limitada, porque todo ser obra por su forma, que es o su esencia o una parte de su esencia; y la virtud designa el principio de la acción. Ahora bien, Dios no tiene una virtud nativa limitada, pues mueve en tiempo infinito, lo que no puede hacerse sino por una virtud infinita, como se ha demostrado. Concluiremos, pues, que la esencia de Dios es infinita.

Notemos, sin embargo, que esta razón vale para los que admiten la eternidad del mundo. Pero, aunque no se admitiera, se demuestra todavía mejor la opinión que afirma ser infinita la virtud divina. En efecto, todo agente en tanto es más perfecto en sus operaciones en cuanto determina al acto a una potencia más remota; es necesario, por ejemplo, mayor poder para calentar el agua que para calentar el aire. Ahora bien, lo que absolutamente no es, dista infinitamente de acto y de ningún modo está en potencia. Por consiguiente, si el mundo fue creado de la nada, es necesario que sea infinita la virtud del creador.

Esta razón tiene también fuerza para probar la perfección infinita de la virtud divina ante los que admiten la eternidad del mundo. Confiesan, en efecto, que Dios es causa de la substancia del mundo, aunque la consideran como sempiterna, diciendo que el Dios eterno es causa del mundo sempiterno de la misma manera que el pie, si existiese desde la eternidad, seria causa de la huella si desde la eternidad hubiera sido impresa en el polvo. Pero, admitiendo esta opinión, síguese también que la virtud de Dios es infinita, por la razón antes expuesta. Porque, o hayan sido creadas has cosas

en el tiempo, como nosotros afirmamos, o hayan sido creadas desde la eternidad, como ellos pretenden, nada hay en la realidad que Él no lo haya creado, por ser Él principio universal del ser. Y, por lo tanto, creó sin una materia o potencia preexistente. Ahora bien, es necesario que la potencia activa esté en proporción con la potencia pasiva; en efecto, cuanto mayor es o se concibe una potencia pasiva, tanto mayor ha de ser la virtud activa que la determine al acto. Como quiera, pues, que una virtud limitada produce un efecto, presuponiendo la potencialidad de la materia, resta afirmar que la virtud de Dios, que no presupone potencia, no es limitada, sino infinita, y, en consecuencia, su esencia es también infinita.

La duración de una cosa es tanto mayor cuanto su ser tiene una causa más eficaz. Por lo tanto, aquello cuya duración es infinita, necesariamente ha de tener el ser por una causa de eficacia infinita. Ahora bien, la duración de Dios es infinita, pues se ha demostrado que es eterno. Y, como no tiene otra causa de su ser que Él mismo, necesariamente ha de ser infinito.

La Sagrada Escritura atestigua esta misma verdad. Dice, en efecto, el Salmista: –Es grande el Señor y digno de toda alabanza, y su grandeza no tiene fin.

También se corrobora esta verdad por las afirmaciones de los filósofos más antiguos, que admitían, obligados por la misma verdad, que el primer principio de las cosas es infinito. Sin embargo, ignoraban la palabra propia, considerando la infinitud del primer principio al modo de una cantidad discreta, siguiendo las enseñanzas de Demócrito, que afirmaba que los átomos infinitos son los principios de los seres; y de Anaxágoras, que puso infinitas partes semejantes como principio de las cosas; también lo entendían al modo de una cantidad continua, siguiendo a quienes afirmaron que el primer principio de todos los seres es un elemento o un cuerpo informe e infinito. Pero el estudio de los filósofos posteriores ha demostrado que no se da un cuerpo infinito, y a esto se añade que necesariamente ha de haber un primer principio de alguna manera infinito; resultando de esto que el infinito, como primer principio, no es cuerpo ni virtud corporal.

CAPITULO XLIV

Dios es inteligente

Por lo expuesto se puede demostrar que Dios es inteligente.

Ha quedado demostrado que en los seres motores y movidos no es posible ir hasta el infinito, sino que lo más procedente es que todos los seres movibles han de ir necesariamente a parar a un primer motor que se mueve a si mismo. Pero el motor de si mismo se mueve por el apetito y por la intelección, pues de esta manera sólo se mueven a si mismos los que tienen facultad de moverse y de no ser movidos. Por lo tanto, la parte motora del primer motor de si mismo es necesariamente apetitiva y aprehensiva. Mas en el movimiento que viene por vía apetitiva e intelectiva, el sujeto que aprehende y apetece es motor movido, y, en cambio, el objeto apetecido y aprehendido es motor inmóvil. Como quiera, pues, que el primer motor de todos los seres, que llamamos Dios, es motor totalmente inmóvil, es necesario que esté, respecto del motor que es parte del que se mueve a sí mismo, como lo apetecible respecto del que apetece. Pero no como lo apetecido respecto del apetito sensitivo, pues el apetito sensible no va hacia el bien universal, sino al bien particular, ya que también la aprehensión sensitiva es particular; y lo bueno y apetecible universal es anterior a lo bueno y apetecible concreto. Por lo tanto, el primer motor será necesariamente apetecible en cuanto entendido. Y, en consecuencia, el motor que lo apetece ha de ser inteligente. Ahora bien, con más razón el primer apetecible será inteligente, porque el que lo apetece se hace actualmente inteligente en cuanto se une a él como a un objeto inteligible. Por lo tanto, Dios es inteligente en el supuesto de que el primer ser movido se mueva a si mismo, como quieren los filósofos.

Llegamos a la misma conclusión si reducimos los seres movibles, no a un primer motor de si mismo, si no a un motor totalmente inmóvil. En efecto, el primer motor es el principio universal de movimiento. Y, en consecuencia, por mover todo motor en virtud de alguna forma intentada al

imprimir el movimiento, es necesario que la forma por la cual mueve el primer motor sea una forma universal y un bien universal. Ahora bien, la forma universal no se encuentra sino en el entendimiento. Es necesario, por tanto, que el primer motor, que es Dios, sea inteligente.

En ningún orden de motores se da que el que mueve por el entendimiento sea instrumento del que mueve sin él, sino todo lo contrario. Ahora bien, todos los que mueven en el mundo son, respecto del primer motor, que es Dios, como instrumentos respecto del agente principal. Como quiera que en el mundo hay muchos seres que mueven por el entendimiento, es imposible que el primer motor mueva sin él. Es necesario, pues que Dios sea inteligente.

Un ser es inteligente por el hecho de ser inmaterial, y una prueba de esto es que las formas son entendidas por abstracción de la materia. El entendimiento, por esto, es de lo universal y no de lo particular, por que la materia es principio de individuación. Pero las formas entendidas se hacen una cosa con el entendimiento que las capta. De donde, si son formas entendidas por ser inmateriales necesariamente un ser será inteligente por ser inmaterial. Ahora bien, ha quedado en claro más arriba que Dios es completamente inmaterial. Es, por lo tanto inteligente.

A Dios no le falta perfección alguna que se halla en cualquier género de seres, como más arriba se ha probado; y esto no quiere decir que haya en él alguna composición, como se ve por lo dicho anteriormente. Mas entre las perfecciones de los seres, la mejor es la intelectualidad. Por ella un ser es, en cierto modo, todo por tener en sí la perfección de los otros seres. Dios, pues, es inteligente.

Todo lo que tiende a un fin de terminado, o se determina a tal fin por si mismo o es determinado por otro; de lo contrario, no tendería más a ese fin que a este otro. Pero todos los seres de la naturaleza tienden a fines determinados, pues no consiguen al azar las utilidades naturales; de lo contrario, no sucedería, del mismo modo siempre o en la mayoría de los casos, sino raramente; y esto es el azar. Ahora bien, como quiera que ellos no se determinan a tal fin, porque no conocen la razón de fin, necesariamente han de ser determinados por otro que sea creador de la naturaleza. Y éste es, como claramente demuestra lo ya dicho, quien da el ser a todos y que tiene necesariamente la existencia, al cual llamamos Dios. Mas no podría dictar un fin a la naturaleza sin inteligencia. Dios, pues, es inteligente.

Todo ser imperfecto se deriva de otro perfecto, pues los seres perfectos son naturalmente anteriores a los imperfectos, como el acto es anterior a la potencia. Pero las formas de los seres particulares son imperfectas, porque existen parcialmente y no según la totalidad de su ser. Es necesario, por tanto, que se deriven de otras formas perfectas y no particularizadas. Tales formas no pueden ser más que intelectuales, porque no se encuentra una forma en su universalidad sino en el entendimiento. Y, por consiguiente, éstas han de ser, por necesidad, inteligentes, si son subsistentes, porque sólo de esta manera pueden ser operativas. Dios, pues, que es el acto primero subsistente, de quien todo se deriva, es por necesidad inteligente.

Por otra parte, la fe católica confiesa también esta verdad. Se dice de Dios en el libro de Job: –El es el sapientísimo y potentísimo. Y más adelante: –El es la fortaleza y la sabiduría. Y en el Salmo: –Sobre manera es para mí admirable tu ciencia. Y en la Epístola a los Romanos: –Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!

Esta verdad de fe está de tal manera acreditada entre los hombres que expresaron el nombre de Dios con un término derivado de conocer: –Theos, que, según los griegos, significa Dios, viene de –theastai, que quiere decir –considerar o –ver.

CAPÍTULO XLV

El entender de Dios es su propia esencia

Por el hecho de ser Dios inteligente se concluye que su intelección es su propia esencia.

Entender, en efecto, es un acto del sujeto inteligente, que permanece en él y que no pasa a algo

extrínseco, como la calefacción, por ejemplo, pasa al objeto calentado; en efecto, un objeto inteligible no es modificado por el hecho de ser entendido, sino que el sujeto inteligente es quien se perfecciona. Pero todo lo que está en Dios es esencia divina. Luego el entender de Dios es la esencia divina, el ser divino, el mismo Dios. Pues Dios es su propia esencia y su propio ser.

La intelección es al entendimiento como la existencia es a la esencia. Se ha probado más arriba que el ser divino es su propia esencia. Luego el entender divino es su propio entendimiento. Ahora bien, el entendimiento divino es la esencia de Dios; de lo contrario, seria algo accidental a Dios. Es necesario, pues, que el entender divino sea su propia esencia.

El acto segundo es más perfecto que el acto primero, como más perfecta es la consideración que la simple ciencia. Pero, como se ha indicado, si Dios es inteligente, su ciencia o entendimiento es su propia esencia, porque ninguna perfección le conviene por participación sino por esencia. Si, pues, su entender no fuera su propia esencia, seria algo más noble y más perfecto que ella y, por tanto, no estaría su esencia en el sumo grado de la perfección y de la bondad. No seria, pues, el primer ser.

La intelección es acto del sujeto inteligente. Si, pues, Dios inteligente no fuera su propia inteligencia, necesariamente se ordenaría al entender como la potencia al acto. Y así habría en Dios potencia y acto. Lo que es imposible, como se ha demostrado.

Toda substancia tiene por fin su operación. Si, pues, la operación de Dios es otra cosa que la substancia divina, su fin seria algo distinto de sí mismo. Y, por consiguiente, Dios no seria su propia bondad; pues el bien de cada ser es su propio fin.

Si, por el contrario, la intelección divina es su propio ser, necesariamente su entender será simple, eterno e inmutable, y existente solamente en acto, así como todos los atributos probados del ser divino. Por lo tanto, no es inteligente en potencia ni entiende ahora algo que desconocía, ni tampoco recibe en su entender cualquier cambio o composición.

CAPITULO XLVI

Dios no entiende más que por su esencia

Es evidente, después de lo que hemos probado, que el entendimiento divino no entiende nada por ninguna especie que sea distinta de su propia esencia.

La especie inteligible es, en efecto, el principio formal de la operación intelectual; como la forma de cualquier agente es el principio de su propia operación. Pero la operación intelectual divina es su propia esencia, como vimos. Si, pues, el entendimiento divino entendiera mediante una especie inteligible que no fuera su propia esencia, habría otra cosa que seria principio y causa de la esencia divina. Lo que contradice a las verdades ya expuestas.

Por la especie inteligible el entendimiento conoce, de la misma manera que el sentido siente mediante la especie sensible. Por tanto, la especie inteligible es al entendimiento como el acto es a la potencia. Si, pues, el entendimiento divino conociese por una especie inteligible que no fuera él mismo, estaría en potencia respecto de algo. Y esto, como ya se ha demostrado, es imposible.

La especie inteligible que se halle en el entendimiento siendo distinta de su esencia, tiene un ser accidental; y de aquí que nuestra ciencia se cataloga entre los accidentes. Pero en Dios no puede haber algo accidental, como se probó arriba. Por consiguiente, no hay en su entendimiento especie alguna inteligible distinta de la misma esencia divina.

La especie inteligible es la semejanza de algún objeto entendido. Si, pues, en el entendimiento divino hay alguna especie inteligible distinta de su esencia, habría la semejanza de un objeto entendido. Ahora bien, o es semejanza de la esencia divina, o es de cualquiera otra cosa. Pero es imposible que sea de la esencia divina, porque en este caso la divina esencia no sería inteligible de por si, sino que dicha especie la haría inteligible. Tampoco puede haber en el entendimiento divino una especie inteligible distinta de su esencia, que sea semejanza de otra cosa. Pues esta semejanza

seria impresa en El por alguien; es imposible que sea por sí mismo, porque, en este caso, la misma cosa sería a la vez agente y paciente; además existiría un agente que infundiría en el paciente, no su propia semejanza, sino otra distinta, y, por lo tanto, no todo agente produciría algo semejante a sí mismo. Tampoco ha sido impresa por otro, porque entonces existiría un agente anterior a El. Por lo tanto, es imposible que haya en Dios una especie inteligible distinta de su esencia.

Se ha demostrado que el entender de Dios es su propio ser. Si, pues, entendiese por una especie que no fuese su esencia, sería por algo distinto de su esencia, lo que es imposible. Por consiguiente, no conoce por una especie que no sea su esencia.

CAPITULO XLVII

Dios se conoce perfectamente a sí mismo

Síguese evidentemente de lo anterior que Dios se conoce perfectamente a sí mismo.

Por llegar el entendimiento al objeto entendido mediante la especie inteligible, la perfección de la operación intelectual depende de dos elementos: lo primero que se requiere es que la especie inteligible sea totalmente conforme con el objeto entendido. Lo segundo, que se una al entendimiento, y esto se realiza tanto mejor cuanto más eficacia tiene el entendimiento. Ahora bien, la misma esencia divina, que es la especie inteligible por la que el entendimiento divino conoce, se identifica íntimamente con Dios y también con el entendimiento divino. Por consiguiente, Dios se conoce perfectísimamente a sí mismo.

Un ser material se hace inteligible por el hecho de separarse de la materia y de sus propiedades. Por lo tanto, el ser que por su misma naturaleza existe ya separado de toda materia y de toda propiedad material es inteligible en virtud de su misma naturaleza. Pero todo inteligible es conocido en cuanto se hace uno actualmente con el sujeto que conoce. Ahora bien, se ha probado que Dios es inteligente. Por consiguiente, como quiera que es absolutamente inmaterial y es la máxima unidad en sí mismo, se conoce con toda perfección.

Una cosa es conocida actualmente en tanto que el entendimiento en acto y el objeto entendido se hacen actualmente uno. Ahora bien, el entendimiento divino está siempre en acto. Nada hay, en efecto, potencial e imperfecto en Dios. Además, la esencia divina es perfectamente inteligible de por si, como antes dijimos. Por tanto, siendo el entendimiento divino y la esencia divina una misma cosa, es evidente que Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pues El es su propio entendimiento y su propia esencia.

Todo lo que está en un ser de un modo inteligible es conocido por él. La esencia divina está en Dios de un modo inteligible, pues el ser natural de Dios y el ser inteligible es uno e idéntico, porque su ser es su propio entender. Dios, por lo tanto, conoce su propia esencia. Y, por con siguiente, a si mismo, ya que El es su esencia.

Los actos del entendimiento, como los de las otras potencias del alma, se distinguen por los objetos. Será, pues, tanto más perfecta la operación del entendimiento cuanto más perfecto sea el objeto inteligible. Pero el objeto inteligible más perfecto es la esencia divina, por ser acto perfectísimo y la verdad primera. Además, la operación del entendimiento divino es la más noble de todas, por que es, como hemos dicho, el mismo ser divino. Dios, por consiguiente, se conoce a si mismo.

Las perfecciones de todos los seres se hallan en Dios en un grado eminente. Ahora bien, entre todas las perfecciones de las criaturas, la mayor es conocer a Dios, pues la naturaleza intelectual, cuya perfección es el entender, tiene preeminencia sobre las otras; ahora bien, Dios es la naturaleza inteligible más noble. Dios, por lo tanto, se conoce perfectísimamente a si mismo. Por otra parte, esta verdad está confirmada por la autoridad divina. Dice, en efecto, el Apóstol: –El espíritu divino escudriña hasta las profundidades de Dios.

CAPÍTULO XLVIII

Dios conoce primaria y propiamente sólo a sí mismo

Consecuencia clara de los principios anteriores es que Dios conoce sólo a sí mismo primaria y propiamente.

El entendimiento conoce únicamente el objeto primario y propio, por cuya especie entiende; la operación, en efecto, es proporcional a la forma, que es principio de dicha operación. Pero aquello por lo que Dios entiende no es otra cosa que su propia esencia. Por lo tanto, El conoce en primer lugar y como objeto propio no otra cosa que El mismo.

Es imposible conocer en primer lugar y como objeto propio muchas cosas a la vez, pues una misma operación no puede al mismo tiempo terminar en distintos objetos. Ahora bien, se ha probado que Dios alguna vez se conoce a si mismo. Si, pues, entiende primaria y propiamente otra cosa que no sea El, necesariamente su entendimiento pasa de la consideración de uno a la consideración de otro. Y este otro será más noble que El. Y, por consiguiente, el entendimiento divino sufre un cambio peyorativo. Lo que es imposible. Las operaciones del entendimiento se distinguen unas de otras por los objetos. Si, pues, Dios tiene como objeto principal de su entendimiento a si mismo y a otro ser distinto, tendría varias operaciones intelectuales; y, por consiguiente, o su esencia estaría dividida en varias partes, o tendría alguna operación intelectual que no es su propia substancia. Ya se ha demostrado la imposibilidad de ambos supuestos. Hay que concluir, pues, que nada es conocido por Dios primaria y propiamente si no es su esencia.

El entendimiento, en cuanto distinto de su objeto entendido, está en potencia respecto de él. Si, pues, Dios conoce primaria y propiamente un ser distinto de sí, se seguiría que Dios está en potencia respecto de este otro ser. Pero se ha puesto ya en claro que esto es imposible.

Lo entendido es perfección del sujeto que entiende, pues el entendimiento en tanto es perfecto en cuanto entiende actualmente, y por esto se hace uno con lo que conoce. Si, pues, Dios conociera primariamente algo distinto de sí mismo, entonces recibiría una perfección de otro que sería más noble que El. Lo que es imposible.

La ciencia del ser inteligente se compone de muchos objetos conocidos. Si, pues, son muchos los ob jetos conocidos por Dios, hay que concluir que la ciencia de Dios es compuesta de muchos elementos como principales y propios, y de este modo, o la esencia divina es compuesta, o la ciencia es accidental a Dios. Pero es clara, por lo ya dicho, la imposibilidad de los dos supuestos. Resta, por lo tanto, que lo que primaria y propiamente es entendido por Dios no es otra cosa que su misma substancia.

La operación intelectual se especifica y se ennoblece por lo que primaria y propiamente conoce, ya que esto es su objeto. Si, por consiguiente, Dios conoce primaria y propiamente un ser distinto de sí, su operación intelectual tendrá la especificación y la nobleza de un ser distinto de El. Pero esto es imposible, por ser su operación su propia esencia, como quedó probado. No es posible, por lo tanto, que lo que Dios conoce primaria y propiamente sea distinto de El mismo.

CAPITULO XLIX

Dios conoce otros seres además de sí mismo

Por el hecho de conocerse a sí mismo primaria y propiamente, es necesario admitir que Dios conoce otros seres en si mismo.

Se tiene un conocimiento suficiente del efecto por el conocimiento de una causa, y por esto –se dice que sabemos una cosa cuando conocemos su causa, como dice Aristóteles. Ahora bien, Dios es, en virtud de su propia esencia, la causa de la existencia de los otros seres. Y, por con siguiente, es necesario admitir que conoce a los otros seres, por conocer plenamente su propia esencia.

La semejanza de cualquier efecto preexiste de alguna manera en su propia causa, porque todo ser produce aligo semejante a sí mismo. Todo lo que está en un ser está según el modo de aquel en el que está. Si, por lo tanto, Dios es causa de algunas cosas, la semejanza de lo causado por El está de una manera inteligible en El, por ser Dios intelectual según su misma naturaleza. Ahora bien, lo que está en uno de una manera inteligible, es entendido por él. Dios, por lo tanto, conoce en sí mismo los otros seres.

Quien conozca perfectamente una cosa, conoce también todo lo que naturalmente se le puede atribuir y lo que le conviene según su naturaleza. Ahora bien, conviene a Dios, según su naturaleza, el ser causa de los otros seres. Por lo tanto, se conoce como causa por conocerse perfectamente. Y esto es imposible si no conoce de alguna manera el efecto, que es distinto de El, pues nada es causa de si mismo. Luego Dios conoce los otros seres distintos de si.

Resumiendo las dos conclusiones precedentes, se ve claramente que Dios se conoce a si mismo primaria y propiamente y a los otros seres los ve en su misma esencia.

Dionisio enseña expresamente esta doctrina, diciendo: –Dios no conoce a cada uno de los seres por visión, sino que conoce a todos ellos como contenidos en su causa. Y más adelante: –La sabiduría divina, conociéndose a si misma, conoce los otros seres.

La autoridad de la Sagrada Escritura parece atestiguar también esta verdad. Se dice, en efecto, hablando de Dios, en el Salmo: –Miró desde su excelsa, santa morada, como si dijera que en la profundidad de si mismo vio los otros seres.

CAPITULO L

Dios tiene conocimiento propio de todas las cosas

Algunos han afirmado que Dios no conoce a las criaturas más que de una manera universal, es decir, en cuanto son entes, por conocer la naturaleza de la entidad en el conocimiento de sí mismo. Por esto, queda por demostrar que Dios conoce todos los otros seres en cuanto distintos unos de otros y todos distintos de Dios. Y esto es conocer la cosa en su propio ser constitutivo.

Para demostrar esta proposición, hay que suponer que Dios es causa de toda entidad: verdad puesta, de alguna manera, en claro y que más adelante se probará plenamente. Así, pues, es imposible que exista algo que no sea causado mediata o inmediatamente por El. Ahora bien, conocida la causa, se conoce su efecto. Por lo tanto, cualquier cosa que exista en la realidad se puede conocer conocido Dios y todas las otras causas medias que existen entre Dios y las cosas. Pero Dios se conoce a sí mismo y a todas las otras camas que median entre El y cualquier otro ser. Ya hemos probado que se conoce perfectamente a sí mismo. Conociéndose, conoce lo que procede inmediatamente de El, y, esto conocido, conoce lo que inmediatamente procede de ello, y así sucesivamente de todas las causas medias hasta el último efecto. Luego Dios conoce todas las cosas existentes en la realidad. Y esto es precisamente conocimiento propio y completo de la cosa, al conocer todos los elementos que hay en ella, comunes y propios. Dios, por lo tanto, tiene conocimiento propio de las cosas, aun cuando distintas unas de otras.

Todo ser que obra por entendimiento, conoce su obra en la propia naturaleza de lo que hace, por que el conocimiento del hacedor determina la forma en lo hecho. Ahora bien, Dios es causa de las criaturas por el entendimiento, pues su ser es su entender, y todo ser obra en cuanto está en acto. Conoce, por lo tanto, su efecto propiamente, como distinto de los otros.

No puede atribuirse al acaso la distinción de los seres, pues hay entre ellos un orden determinado. Es necesario, por lo tanto, que la distinción de las cosas provenga de la intención de alguna causa. Y no de una causa que obra por necesidad de naturaleza porque la naturaleza es determinada a una sola cosa; y, por consiguiente, la intención de un ser que obra por necesidad de naturaleza, no puede extenderse a muchas cosas, en cuanto distintas. Resulta, por lo tanto, que la distinción de los seres proviene de una causa cognoscitiva. Parece, además, propio del entendimiento considerar la

distinción de los seres: de aquí que Anaxágoras llame al entendimiento principio de distinción. Ahora bien, la distinción universal de los seres es imposible que provenga de la intención de una de las causas segundas, porque todas ellas pertenecen a la universalidad de los efectos que son distintos entre si. Por lo tanto, es propio de la causa primera, que por si misma se distingue de todas las demás, entender la distinción de todos los seres. Dios, por consiguiente, conoce los seres distintos unos de otros.

Podo lo que Dios conoce, lo conoce perfectamente, ya que se ha demostrado que en El está toda la perfección, como en el ser absolutamente perfecto. Ahora bien, lo que se conoce de una manera general, no se conoce con perfección, pues se ignora precisamente lo más principal, es decir, las perfecciones últimas de las cosas que completan su propio ser; y por esto, una cosa conocida así lo es más en potencia que en acto. Si, pues, Dios, conociendo su propia esencia, conoce todos los seres en general, es necesario también que tenga conocimiento particular de ellos.

Cualquiera que conozca una naturaleza determinada, conoce por sí los accidentes de dicha naturaleza. Ahora bien, los accidentes propios del ser en cuanto ser son –la unidad y –la multitud, como se prueba en el libro IV de los –Metafísicos. Dios, por lo tanto, si conociendo su propia esencia conoce, en general, la naturaleza del ente, síguese también que conoce la multitud. Pero la multitud no se puede entender sin distinción. Dios, pues, conoce a los seres en cuanto distintos unos de otros.

Cualquiera que conozca una naturaleza universal conoce perfectamente también el modo de perfección de tal naturaleza. El que conoce, por ejemplo, la blancura, sabe que es susceptible de más y menos. Pero los diversos grados del ser proceden del modo diverso de existir. Si, pues, Dios, conociéndose a si mismo, conoce la naturaleza universal del ser, y la conoce no imperfectamente, por que está exento de toda imperfección— ya se probó—, necesariamente ha de conocer todos los grados del ser. Y, por lo tanto, tiene conocimiento propio de los otros seres.

El que conoce perfectamente a un ser conoce todo lo que hay en él. Pero Dios se conoce perfectamente a si mismo. Luego Dios conoce todo lo que en El hay en virtud de la potencia activa. Ahora bien, todo está en Dios según sus propias formas en virtud de la potencia activa, por ser El principio de todo ser. Dios tiene, por lo tanto, conocimiento propio de todas las cosas.

Cualquiera que conozca una naturaleza, sabe si es comunicable; no conocería, en efecto, perfectamente la naturaleza de animal quien ignorase que es comunicable a muchos. Ahora bien, la naturaleza divina es comunicable por semejanza. Por consiguiente, Dios conoce todos los modos con que un ser puede asemejarse a su esencia. Pero la diversidad de formas proviene de las diversas maneras con que los seres imitan la esencia divina; por esto dice el Filósofo que la forma natural es –algo divino. Dios, por lo tanto, conoce a los seres según sus propias formas.

Los hombres y otros seres cognoscentes tienen conocimiento de las cosas en cuanto distintas unas de otras en su multitud. Si Dios no conociera a los seres en su distinción, se seguirla que carece en absoluto de conocimiento; como suponían aquellos que decían que Dios no conoce la luz, la que conocen todos, opinión esta que el Filósofo juzga inadmisible.

La autoridad de la Escritura canónica nos enseña la misma verdad. Dice así: –Vió Dios todo lo que había hecho, y todo era muy bueno. Y en la Epístola a los Hebreos dice: –No hay criatura alguna invisible delante de El; todo está claro y descubierto delante de sus ojos.

CAPÍTULOS LI Y LII

Razones para investigar de qué manera está en e1 entendimiento divino la multitud de los seres conocidos

Para que la multitud de los seres conocidos no nos induzca a pensar que hay composición en el entendimiento divino, se ha de investigar ahora de qué manera son muchos estos seres conocidos.

No se ha de entender esta multitud como si tuvieran un ser distinto en Dios. Porque o serían seres idénticos a la esencia divina, y entonces la esencia de Dios seria múltiple consecuencia que hemos demostrado por muchas razones ser falsa; o serian algo añadido a la esencia divina, y entonces se darla en Dios accidente, lo cual es imposible.

Tampoco se puede admitir que estas formas inteligibles existan de por si. Platón, para evitar los inconvenientes anteriores, parece que admitía esto, introduciendo las ideas. En efecto, las formas de los seres naturales no pueden existir sin materia, como tampoco pueden ser entendidos sin ella. Pero, aunque se admitiese esto, no seria suficiente para decir que Dios conoce la multitud de los seres. Porque, existiendo estas formas fuera de la esencia divina, si Dios no puede conocer la multitud de los seres sin tales formas, como lo requiere la perfección de su entendimiento, se seguiría que su perfección intelectual depende de otro, y, por consiguiente, también su perfección esencial, pues su ser es su entender. Más arriba se ha probado todo lo contrario (c. 13).

Como quiera que Dios es causa de todo lo que está fuera de su esencia, según más adelante demostraremos (1. 2, c. 15), si las dichas formas existen fuera de Dios, necesariamente han de ser causadas por El. Ahora bien, Dios es causa de los seres por entendimiento. Luego, según el orden de la naturaleza, Dios ha de conocer estos seres inteligibles para que existan. Por lo tanto, Dios no entiende la multitud por el hecho de que existan de por si muchos seres inteligibles fuera de El.

Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto, de la misma manera que lo sensible en acto es el sentido en acto; Mas en cuanto lo inteligible se distingue del entendimiento, son los dos en potencia, como se ve claro en el sentido, pues ni la vista ve actualmente, ni lo visible es visto actualmente si la vista no es informada por la especie de lo visible, de suerte que la vista y lo visible se hagan uno. Si, pues, lo que ha de ser entendido por Dios se halla fuera de su entendimiento, se sigue que está en potencia su entendimiento, como también lo que ha de ser entendido por El. Y, por lo tanto, necesitará un ser que le determine el acto. Pero esto es imposible porque entonces este ser sería antes que El.

Lo entendido ha de estar en el que entiende. No es suficiente, por lo tanto, admitir las formas de los seres existentes de por si, fuera del entendimiento divino, para que Dios entienda la multitud de los seres, si no que necesariamente han de existir en el entendimiento divino.

Es evidente, por las mismas razones, que tampoco puede admitirse que la multitud de dichos inteligibles esté en algún otro entendimiento que no sea el divino: ni en el humano ni en el angélico. Porque entonces el entendimiento divino, para alguna operación suya, dependerla de un entendimiento posterior, y esto es imposible. En efecto, proviene de Dios lo que está en las cosas, de la misma manera que los seres subsistentes en sí mismos. De donde se precisa el entender divino, por el que Dios es causa, a fin de que existan los dichos seres inteligibles en un entendimiento posterior.

Se seguiría también que el entendimiento divino estaría en potencia pues sus inteligibles no se hallan unidos a El.

Así como cada uno tiene su propio ser, tiene también su propia operación. Es imposible, por lo tanto, que, por el hecho de que un entendimiento se disponga a obrar, otro ejecute la operación intelectual, sino que la ha de realizar el entendimiento que se dispuso, de la misma manera que todo ser existe por su esencia y no por la de otro. Es imposible, pues, que el entendimiento primero conozca la multitud, porque la multitud de los seres inteligibles existe en un entendimiento segundo.

CAPITULO LIII

Solución de la duda propuesta

Si se examina con diligencia la manera como existen en el entendimiento los seres entendidos, puede ser resuelta fácilmente la dificultad propuesta.

Y para remontarnos, en cuanto nos sea posible, de nuestro entendimiento al conocimiento del entendimiento divino, se ha de notar que el objeto exterior captado por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su especie, por la que se hace entendimiento en acto. Actualizado por esta especie como por su propia forma, conoce el objeto mismo. Pero no de tal manera que el entender sea una acción que pase al objeto entendido, como la calefacción pasa al objeto calentado, sino que permanece en el inteligente. Sin embargo, este acto guarda alguna relación con el objeto en tendido, porque la especie, que es principio de la operación intelectual en cuanto es forma, es semejante del objeto.

Se ha de considerar también que el entendimiento, informado por la especie del objeto, entendiendo, forma en si mismo una intención de la cosa entendida, que es precisamente su idea, expresada en la definición. Y es necesario que esto sea así por que el entendimiento conoce indiferentemente los objetos ausentes o presentes, en lo cual la imaginación conviene con el entendimiento. Pero el entendimiento tiene algo más, en cuanto que conoce el objeto abstraído de las condiciones materiales, sin las cuales no puede existir en la naturaleza. Y esto no puede realizarse si el entendimiento no forma en sí la intención dicha.

Esta intención, por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que pone al entendimiento en acto, y que debe de ser tenida como principio de la operación intelectual, aun que ambas sean semejanza del objeto entendido. Y de que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, sea semejanza del objeto exterior, resulta que el entendimiento forma una intención, que es semejante al objeto, porque –todo ser obra según su naturaleza. Y de que la intención entendida sea semejante a un objeto, síguese que el entendimiento, formando dicha intención, conoce el objeto mismo.

Por el contrario, el entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia, como más arriba hemos demostrado. Pero su esencia es la semejanza de todos los seres. Y esto nos hace concluir que la concepción del entendimiento divino, en cuanto se conoce a si mismo, y que es su propio verbo, no sólo es semejanza del mismo Dios entendido sino también de todos los seres de quienes la esencia divina es la semejanza. Y, por lo tanto, Dios puede conocer la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y una única intención, que es el verbo divino.

CAPITULUM LIV

Cómo la esencia divina, que es una t simple, es la propia semejanza de todos los seres inteligibles

Puede parecer difícil o imposible que lo que es uno y simple, como la esencia divina, sea la razón propia o la semejanza de los diversos seres. En efecto, como quiera que la distinción de los diversos seres estriba en las propias formas, lo que es semejante a alguno en virtud de su propia forma debe ser desemejante a otro. Pero, en cuanto tienen algo de común, no hay inconveniente en que haya alguna semejanza entre diversos seres, como entre el hombre y el asno en cuanto animales. Y de aquí se seguirá que Dios no tiene conocimiento propio de los seres, sino un conocimiento común; porque la operación del conocer es determinada por el modo de estar la semejanza de lo conocido en el cognoscente, como la calefacción, por ejemplo, es determinada por el modo del calor; y esto porque la semejanza de lo conocido está en el cognoscente a modo de forma, mediante la cual obra. Es necesario, por lo tanto, si Dios tiene conocimiento propio de muchos seres, que El sea la razón propia de cada uno. De qué manera sea esto hemos de averiguar al presente.

Como dice el Filósofo en el Libro VIII de los –Metafísicos, las formas y las definiciones de las cosas que las enuncian son semejantes a los números; pues en éstos, si se añade o se resta una unidad, varía la especie del número, como se ve claramente en el dos y el tres; y lo mismo sucede en las definiciones, pues la adición o substracción de una diferencia varia la especie. Así, la substancia sensible sin racionalidad y con racionalidad difiere específicamente.

Ahora bien, en los seres que contienen en sí muchos elementos, el entendimiento no procede al modo de la naturaleza. Pues la naturaleza no permite que se dividan los elementos requeridos para constituir un ser determinado; y así, la naturaleza animal no permanece si se separa el alma del cuerpo. En cambio, el entendimiento es libre para considerar separadamente los elementos que se hallan unidos en un ser cualquiera, siempre que uno no sea incluido en el concepto del otro. Y, por esto, en el número tres puede considerarse solamente el dos, y en el animal racional sólo la parte sensible. De ahí que el entendimiento tiene la facultad de considerar el ser que contiene muchos elementos como la propia razón de ellos, fijándose en uno y haciendo caso omiso de los otros. Puede, por ejemplo, considerar al diez como la propia razón del nueve restándole una unidad o también como la propia razón de cada uno de los números inferiores incluidos en él. En el hombre puede considerar igualmente el ejemplar propio de animal irracional en cuanto tal y de cada una de sus especies, a no ser que se le añadan algunas diferencias positivas. Por esto, cierto filósofo llamado Clemente dijo que los seres más nobles son los ejemplares de los menos nobles.

Pero la esencia divina comprende en si las excelencias de todos los seres, y las comprende no a modo de composición, sino de perfección. como se ha probado arriba. Ahora bien, toda forma, tanto la propia como la común, es una perfección en cuanto realiza una cosa, y no envuelve imperfección sino en cuanto le falta algo del verdadero ser. Por lo tanto, el entendimiento divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada ser, conociendo en que imita su esencia y en qué se aparta de su perfección; es decir, conociendo su esencia como imitable por la vida sin conocimiento, ve la forma propia de la planta; si, por el contrario, la conoce como imitable por el conocimiento no intelectual, ve la forma propia de animal, y así en los otros seres. Está puesto en claro, por lo tanto, que puede considerarse a la esencia divina, en cuanto absolutamente perfecta, como la razón propia de cada uno de los seres. Y, por consiguiente, Dios puede tener por ella conocimiento propio de todos los seres.

Mas porque la razón propia de un ser se distingue de la razón propia de otro, y la distinción es principio de pluralidad, es necesario considerar en el entendimiento divino una cierta distinción y la pluralidad de las razones entendidas, en cuanto lo que está en el entendimiento divino es la razón propia de los diversos seres. De donde, como quiera que esto se verifica según que Dios entiende el propio orden de semejanza que cada criatura guarda con El, se desprende que las razones de las cosas no son muchas o distintas en el entendimiento divino sino en cuanto que Dios conoce cómo las cosas se le pueden asemejar de muchas y diversas maneras. Y en este sentido dice San Agustín que Dios hace al hombre según una razón y según otra al caballo, y que las razones de las cosas se hallan en plural en la mente divina. En esta doctrina se salva de alguna manera la opinión de Platón, que admitía las ideas, en conformidad de las cuales era formado todo lo que existe en las cosas materiales.

CAPITULO LV

Dios entiende todas las cosas a la vez

Se demuestra, por la doctrina anterior, que Dios conoce todas las cosas a la vez. En efecto:

El entendimiento no puede entender en acto muchas cosas a la vez. Porque, como el entendimiento en acto es lo que se entiende actualmente, si aprehendiese muchas cosas a la vez, se seguirla que el entendimiento sería muchas cosas a la vez con un solo género, y esto es imposible. Y digo en un solo género, porque nada impide que un mismo sujeto sea informado por formas de diversos géneros, como, por ejemplo, un mismo cuerpo tiene figura y color. En cambio, las especies inteligibles, que informan el entendimiento para que los seres sean actualmente conocidos, todas son de un mismo género, como quiera que tienen una misma manera de ser en cuanto al ser inteligible, aunque las cosas de quienes son especies no tengan una manera de ser idéntica; y de aquí que no sean contrarias, por más que haya contrariedad entre las cosas que existen fuera del alma. Por esto, cuando muchos seres se encuentran de alguna manera unidos, son entendidos a la

vez. Vemos, en efecto, a la vez un todo continuo y no una parte después de otra; e igualmente se entiende a la vez una proposición no el sujeto primero y después el predicado, porque se conocen todas las partes bajo la misma especie del toldo. Podemos concluir, por lo tanto, que se puede entender a la vez todo lo que se conoce por una sola especie. Ahora bien, todo lo que Dios conoce lo conoce por una sola especie, que es su esencia; Dios, por lo tanto, puede conocer todas las cosas a la vez.

La facultad cognoscitiva nada conoce en acto si no media la intención; por esto no vivimos en la imaginación los Espíritus conservados en el órgano, porque la intención no se dirige a ellos. Porque en los seres que obran por voluntad es el apetito el que mueve al acto a las otras potencias. Luego en nosotros no cabe la intuición simultánea de muchos seres, a los cuales no se dirige simultáneamente nuestra intención. En cambio, las cosas que son objeto de una sola intención es necesario que sean entendidas a la vez. En efecto, el que considera la comparación de dos seres, dirige su intención hacia ambos e intuye a la vez a los dos.

Ahora bien, es necesario que caiga bajo una sola intención todo lo que se halla en la esencia divina. Dios intenta ver perfectamente su esencia, y esto es verla en toda su virtualidad, la cual alcanza a todas las cosas. Dios, pues, viendo su esencia, intuye todas las cosas a la vez.

El entendimiento que considera sucesivamente muchas cosas, es imposible que tenga una sola operación; como quiera que las operaciones difieren según los objetos, la operación del entendimiento que considera lo primero debe ser necesariamente distinta de la que considera lo segundo. Ahora bien, el entendimiento divino no tiene más que una sola operación, que es su esencia, como se ha probado (c. 45). Por lo tanto, no considera sucesivamente, sino de una vez, todo lo que conoce.

No se comprende la sucesión sin tiempo, ni el tiempo sin movimiento; pues tiempo es la medida del movimiento habida cuenta de lo anterior y posterior. Pero en Dios es imposible cualquier movimiento, como puede deducirse de lo dicho anteriormente (c. 13). Ninguna sucesión se da, pues, en la consideración divina. Y, por lo tanto, considera de una vez todo lo que conoce.

Está ya puesto en claro que el entender de Dios es su propio ser. Pero en el ser de Dios no hay prioridad ni posterioridad, sino que todo El es a un tiempo. Por lo tanto, la consideración de Dios no tiene antes y después, sino que entiende todas las cosas a la vez.

Todo entendimiento que conoce una cosa después de otra, unas veces está en potencia y otras en acto; es decir, cuando conoce lo primero en acto, conoce lo segundo en potencia. Pero el entendimiento divino nunca jamás está en potencia, sino siempre entendiendo. No conoce, pues, las cosas sucesivamente, sino a la vez.

La Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad, pues dice Santiago: –En Dios no hay mudanza ni sombra de alteración.

CAPITULO LVI

El conocimiento de Dice no es habitual

Es también claro, según los principios expuestos, que en Dios no hay conocimiento habitual. En efecto:

Todo ser que tenga conocimiento habitual no conoce todas las cosas a la vez, sino que unas las conoce actualmente y otras habitualmente. Pero Dios conoce todas las cosas a la vez. No hay, por lo tanto, en El conocimiento habitual.

El que tiene el hábito y no considera, está, en cierto modo, en potencia, aunque de distinta manera que antes de conocer. Pero ya se ha demostrado que el entendimiento divino de ningún modo está en potencia. Por lo tanto, de ningún modo hay en El conocimiento habitual.

La esencia de todo entendimiento que conoce algo habitualmente es distinta de su operación intelectual, que es la misma consideración: al entendimiento que conoce habitualmente le falta su operación, pero es imposible que le falte su esencia. Ahora bien, en Dios su esencia es su operación. No hay, por lo tanto, en su entendimiento conocimiento habitual.

El entendimiento que conoce sólo habitualmente no se halla en su última perfección, y por esto la felicidad, que es lo mejor, no consiste en un hábito, sino en un acto. Si, pues, Dios conoce habitualmente por su sustancia, considerado en su substancia no sería omniperfecto. Pero esta conclusión es contraria a lo que se ha probado anteriormente.

Se ha demostrado ya que Dios conoce por su esencia no por especies inteligibles añadidas a su esencia. Pero todo entendimiento en estado habitual conoce por algunas especies, porque el hábito o es una habilitación del entendimiento para recibir las especies inteligibles que le hacen inteligente en acto, o es una agrupación ordenada de estas especies que existen en el entendimiento, no según un acto completo, sino de un modo intermedio entre la potencia y el acto. No hay, por lo tanto, en El ciencia habitual.

El hábito es una cierta cualidad. Pero Dios no puede recibir ni cualidad ni accidente alguno. No es, pues propio de Dios el conocimiento habitual.

Como la disposición del que considera, o quiere, u obra habitualmente es semejante a la disposición de quien duerme, David, para apartar de Dios toda disposición habitual, dice: –He aquí que no dormitará ni dormirá el que guarda a Israel. De ahí también que diga el Eclesiástico: –Los ojos del Señor son mucho más claros que el sol; y esto porque el sol está siempre en acto de iluminar.

CAPITULO LVII

El conocimiento de Dios no es discursivo

Otra consecuencia de lo dicho es que el conocimiento de Dios no es raciocinado o discursivo. En efecto:

Nuestro conocimiento es raciocinado cuando pasamos de un objeto a otro, silogizando, por ejemplo, de los principios a las conclusiones. Pero no raciocina o discurre el que examina cómo se saca la conclusión de las premisas, considerando los dos elementos a la vez. Esto se realiza no argumentando, sino juzgando los argumentos; de la misma manera que el conocimiento no es materia por el hecho de juzgar las cosas materiales. Ahora bien, se ha demostrado que Dios no considera. una cosa después de la otra sucesivamente, sino todas las cosas a la vez. Luego su conocimiento no es raciocinado o discursivo, aunque conozca todo discurso y raciocinio.

Todo el que raciocina intuye con una consideración distinta los principios y la conclusión; pues no habría necesidad de proceder a la conclusión, una vez vistos los principios, si por el hecho de considerarse éstos se consideraran también las conclusiones. Pero Dios conoce todas las cosas con una sola operación, que es su esencia. Su conocimiento, por lo tanto, no es raciocinado.

Todo conocimiento raciocinado tiene algo de potencia y algo de acto; las conclusiones están en potencia en los principios. Pero en el entendimiento divino no tiene lugar la potencia. Su entendimiento, por lo tanto, no es discursivo.

En toda ciencia discursiva hay necesariamente algo causado; los principios son, en cierto modo, causa eficiente de la conclusión y por esto se dice que la demostración es –el silogismo que hace saber. Pero en el conocimiento divino nada puede haber causado, por ser el mismo Dios; es imposible, pues, que la ciencia de Dios sea discursiva.

Lo que se conoce naturalmente nos es notorio sin raciocinio, como sucede con los primeros principios. Pero en Dios no puede haber otro conocimiento que el natural, es más, que el esencial, porque su ciencia es su esencia. El conocimiento de Dios no es, pues, discursivo.

Todo movimiento se ha de reducir a un primer motor que sea solamente motor y no movido. Aquel ser que es la fuente primera del movimiento ha de ser, por lo tanto, motor completamente inmóvil. Tal es el entendimiento divino, como más arriba se ha probado (v. 44). Es necesario, por consiguiente que sea motor completamente inmóvil. Ahora bien, el raciocinio es un cierto movimiento del entendimiento, que pasa de un objeto a otro. El entendimiento divino no es, por lo tanto, raciocinativo.

Lo más elevado en nosotros en inferior a lo que hay en Dios, pues lo inferior no toca lo superior sino con su parte más alta. Ahora bien, lo más alto en nuestro conocimiento es, no la razón, sino el entendimiento, que es el origen de la razón. Por lo tanto, el conocimiento de Dios no es raciocinativo, sino solamente intelectual.

De Dios se ha de alejar todo defecto, ya que es omniperfecto. Pero el conocimiento raciocinativo tiene su origen en la imperfección de la naturaleza intelectual, porque lo que se conoce por otro es menos notorio que lo que se conoce por sí mismo; y la naturaleza del que conoce no se basta para llegar a lo que se conoce por otro, sin aquello por lo cual se hace conocido. Ahora bien, en el conocimiento raciocinativo, una cosa se hace conocida por otra. En cambio, lo que se conoce intelectua1mente es conocido por si mismo, y la naturaleza del que conoce se basta para conocerlo sin medio exterior. Luego es evidente que la razón es un entendimiento defectuoso. Por lo tanto, la ciencia divina no es raciocinativa.

Se comprenden sin el discurso de la razón los objetos cuyas especies se hallan en el sujeto que conoce: la vista, por ejemplo, no discurre para conocer la piedra, cuya semejanza está en la misma vista. Ahora bien, la esencia divina es la semejanza de todo ser. Por lo tanto, para conocer algo no procede por discurso racional.

Es también manifiesta la solución de los argumentos que parecen introducir el discurso en la ciencia divina. Ya sea porque conoce los otros seres mediante su esencia. Pero se ha demostrado que esto no se verifica por discurso, pues la esencia divina dice relación a los otros seres, no como el principio respecto de las conclusiones, sino como las especies respecto de los objetos conocidos. Ya sea también porque a algunos parece inconveniente que Dios no pueda silogizar. Pero Dios tiene la ciencia de silogizar como el que juzga, no como el que discurre silogizando.

La Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad, que hemos probado racionalmente. Se dice en la Epístola a los Hebreos: –Todas las cosas son patentes y manifiestas a sus ojos. En cambio, las cosas que conocemos por raciocinio no nos son patentes y manifiestas, sino que las descubre y manifiesta la razón.

CAPITULO LVIII

Dios no entiende componiendo y dividiendo

Apoyándonos en los mismos principios, podemos establecer que el entendimiento divino no conoce a modo de entendimiento que sintetiza y analiza. En efecto:

Dios conoce todas las cosas viendo su esencia. Y no conoce su esencia componiendo y dividiendo, pues se conoce a si mismo tal como es, y en El no hay composición. No conoce, por lo tanto, a modo de entendimiento que sintetiza y analiza.

Los objetos que son compuestos y divididos por el entendimiento, están en condición de ser considerados por él mismo separadamente, pues no habría necesidad de composición y división si, por el hecho de aprehender lo que es un objeto cualquiera, se descubriese ya lo accidental que en el mismo hay o no hay. Si, pues, Dios conociese a modo de entendimiento que compone y divide, seguríase que no consideraría todos los seres en un solo acto intuitivo, sino cada uno por separado. Pero ya se ha demostrado lo contrario anteriormente.

En Dios no puede haber anterior y posterior. Ahora bien, la composición y división es posterior a la

consideración de la quididad, que es su principio. Por lo tanto, en la operación del entendimiento divino es imposible la composición y división.

La quididad es el objeto propio del entendimiento; por esto acerca de ella no se equivoca sino accidentalmente; y, en cambio, se equivoca en la composición y división. Igualmente, el sentido siempre es verdadero cuando se trata de objetos propios y se equivoca acerca de los otros objetos. Ahora bien, en el entendimiento divino no hay algo accidental, sino sólo lo que es esencial. Por lo tanto, en él no se da composición y división, sino únicamente la simple aprehensión del objeto.

La composición de una proposición formada por el entendimiento, que compone y divide, existe en el entendimiento, no en el objeto exterior. Si pues, el entendimiento divino juzga de las cosas de la misma manera que un entendimiento que compone y divide, será un entendimiento compuesto. Pero esto es imposible.

El entendimiento que compone y divide juzga de los diferentes objetos con diversa composiciones, pues la composición del entendimiento no excede los términos de la misma composición; y por esto no juzga con la misina composición que el triángulo es una figura geométrica y que el hombre es animal. La composición o la división es una operación al entendimiento. Si, pues, Dios considera la cosas componiendo y dividiendo, síguese que su entendimiento no es uno, sino múltiple; y, en consecuencia, su esencia tampoco es una, como quiera que su operación intelectual es su esencia.

Sin embargo, no es lícito afirmar basándonos en esto, que ignore lo que se enuncia por una proposición. Porque su esencia, siendo una y múltiple, es el ejemplar de, todos los seres múltiples y compuestos. Y, por lo tanto; mediante ella, Dios conoce toda multitud y composición, tanto natural como de razón.

Además, esta doctrina es conforme a lo que dice la Sagrada Escritura, pues se lee en Isaías: –Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos. Y, sin embargo, se dice en el Salmo: –Dios conoce los pensamientos de los hombres; pensamientos que resultan de la composición y división del entendimiento.

En Dionisio dice también: –La sabiduría divina, conociéndose a si misma, conoce todas las cosas: las materiales, inmaterialmente; las divisibles, las muchas, juntamente.

CAPITULO LIX

No se excluye de Dios la verdad enunciada en las proposiciones

De lo dicho se deduce que, aun cuando el conocimiento del entendimiento divino no se realiza a la manera de un entendimiento que compone y divide, sin embargo, no hemos de excluir de él la verdad, que, según el Filósofo, no se encuentra más que en la composición y división del entendimiento. En efecto:

Como quiera que la verdad intelectual es la adecuación del entendimiento y el objeto, en el sentido de que el entendimiento dice ser lo que es y no ser lo que no es, la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación con que lo dice. Pues no se requiere para la verdad intelectual que el entender adecue con el objeto, porque muchas veces el objeto es material, pero el entender es inmaterial; sino que es necesario que lo que el entendimiento dice y conoce al entender, adecue con el objeto, es decir, que sea en realidad como el entendimiento dice. Ahora bien, Dios conoce con su inteligencia simple y que no admite composición ni división, no sólo las quididades de las cosas, sino también las enunciaciones. Y, en consecuencia, lo que el entendimiento divino dice al entender, es composición y división. Por lo tanto, la verdad no se ha de excluir del entendimiento divino por causa de su simplicidad.

Cuando se enuncia o se entiende un simple incomplejo, éste de suyo ni adecua ni deja de adecuar con el objeto, porque la igualdad o desigualdad se predica por comparación, y lo incomplejo de suyo no contiene ninguna comparación o aplicación al objeto. Por esto de suyo no puede afirmarse

que es verdadero ni que es falso. Esto solamente se puede afirmar del complejo, en el que se designa la comparación del incomplejo con el objeto por la nota de composición o división. Ahora bien, el entendimiento incomplejo, conociendo lo que una cosa es, capta la quididad de la cosa en una cierta comparación con la misma, pues la aprehende como la quididad de tal cosa. Y de aquí resulta que, aun cuando el incomplejo, o también la definición, no sea de suyo verdadero o falso, sin embargo, el entendimiento que aprehende –lo que una cosa es se dice que de suyo siempre es verdadero, como consta en el III –De anima, aunque accidentalmente pueda ser falso, en cuanto la definición incluye alguna complejidad, o de las partes de la definición entre si, o de toda la definición con lo definido. Por esto la definición, en cuanto es comprendida por el entendimiento y aplicada a tal o cual cosa, será considerada como absolutamente falsa si las partes de la definición no concuerdan entre sí, como si, por ejemplo, dijésemos que el animal es un ser insensible; o será tenida por falsa en un sentido determinado, como si, por ejemplo, tomáramos la definición del círculo por la del triángulo. Admitida, por lo tanto, la imposibilidad de que el entendimiento divino conociese únicamente los incomplejos simples, aun así seria verdadero, conociendo como suya su propia quididad.

La simplicidad divina no excluye la perfección, porque en la simplicidad de su ser tiene toda la perfección que se halla en los otros seres en virtud de una cierta agregación de perfecciones o formas. Por otra parte, nuestro entendimiento, mientras capta los incomplejos, no ha llegado todavía a su última perfección, porque está en potencia respecto de la composición y división, de la misma manera que en la naturaleza los seres simples están en potencia respecto de los compuestos, y las partes respecto del todo. Dios, pues, en virtud de la simplicidad de su inteligencia, posee la perfección del conocimiento que nuestro entendimiento tiene por el doble conocimiento de lo complejo y de lo incomplejo. Pero la verdad sigue a nuestro entendimiento en el conocimiento perfecto de sí cuando ha llegado ya hasta la composición. Luego la verdad está también en la simple inteligencia de Dios.

Por ser Dios el bien de todo otro bien, es decir, que tiene en sí toda bondad, no le puede faltar la bondad del entendimiento. Pero la verdad es el bien del entendimiento, según el Filósofo. Luego la verdad está en Dios. En este sentido se dice en el Salmo: –Dios es veraz.

CAPITULO LX

Dios es la verdad

En lo ya dicho se ve claro que el mismo Dios es la verdad. En efecto:

La verdad es una cierta perfección de la inteligencia o de la operación intelectual (c. prec.). Ahora bien, el entender de Dios es su substancia. Este entender, como quiera que es ser divino, es perfecto, no en virtud de una perfección añadida, sino por sí mismo, como ya se ha dicho del ser divino (c. 28). Queda, pues, probado que la substancia divina es la verdad misma.

La verdad es, según opinión del Filósofo, el bien del entendimiento. Ya se ha demostrado más arriba que Dios es su propia bondad (c. 38).

Nada se puede atribuir a Dios por participación, pues es su mismo ser, que nada participa. Pero la verdad está en Dios. Por lo tanto, si no se le atribuye por participación, se habrá de predicar de El esencial mente. Luego Dios es su propia verdad.

Aunque la verdad, propiamente hablando, no se halla en las cosas, sino en la mente, como dice el Filósofo (–Metaf., VI), sin embargo, una cosa se dice a veces verdadera en cuanto consigue propiamente el acto de su naturaleza propia. En este sentido dice Avicena en su –Metafísica que la verdad de una cosa es la propiedad del ser que a cada una de las cosas ha sido determinado, en cuanto tal cosa está en condiciones de dar de sí misma una idea verdadera, y en cuanto imita la razón propia que de sí existe en la mente divina. Pero Dios es su esencia. Luego, ya hablemos de la verdad del entendimiento, ya de la verdad de la cosa, Dios es su propia verdad.

Esta doctrina está confirmada por la autoridad del Señor, que dice de sí mismo: –Yo soy el camino, la verdad y la vida.

CAPITULO LXI

Dios es la verdad más pura

Esto probado, es evidente que en Dios está la verdad pura, a la cual no alcanza la falsedad o el engaño. En efecto:

La verdad es incompatible con la falsedad, como la blancura con lo negro. Ahora bien, Dios no sólo es verdadero, sino la verdad misma. Luego en El no puede habar falsedad.

El entendimiento no se engaña en el conocimiento de la quididad, como tampoco el sentido respecto del sensible propio. Ahora bien, se ha demostrado que todo el conocimiento del entendimiento divino es a modo del entendimiento que conoce la quididad (c. 58). Es imposible, por lo tanto, que haya en el conocimiento divino error o falsedad.

El entendimiento no yerra en los primeros principios, pero si algunas veces en las conclusiones a que se llega discurriendo sobre los primeros principios. Ahora bien, el entendimiento divino no es raciocinativo o discursivo. Ni hay, por lo tanto, en él falsedad o engaño.

Cuanto más alta es una facultad cognoscitiva, tanto más universal es su objeto propio y abarca más cosas en sí; por esto, lo que la vista conoce accidentalmente, el sentido común o la imaginación lo captan como contenido en su objeto propio. Pero el poder del entendimiento divino está en el grado más alto del conocer. Luego todos los objetos cognoscibles son para El como objetos propios, conocidos por si y no accidentalmente. Ahora bien, en tales objetos la facultad cognoscitiva no yerra. Por lo tanto, el entendimiento divino no puede errar en ningún objeto.

La virtud intelectual es urja perfección del entendimiento en el acto de conocer, y por ella el entendimiento no dice la falsedad, sino la verdad; pues decir la verdad es un acto bueno del entendimiento, y es propio de la virtud hacer el acto bueno. Pero el entendimiento divino por su naturaleza es más perfecto que el humano por el hábito de la virtud, pues se halla en la cúspide de la perfección. Luego queda probado que en el entendimiento divino no puede haber falsedad.

La ciencia del entendimiento humano es causada, en cierto modo, por las cosas; de donde los objetos son la medida de la ciencia humana, y por esto ea verdadero lo que afirma el entendimiento, porque las cosas son así, y no al contrario. Ahora bien, el entendimiento divino es causa de las cesas por su ciencia. Su ciencia es, pues, necesariamente la medida de las cosas, como el arte es medida de los objetos artificiales, los cuales son perfectos en cuanto concuerdan con él. Por lo tanto, la comparación del entendimiento divino a las cosas es tal cual la comparación de las cosas al entendimiento humano. Ahora bien, la falsedad proveniente de la inecuación del entendimiento humano y la cosa no está, en las cosas, sino en el entendimiento. Luego, si no hubiera entera adecuación del entendimiento divino respecto de las cosas, la falsedad estaría en las cosas y no en el entendimiento divino. Pero tampoco hay falsedad en las cosas, porque tienen de verdad cuanto tienen de ser. No hay, pues, inecuación entre su entendimiento divino y las cosas, ni hay, por lo tanto, en el entendimiento divino falsedad alguna.

De la misma manera que la verdad es el bien del entendimiento, la falsedad es su mal, pues naturalmente deseamos conocer la verdad y huimos de caer en la falsedad. Ahora bien, en Dios es imposible el mal (c. 39). Por lo tanto, en El no puede haber falsedad.

Por esto se dice en la Epístola a los Romanos: –Dios es veraz; y en los Números: –No es Dios como el hombre para que mienta; y en la I Epístola de San Juan: –Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna.

CAPITULO LXII

La verdad divina es la primera y suma verdad

Por lo ya demostrado se ve claramente que la verdad divina es la primera y suma verdad.

Como enseña el Filósofo (–Metaf. II), la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto al ser. Y esto es así, porque la verdad y el ser se siguen mutuamente; porque, en efecto, hay verdad cuando se dice ser lo que es y no ser lo que no es. Pero el ser divino es el primero y perfectísimo. Luego su verdad es la primera y suma verdad.

Lo que convierte a un ser en virtud de su esencia, le conviene de una manera perfectísima. Pero la verdad es un atributo esencial de Dios (c. 60); su verdad, por lo tanto, es la primera y suma verdad.

Hay verdad en nuestro entendimiento porque adecua con el objeto entendido. Ahora bien, la unidad es causa de la adecuación, como se prueba en el V de los –Metafísicos Como quiera que en el entendimiento divino es absolutamente idéntico el entendimiento y lo que se entiende, su verdad será la primera y suma verdad.

Lo que es medida en cualquier género es lo más perfecto en dicho género; de donde el blanco es medida de todos los colores. Pero la verdad divina es medida de toda otra verdad. En efecto, la verdad de nuestro entendimiento es medida por el objeto exterior, pues se dice que nuestro entendimiento es verdadero cuando concuerda con el objeto; en cambio, la verdad del objeto se mide con relación al entendimiento divino, que es causa de las cosas, como más adelante probaremos (cf. 2, c. 24). De la misma manera, la verdad de los objetos de arte es medida por el arte del artífice, pues un mueble es verdadero cuando concuerda con el arte. Ahora bien, como quiera que Dios es el entendimiento primero y el primer ser inteligible, necesariamente su verdad ha de medir la verdad de cualquier entendimiento si, corno dice el Filósofo, cada uno ha de ser medido por el primero de su género (–Metaf. X). Por lo tanto, la verdad divina, es la primera y perfectísima verdad.

CAPITULO LXIII

Razones de los que quieren substraer a Dios el conocimiento de los seres particulares

Hay algunos que se esfuerzan por substraer a la perfección del conocimiento divino la noción de los singulares. Y para ello aducen siete razones.

La primera se apoya en la condición misma de la singularidad. Como quiera que el principio de la singularidad sea una –materia determinada, si todo conocimiento se realiza por asimilación, parece imposible que una virtud inmaterial conozca lo singular. Por esto, en nosotros, solamente captan lo singular las potencias que usan de órganos materiales, como la imaginación, los sentidos y otros semejantes. En cambio, nuestro entendimiento, por ser inmaterial, no conoce lo singular. Mucho menos lo conocerá el entendimiento divino, que es lo más alejado de la materia. Y, por consiguiente, es claro que Dios no puede de ningún modo conocer lo singular.

La segunda es porque lo singular no existe siempre. Ahora bien, o Dios lo conoce siempre, o unas veces lo conoce y otras no. Lo primero es imposible, porque no puede haber ciencia de lo que no es, ya que la ciencia es de la verdad, y lo que no es no puede ser verdad. Tampoco es posible lo segundo, porque se ha de mostrado ya que el conocimiento divino es invariable (c. 45).

La tercera razón parte, de que no es necesaria la existencia de todo los seres singulares, sino que algunos son contingentes. Y de éstos no puede tenerse un conocimiento cierto sino cuando existen. En efecto, el conocimiento cierto es infalible. Y, en cambio, todo conocimiento de lo contingente, por ser futuro, es falible, pues podría suceder muy bien lo contrario de lo que se conoce; y si esto no es posible, lo contingente seria ya necesario. No podemos por esto tener ciencia de los futuros contingentes, sino una cierta estimación conjetural. Por otra parte, es necesario admitir que todo conocimiento de Dios es cierto e infalible, como ya hemos probado (c. 61). Además; también se ha

demostrado la imposibilidad de que Dios comience a conocer de nuevo (c. 45), por su inmutabilidad. Por consiguiente, de todo esto se deduce que Dios no conoce lo singular contingente.

La cuarta razón se apoya en que la voluntad es causa de algunos singulares. Y el efecto antes de existir no puede ser conocido sino en su causa; sólo así puede existir antes que comience a existir en sí mismo. Ahora bien, nadie puede conocer con certeza los movimientos de la voluntad, sino el sujeto bajo cuya potestad están. Parece, pues, imposible que Dios tenga conocimiento eterno de los singulares, que tienen por causa, la voluntad.

La quinta proviene de la infinitud de los singulares. En efecto, –lo infinito en cuanto tal es desconocido, porque todo lo que se conoce es medido, en cierto modo, por la comprensión del sujeto cognoscente, ya que la medición no es más que una certificación de lo medido. Por esto, todo arte rechaza lo infinito. Ahora bien, los singulares son infinitos, al menos en potencia. Parece imposible, por lo tanto, que Dios conozca los singulares.

La sexta razón se basa en la vileza de los singulares. Como quiera que la nobleza de una ciencia proviene de la nobleza de su objeto, parece lógico que también la vileza del objeto influya en la vileza de la ciencia. Pero el entendimiento divino es nobilísimo. Su nobleza, por lo tanto, no permite que Dios conozca ciertos singulares vilísimos.

La séptima, en fin, se apoya en la malicia que se encuentra en ciertos singulares. Como lo conocido está de alguna manera en el cognoscente, y en Dios no puede haber mal, parece seguirse que Dios no conoce en absoluto el mal y la privación, que es cognoscible solamente por un entendimiento potencial, ya que la privación no puede estar más que en potencia. Y, consiguientemente, se deduce que Dios no tiene conocimiento de los seres singulares, en los cuales se halla el mal y la privación.

CAPITULO LXIV

Orden de lo que se ha de decir acerca del conocimiento divino

A fin de refutar este error, y para demostrar la perfección de la ciencia divina, es necesario examinar diligentemente cada una de las razones precedentes, para rechazar todo lo contrario a la verdad. Vamos a demostrar que el entendimiento divino conoce: 1) los singulares; 2) los seres que no existen; 3) los futuros contingentes con conocimiento infalible; 4) los movimientos, de la voluntad; 5) los seres infinitos; 6) los seres viles y pequeños; 7) los males y cualesquiera privaciones o defectos.

CAPITULO LXV

Dios conoce los singulares

Vamos a probar, pues, en primer lugar, que a Dios no le puede faltar el conocimiento de los singulares. En efecto:

Se ha demostrado más arriba (c. 49) que Dios conoce las cosas en cuanto es causa de ellas. Y las cosas singulares son efectos de Dios, pues Dios causa las cosas en cuanto las hace ser en acto. Ahora bien, los universales no son subsistentes, sino que tienen el ser en los singulares (–Metaf., VII). Dios, por lo tanto, conoce los otros seres no sólo en lo universal, sino también en lo singular.

Se conoce necesariamente una cosa conocidos los principios que constituyen su esencia; por ejemplo, conocida el alma racional y tal cuerpo, se conoce al hombre. Ahora bien, la esencia singular la constituye una materia determinada y una forma individualizada; por ejemplo, la esencia de Sócrates se constituye de tal cuerpo y de tal alma, y la esencia del hombre universal, de cuerpo y de tal alma (–Metaf., VII). Y así como estos elementos entran en la definición de hombre universal, así también entrarían en la definición de Sócrates, si pudiera definirse.

Por lo tanto, a quien tiene conocimiento de la materia y de lo que la determina, así como de la forma

individualizada en materia, no le puede faltar el conocimiento de lo singular. Ahora bien, el conocimiento de Dios llega hasta la materia y accidentes que la individualizan y hasta las formas. En efecto, como su entender es su esencia, necesariamente ha de conocer todo lo que de cualquier modo está en su esencia, en cuya virtud preexiste, como en la primera fuente, todo lo que de cualquier modo tiene ser, por ser el principio primero universal del ser. Ahora bien, la materia y el accidente no son ajenos de este principio primero y universal del ser, pues la materia es ente en potencia, y el accidente ente en otro. A Dios, por lo tanto, no le falta el conocimiento de los singulares.

No se puede conocer perfectamente la naturaleza del género si no se conocen sus diferencias primeras y sus propiedades; por ejemplo, no se sabe perfectamente la naturaleza del número si se ignora lo que es par o impar. Pero lo universal y lo singular son diferencias o propiedades del ente. Si, pues, Dios, viendo su esencia, conoce perfectamente la naturaleza común del ente, ha de conocer también perfectamente lo universal y lo singular. Porque así como no tendría una ciencia perfecta de lo universal si comprendiera la intención universal sin conocer también el ser universal, tal como el hombre o el animal, tampoco tendría una ciencia perfecta de lo singular si conociese la razón de la singularidad y no este o aquel singular. Es necesario, por lo tanto, que Dios conozca los seres singulares.

Dios es su conocer como es su propio ser (c. 46). En cuanto es su propio ser, conviene que se encuentren en El, como en su primera fuente, todas las perfecciones del ser (c. 25). Luego en su conocimiento ha de hallarse, como en la primera fuente del conocer, la perfección de todo conocimiento. Y esto no sería así si le faltara el conocimiento de los singulares, ya que e esto consiste la perfección de ciertos seres cognoscentes. Es imposible, por lo tanto, que Dios no tenga conocimiento de los singulares.

En todas las potencian ordenadas sucede ordinariamente que la potencia superior se extiende a más objetos y, sin embargo, es única; en cambio, la potencia inferior abarca menos objetos y se multiplica con relación a ellos. Tenemos, por ejemplo, la imaginación y los otros sentidos; la sola imaginación se extiende a todos los objetos que captan los cinco sentidos y todavía más. Pero la facultad cognoscitiva es más potente en Dios que en el hombre. Por lo tanto, todo lo que el hombre conoce mediante diversas facultades, como el entendimiento, la imaginación y los sentidos, Dios lo conoce con su inteligencia una y simple. Por consiguiente, es conocedor de los singulares que nosotros aprehendemos por el sentido y la imaginación.

El entendimiento divino no recibe el conocimiento de las cosas, como ocurre con nuestro entendimiento, sino que su conocimiento divino causa las cosas, según más adelante probaremos (1. 2, c. 24). Por consiguiente, el conocimiento que tiene de los otros seres es a modo de un conocimiento práctico. Ahora bien, el conocimiento práctico no es perfecto sino cuando llega a los singulares, porque su fin es la operación, que se halla en los singulares. Por lo tanto, el conocimiento divino que versa sobre los otros seres se extiende a los singulares.

Se ha demostrado ya que el primer móvil recibe el movimiento de un motor que mueve por entendimiento y apetito (c. 44). Ahora bien, ningún motor puede causar el movimiento si no conoce al móvil como susceptible de ser movido localmente. Y esto es en cuanto está en tal lugar y momento y, por con siguiente, en cuanto es singular. Por lo tonto, el entendimiento motor del primer móvil lo conoce en cuanto es singular. Y este motor, o es Dios, y entonces tenemos lo propuesto; o es algo inferior a Dios. Y si un entendimiento tal puede conocer por su propia virtud lo singular—cosa imposible a nuestro entendimiento—, mucho mejor podrá conocerlo el entendimiento de Dios.

El agente es más noble que el paciente y que el acto, como el acto es más noble que la potencia. Por lo tanto, la forma de un grado inferior cuando obra no puede elevar su semejanza a un grado más alto; en cambio, la forma superior puede reducirla a un grado inferior; por ejemplo, las formas corruptibles de los seres inferiores son producidas por las virtudes incorruptibles de los actos; pero una virtud corruptible no puede producir una forma incorruptible. Ahora bien, todo conocimiento se

realiza por la asimilación del que conoce y de lo conocido. Hay que hacer, sin embargo, esta distinción: la asimilación en el conocimiento humano proviene de las facultades cognoscitivas humanas; pero en el conocimiento divino sucede contrariamente, por la acción de la forma del entendimiento divino en los objetos conocidos. La forma, pues, del objeto sensible, por ser individualizada por su materialidad, no puede elevar la semejanza de su singularidad hasta el punto que sea completamente inmaterial, sino solamente hasta las facultades que usan de órganos materiales. Al entendimiento es elevada por virtud del entendimiento agente, en cuanto es despojada totalmente de las condiciones materiales. Y, por consiguiente, la semejanza de la singularidad de la forma sensible no puede llegar hasta el entendimiento humano. Por el contrario, la semejanza de la forma del entendimiento divino, por extenderse –lo mismo que su causalidad– hasta lo más mínimo de los seres, llega hasta la singularidad de la forma sensible y material. Por lo tanto, el entendimiento divino puede conocer los singulares, cosa que no puede hacer el entendimiento humano.

De la negación de esta verdad se seguiría la inconveniencia que el Filósofo saca contra Empédocles (–Del alma, I), a saber, que Dios sería el más ignorante de los seres, si no conociera los singulares, que hasta los hombres conocen.

Esta verdad que nosotros hemos probado la confirma la Sagrada Escritura. Se dice, pues, en la Epístola a los Hebreos: –No hay cosa creada invisible en su presencia. Y el error contrario lo refuta el Eclesiástico: –No digas: Me esconderé de Dios, y desde las alturas, ¿quién se acordará de mí?

Por las razones dichas queda en claro que la objeción no concluye rectamente. Porque, aunque lo que el entendimiento divino conoce sea inmaterial, es, sin embargo, la semejanza de la materia y de la forma, como el primer principio productor de ambos.

CAPITULO LXVI

Dios conoce lo que no existe

En segundo lugar hemos de demostrar que a Dios no le falta el conocimiento aun de lo que no existe. En efecto:

Según lo anteriormente dicho (c. 61), la ciencia divina es a las Cosas conocidas como éstas son a nuestra ciencia. Ahora bien, la relación del objeto a nuestra ciencia es ésta: que el objeto puede existir independientemente de la ciencia que tengamos de él; como, por ejemplo, la cuadratura del circulo, que indica el Filósofo (–Categorías); pero no al contrario. Luego la relación de la ciencia divina a las otras cosas será tal, que sea también de las no existentes.

El conocimiento de la inteligencia divina es respecto de las criaturas lo que el conocimiento del artífice respecto de lo artificial, ya que su ciencia es causa de los seres. Ahora bien, el artífice conoce en virtud del conocimiento que tiene de su arte, hasta las obras todavía no realizadas, porque las formas del arte fluyen de su ciencia hacia la materia exterior para la creación de lo artificial, y por esto nada impide que en la ciencia del artista existas formas aún no realizadas exteriormente. Por lo tanto, nada se opone tampoco a que Dios tenga igualmente conocimiento de lo que no existe. Dios conoce los otros seres por su esencia, en cuanto es la semejanza de lo que procede de Él. Pero, como la esencia de Dios es de infinita perfección (c. 43), y las criaturas tienen ser y perfección limitados, es imposible que la universalidad de los seres creados iguale a la perfección de la esencia divina. Y, por lo tanto, la fuerza de su representación se extiende a muchos más seres que los que realmente existen. Si, pues, Dios conoce totalmente la virtud y perfección de su esencia, su conocimiento se extiende no sólo a lo que existe, sino también a lo que no existe.

Nuestro entendimiento, en virtud de la operación que le descubre la quididad, puede conocer también lo que no existe actualmente, pues puede comprender, por ejemplo, la esencia del león o del caballo, muertos todos los animales de esta especie. Ahora bien, hemos demostrado ya (c. 59) qué la inteligencia divina entiende a modo de quien conoce la quididad, no sólo las definiciones,

sino también todo lo que puede enunciaras. Puede, por lo tanto, conocer también lo no not habere.

Se puede conocer el efecto en su causa aun antes de existir realmente; por ejemplo, el astrólogo conoce de antemano un eclipse futuro observando los movimientos de los cuerpos celestes. Pero el conocimiento que Dios tiene de los seres es por causa; pues, entendiéndose a sí mismo, que es causa universal, conoce a los otros seres como efectos suyos (c. 49). Nada se opone, por lo tanto, a que conozca lo que todavía no existe.

En el entender de Dios no se da sucesión, como tampoco en su ser. Por lo tanto, permanece siempre todo a la vez, que es precisamente lo que envuelve el concepto de eternidad. En cambio, la duración del tiempo se prolonga por la sucesión del antes y después. De donde la proporción de la eternidad a toda la duración del tiempo es como la proporción de lo indivisible a lo continuo. Pero no se trata ciertamente del indivisible que es término del continuo y no se encuentra en alguna de sus partes— tal como un solo momento de tiempo—, sino del indivisible que existe fuera del continuo y coexiste, sin embargo, con cada una de sus partes o con un punto determinado de él; porque, como el tiempo no se extiende más allá del movimiento, la eternidad; que está completamente fuera del movimiento, nada tiene de común con el tiempo. Además como el ser de lo eterno no tiene fin, la eternidad está presente a cualquier tiempo o instante de tiempo. El circulo puede servir de ejemplo: un punto determinado de la circunferencia, aunque sea indivisible, no coexiste juntamente con otro cualquier punto por su posición, por que la continuidad de la circunferencia resulta del orden de las posiciones; en cambio, el centro situado fuera de la circunferencia es opuesto directamente a cualquier punto determinado de ella. Por lo tanto, todo lo que existe en cualquier parte de tiempo coexiste con lo eterno como presente al mismo, aunque respecto de otra parte de tiempo sea pasado o futuro. Nada puede ser presente a lo eterno si no es a todo él, porque no tiene duración sucesiva. En consecuencia, el entendimiento divino en su eternidad intuye como presente todo lo que se realiza en el decurso del tiempo. Ahora bien, lo que se realiza en una determinada parte de tiempo no siempre existió. Queda probado, por lo tanto, que Dios conoce lo que, según el decurso del tiempo, todavía no existe.

Es claro, pues, por estas razones que Dios conoce los no-entes. Sin embargo, no todos los no-entes tienen la misma relación con su ciencia. Los que no son, ni serán, ni fueron, Dios los conoce como posibles a su virtud; de manera que no los ve como existentes de algún modo en si mismos, sino únicamente en la potencia divina. Y a esto llaman algunos conocer Dios por ciencia de simple inteligencia.

En cambio, los seres que son presentes, pasados o futuros para nosotros, Dios los ve en su potencia, en sus propias causas y en si mismos. Y este conocimiento se llama ciencia de visión. Dios, en efecto, ve no solamente el ser que tienen en sus causas las cosas que todavía no nos son presentes, sino también el que tienen en si mismas, porque su eternidad está presente a todo tiempo en virtud de su indivisibilidad. Y, sin embargo, Dios conoce por su esencia el ser de cualquier cosa. Pues su esencia puede ser representada por muchas cosas que no son, ni serán, ni fueron. Ella es también la semejanza de la virtud de cualquier causa, por la cual existen los efectos en sus causas. Finalmente, el ser que cada cosa tiene en si misma proviene ejemplarmente de ella.

En consecuencia, Dios conoce los no-entes en cuanto de algún modo tienen ser, ya en la potencia de Dios, ya en sus causas, ya en si mismos. Y esto no se opone al concepto de ciencia.

La Sagrada Escritura da testimonio de lo que antecede. Se dice en el Eclesiástico: –Todas las cosas eran conocidas al Señor Dios nuestro antes que fueran creadas, y asimismo conoce todas las cosas después de acabadas. Y en Jeremías: –Antes que te formara en las entrañas, te conocí.

Es claro también, por lo que ante cede, que nadie nos obliga a decir, como algunos afirmaron, que Dios conoce los singulares de manera universal porque los ve solamente en sus causas universales, como el que conoce un eclipse, no como tal eclipse determinado, sino como un fenómeno que proviene de la interposición de los astros, pues ya hemos demostrado (cc. 50, 65) que la ciencia divina se extiende a los ser singulares como existen en sí mismos.

CAPITULO LXVII

Dios conoce los singulares contingentes futuros

Lo que precede deja en claro de alguna manera que Dios conoce infaliblemente desde la eternidad los singulares contingentes, los cuales no dejan por esto de ser contingentes. En efecto:

El contingente no repugna a la certeza del conocimiento sino en cuanto futuro, pero no en cuanto presente. Porque el contingente, cuando es futuro, puede no ser, y, en consecuencia, el conocimiento de quien cree que será futuro puede engañarse; se engañará en realidad si no se realiza lo que pensó que había de ser. En cambio, desde el momento en que es presente, no puede dejar de ser durante ese tiempo; es posible que no sea en el futuro, pero esto ya no pertenece al contingente como presente, sino como futuro. De aquí que no se le resta nada a la certeza del sentido cuando alguien ve correr a un hombre, aunque esto sea un hecho contingente. Por lo tanto, todo conocimiento que versa sobre el contingente en cuanto presente puede ser cierto. Ahora bien, la visión del entendimiento divino desde la eternidad tiene por objeto, en cuanto presente, todo lo que se realiza en el decurso del tiempo (c. 66). Queda, pues, probado que nada se opone a que Dios tenga desde la eternidad conocimiento o ciencia infalible de los contingentes.

Lo contingente y lo necesario se diferencian por la diversa manera de estar cada uno de ellos en su causa; lo contingente de tal manera esta en su causa, que puede ser y no ser producido por ella; lo necesario, en cambio, no puede más que ser producido por su causa. Sin embargo, en cuanto a lo que uno y otro son en sí, no se diferencian por lo que respecta al ser, que es el fundamento de la verdad. Porque en el contingente, considerado en lo que es en sí, no hay ser y no ser, sino solamente ser, aunque en el futuro el contingente puede no ser. Ahora bien, el entendimiento divino conoce los seres desde la eternidad, no sólo en lo que tienen de ser en sus causas, sino en lo que tienen de ser en si mismos. Nada impide, pues, que afirmemos que Dios tiene eternamente un conocimiento infalible de lo contingente.

Así como de una causa necesaria se sigue infaliblemente el efecto, así también se sigue de una causa contingente completa, si no es impedida. Pero como Dios conoce todas las cosas (c. 50), conoce no sólo las causas de los contingentes, sino también los obstáculos que pueden impedirlos. Conoce, por lo tanto, con certeza si los contingentes serán o no serán.

No sucede que el efecto sobrepase la perfección de la causa, mas algunas veces procede con defecto. Y de aquí que, como nuestro conocimiento es causado por las cosas, algunas veces sucede que no conocemos lo necesario con necesidad, sino con probabilidad. Ahora bien, así como las cosas son causa de nuestro conocimiento, el conocimiento de Dios es causa de las cosas conocidas. Nada se opone, por lo tanto, a que Dios tenga conocimiento necesario de lo que es contingente en si mismo.

Es imposible que sea necesario el efecto cuya causa es contingente: sucedería en este caso que habría un efecto con causa remota. Mas el efecto último tiene causa próxima y remota. Si, pues, la próxima fuera contingente, su efecto habría de ser también contingente, aunque la causa remota sea necesaria. Por ejemplo, las plantas no fructifican necesariamente, aunque el movimiento del sol sea necesario, debido a las causas medias contingentes. Ahora bien, la ciencia de Dios, aunque sea por sí misma causa de las cosas, es, sin embargo, causa remota. Por lo tanto, la contingencia de los objetos conocidos no repugna a la necesidad de su ciencia, pues resulta que las causas medias son contingentes.

La ciencia de Dios no seria ni verdadera ni perfecta si las cosas no se realizaran conforme al conocimiento que Dios tiene de su realización. Mas Dios, por ser conocedor de todo el ser, de que es principio, ve cada uno de los efectos, no sólo en sí mismo, sino también en el orden que guardan con cualquiera de sus causas. Ahora bien, el orden de los seres contingentes con sus causas próximas es que proceden contingentemente. Por lo tanto, Dios conoce que algunas cosas se

realizarán, y que se realizarán contingentemente, y, en consecuencia, la certeza y verdad de la ciencia divina no destruye la contingencia de los seres.

Las razones dichas nos manifiestan, pues, cómo se ha de refutar la objeción que niega a Dios el conocimiento de los contingentes. En efecto, la variación de los seres posteriores no indica la variabilidad de los anteriores, pues sucede que los efectos últimos contingentes proceden de las causas necesarias primeras. Ahora bien, las cosas conocidas por Dios no son anteriores a su ciencia, como sucede a nosotros, sino posteriores. Por lo tanto, si lo que Dios conoce puede ser variable, no se sigue que su ciencia sea falible o de algún modo variable. Nos engañamos, pues, si pensamos que todo conocimiento ha de ser variable porque el que nosotros tenemos de las cosas variables es variable.

Además, cuando se dice: –Dios sabe o supo tal futuro, se supone un cierto medio entre la ciencia divina y el objeto conocido, es decir, el tiempo en que se habla, con relación al cual se dice futuro lo que Dios conoce. Pero no es futuro respecto a la ciencia divina, la cual, existiendo en el momento de la eternidad, está presente a todo. Si, respecto a la ciencia de Dios, hacemos abstracción del tiempo en que se habla, no hay lugar a decir que esto es conocido como no existente, ni hay lugar a preguntar si puede no existir, sino que se afirma que Dios lo conoce como visto en su existencia. Esto admitido, no cabe la objeción propuesta, porque lo que ya es no puede, al menos en aquel instante, no ser. Por lo tanto, el engaño acontece porque el tiempo en que hablamos coexiste con la eternidad. Y ocurre lo mismo cuando decimos: –Dios supo; y de ahí que se atribuya a la eternidad la relación del tiempo pasado o presente con el futuro, por más que no le convenga. Y por esto sucede equivocarse accidentalmente.

Asimismo si cada cosa es conocida por Dios como vista de presente, es necesario que exista lo que Dios conoce como es necesario que Sócrates esté sentado desde el momento en que se le ve sentarse. Esto, sin embargo, no es necesario absolutamente o como algunos dicen –necessitate consequentis sino condicionalmente o –necessitate consequentiae. Así, pues, esta condicional es necesaria: –Si se le ve sentarse, está, sentado. Mas si la condicional se convierte en categórica diciendo –lo que se ve sentarse es necesario que se siente, es claro que entendida –de dicto y en sentido compuesto es verdadera pero entendida –de re y en sentido diviso es falsa Y así los que arguyen con estas razones y otras semejantes para negar el conocimiento de Dios acerca de los contingentes, se equivocan según la composición y según la división.

Se prueba también por la Sagrada Escritura que Dios conoce los futuros contingentes. Se dice de la Sabiduría divina: –Ella conoce, antes de realizarse, los signos y prodigios y la sucesión de las estaciones y los tiempos. Y en el Eclesiástico: –Nada se oculta a sus ojos; de un cabo al otro del mundo se extiende su mirada; y en Isaías: –Yo te predije esto hace tiempo; antes que sucediera te lo di a conocer.

CAPÍTULO LXVIII

Dios conoce los movimientos de la voluntad

Ahora conviene demostrar que Dios conoce los pensamientos de las mentes y los deseos de los corazones. En efecto:

Se ha demostrado más atrás (c. 49) que Dios conoce todo lo que existe, de cualquier manera que sea, viendo su esencia. Ahora bien, existen algunos seres en el alma y otros fuera de ella. Por lo tanto, Dios conoce todas las diferencias de los seres y las que en ellas están contenidas. Como quiera que el ser que existe en el alma es el que existe en la voluntad o en el pensamiento, se sigue que Dios conoce lo que hay en el pensamiento y en la voluntad.

Dios conoce las criaturas por el conocimiento de su esencia, como se conocen los efectos por el conocimiento de la causa. Por lo tanto, Dios, conociendo su esencia, conoce todo aquello a que se extiende su causalidad, y ésta se extiende a las operaciones del entendimiento y de la voluntad. En

efecto, como cada cosa obra en virtud de su forma, que le imprime su manera de ser, conviene que el principio fontal de todo ser, de quien procede también cualquier forma, sea principio de toda operación, porque los efectos de las causas segundas han de remontarse principalmente hasta las causas primeras. Dios, por lo tanto, conoce los pensamientos y las afecciones de la mente.

Como el ser de Dios es el primer ser y, por consiguiente, causa de todo otro ser, así su operación intelectual es la primera y causa, por consiguiente, de toda otra operación intelectual. Por lo tanto, así como conociendo su ser, conoce también el ser de cada cosa, así conociendo su entender y querer, conoce todo pensamiento y volición.

Se ha puesto ya en claro (c. 66) que Dios conoce las cosas no sólo en sí mismas, sino también en sus causas, como quiera que conoce la relación de la causa a su efecto. Pero las obras de arte están en los artistas por su entendimiento y voluntad, como las cosas naturales están en sus causas por las virtudes de las causas pues así como las cosas naturales producen efectos semejantes a si por sus virtudes activas, así el artista por el entendimiento infunde en la obra la forma por la cual se asemeja a su arte. Y semejante razón vale para todas aquellas cosas que se hacen a propósito. Dios conoce, por lo tanto, los pensamientos y voliciones.

Dios no conoce menos las substancias inteligibles que lo que El o nosotros conocemos las sensibles, ya que las substancias intelectuales son más inteligibles por ser más en acto. Ahora bien, Dios y también nosotros conocemos las informaciones e inclinaciones de las sub sensibles. Como quiera, pues, que el pensamiento del alma se realiza por una información de la misma, y la afección es una cierta inclinación del alma a algo— llamamos apetito natural la misma inclinación natural de la cosa—, queda probado que Dios conoce los pensamientos y deseos de los corazones.

Esta doctrina se confirma con el testimonio de la Sagrada Escritura, pues se dice en el Salmo: –Dios escrutador de los corazones y de los riñones; y en los Proverbios: –Están delante de Dios el infierno y la perdición, cuánto más los corazones de los hombres; y en San Juan: –El conocía lo que había en el hombre.

Se ha de notar que el dominio que ejerce la voluntad sobre sus actos, y que le da el poder de querer o no querer, excluye la determinación de la virtud a una cosa y la violencia de la causa exterior. Sin embargo, no excluye la influencia de la causa superior, de quien ella recibe su ser y su obrar. Y, por consiguiente, existe siempre la causalidad de la causa primera, que es Dios, respecto de los movimientos de la voluntad; y conociéndose Dios a si mismo, puede conocer semejantes movimientos.

CAPITULO LXIX

Dios conoce cosas infinitas

Siguiendo el orden propuesto, después del capitulo anterior, nos toca demostrar que Dios conoce los seres infinitos. En efecto:

Dios, conociendo ser El mismo Causa de las cosas, conoce los otros seres (c. 49). Ahora bien, É1 es causa de los seres infinitos, si es que existen infinitos seres; pues El es causa de todo lo que existe. Conoce, por lo tanto, los infinitos.

Hemos demostrado que Dios conoce perfectamente su virtud (c. 47). Y no puede conocerse perfectamente una virtud si no se conoce todo aquello en que ejerce su poder, ya que es así como se aprecia, en cierto modo, la intensidad de la virtud. Ahora bien, la virtud de Dios, por ser infinita, se extiende hasta los infinitos (c. 43). Es, por lo tanto, conocedor de los infinitos.

Si, como se ha dicho, el conocimiento de Dios llega a todo lo que de cualquier manera existe (c. 50), debe conocer no sólo el ser en acto, sino también el ser en potencia. Pero en las cosas naturales existe el infinito en potencia, aunque no exista en acto, como prueba el Filósofo (–Físicos, III). Por lo tanto, Dice conoce los infinitos. De la misma manera que la unidad, que es principio del número,

conocerla las especies infinitas de números si conociese lo que en ella está en potencia, porque la unidad es todo número en potencia.

Dios conoce en su esencia, como en su medio ejemplar, los otros seres. Pero, como por ser de perfección infinita (c. 43) pueden salir de este ejemplar infinitos seres que tengan perfecciones finitas, porque ni cada uno de ellos ni todos juntos han de igualar la perfección del ejemplar, siempre queda algún nuevo modo en que imitarle. Nada se opone, por lo tanto, a que El conozca por su esencia los infinitos.

El ser de Dios es su entender. Por lo tanto, así como su ser es infinito, también lo es su entender (c. 43). Ahora bien, lo finito es a lo finito como lo infinito a lo infinito. Si, pues, con nuestro entender, que es finito, podemos conocer los finitos, Dios con su entender infinito puede comprender los infinitos.

Según el Filósofo (–Del alma, III), el entendimiento que conoce el más grande de los seres inteligibles no conoce menos, sino más, los seres menos inteligibles; pues el entendimiento no se corrompe por la excelencia del objeto, como sucede en el sentido, sino más bien se perfecciona. Pero, si admitimos infinitos entes que sean de una misma especie, como hombres, o de infinitas especies, aunque alguno de ellos o todos sean infinitos cuantitativamente, si esto fuera posible, la multitud de ellos tendría menos infinitud que Dios, pues cada uno de ellos o todos juntos tendrían un ser recibido y limitado a tal especie o a tal género, y así sería finito según algo y, por consiguiente, no alcanzaría a la infinitud de Dios, que es absolutamente infinito (c. 43). Como quiera que Dios se comprende perfectamente a si mismo, nada se opone a que conozca tal suma de infinitos.

Un entendimiento, cuanto más tenaz y más claro es conociendo, más cosas puede comprender por medio de una sola; como toda virtud es una cuanto más fuerte. Ahora bien, el entendimiento divino es infinito en eficacia o perfección (c. 45); puede, por lo tanto, mediante una cosa que es su esencia, conocer los infinitos.

El entendimiento divino, como su esencia, es absolutamente perfecto.

No le puede faltar, por lo tanto, ninguna perfección inteligible. Pero el objeto por el cual nuestro entendimiento está en potencia es su perfección inteligible. Ahora bien, está en potencia respecto de todas las especies inteligibles, las cuales son infinitas, pues también son infinitas las especies de los números y figuras. Queda, por lo tanto, probado que Dios conoce estos infinitos.

Como nuestro entendimiento tiene facultad para conocer los infinitos en potencia, pues puede multiplicar hasta el infinito las especies de los números, si el entendimiento divino no conociese los infinitos también en acto, se seguiría que el entendimiento humano podría conocer más cosas que el divino o que éste no conocería en acto todo lo que puede conocer en potencia. Las dos consecuencias son imposibles, como se deduce de lo dicho anteriormente (cc. 16 y 29).

El infinito repugna al conocimiento en cuanto repugna a la enumeración, pues es imposible numerar las partes del infinito en sí, porque esto implica contradicción. Ahora bien, conocer una cosa por la enumeración de sus partes es propio del entendimiento que conoce sucesivamente una parte después de la otra, no del que comprende todas las partes de una vez. Como quiera, pues, que el entendimiento divino conoce todas las cosas de una vez sin sucesión, no tiene más dificultad para conocer los infinitos que para conocer los finitos.

Toda cantidad consiste en una cierta multiplicación de partes, y por esto el número es la primera de las cantidades. Por lo tanto, en donde la pluralidad no provoca ninguna diferencia, allí tampoco produce diferencia lo que se sigue de la cantidad. Ahora bien, en el conocimiento de Dios muchas cosas se conocen como una sola; no se conocen, en efecto, mediante diversas especies, sino por una sola, que es la esencia de Dios. De aquí que Dios comprende muchas cosas de una vez. Y de esta manera la pluralidad no provoca ninguna diferencia en su conocimiento; luego tampoco el infinito que sigue a la cantidad. Por lo tanto, en nada se diferencia el conocimiento divino de los infinitos

del de los finitos. Y, en consecuencia, conociendo los finitos, nada impide que conozca también los infinitos.

Esto, por otra parte, está de acuerdo con lo que dice el Salmo: –Y su sabiduría es inenarrable.

En lo dicho se ve claramente por que nuestro entendimiento no conoce lo infinito como el entendimiento divino. La diferencia que hay entre ellos estriba en cuatro puntos:

1) Nuestro entendimiento es absolutamente finito, y el entendimiento divino, infinito. 2) Como nuestro entendimiento conoce los diversos seres mediante diferentes especies, no puede conocer los infinitos como el entendimiento divino, en un conocimiento único. 3) Nuestro entendimiento, por conocer los diversos seres mediante diferentes especies, es imposible que conozca muchas cosas de una vez, y, por lo tanto, no puede comprender los infinitos sino enumera sucesivamente. En cambio, esto no sucede con el entendimiento divino, el cual intuye muchas cosas de una vez vistas en una sola especie. 4) El entendimiento divino ve lo que es y lo que no es (c. 66).

Es manifiesto también que las palabras del Filósofo (–Fis., I) cuando dice que el infinito como tal es desconocido, no se oponen a esta doctrina, porque si la razón de infinito conviene a la cantidad, como él mismo dice, el infinito como tal será conocido, si se llega a adquirir su noción por la medida de sus partes, y éste es precisamente el verdadero conocimiento de la cantidad. Ahora bien, Dios no lo conoce de esta manera. No lo conoce, por decirlo así, en cuanto infinito, sino en cuanto que, respecto a su ciencia, es como si fuese finita.

Mas hay que observar que Dios no conoce los infinitos con ciencia de visión, para servirnos de términos de otros, porque los infinitos no son actualmente, ni fueron, ni serán, ya que, según la fe católica la generación por ninguna parte es infinita. Sin embargo, los conoce por ciencia de simple inteligencia. Conoce los infinitos que no son, ni serán, ni fueron, pero que están en la potencia de la criatura. Y sabe también los que existen en su potencia y no son, ni serán, ni fueron.

Por lo que respecta al conocimiento de los singulares, se puede responder negando la mayor: los singulares no son infinitos. Pero, si lo fueran, Dios no los conocería menos.

CAPITULO LXX

Dios conoce los seres viles

Conforme al orden anteriormente establecido, después de lo probado en el articulo anterior, se ha de demostrar que Dios conoce los seres viles y que esto no va contra la nobleza de su ciencia. En efecto:

Cuanto más potente es una virtud activa, tanto más extiende su acción, como se ve claramente en las acciones de los seres sensibles. Ahora bien, la potencia del entendimiento divino al conocer las cosas es semejante a una virtud activa, pues el entendimiento divino conoce, no por la acción de las cosas, sino más bien por su influjo en ellas. Por ser, pues, el acto de su inteligencia de virtud Infinita (c. 43), su conocimiento ha de llegar necesariamente hasta los seres más remotos. Pero en todos los seres el grado de nobleza o de vileza se mide según la proximidad o la distancia que existe entre ellos y Dios, que está en la cúspide de la nobleza. Luego Dios conoce, por el gran poder de su entendimiento, todos los seres, por muy viles que sean.

Todo lo que es, sea substancia o accidente, está en acto, y es semejanza del acto primero, y por ello tiene nobleza. Lo que es en potencia participa de la nobleza por su relación al acto; en este sentido se dice que es. Queda, por lo tanto, probado que todo ser, considerado en si mismo, es noble, y si se le llama vil, es con relación a un ser más noble. Ahora bien, los seres más nobles no distan menos de Dios que las más bajas de las criaturas distan de las más altas. Si, pues, esta distancia impidiese el conocimiento divino, mucho más lo impedirla aquélla. Y, por con siguiente, se seguiría que Dios no conoce los otros seres. Pero esta consecuencia es contra lo probado anteriormente (c. 49). Si, pues, conoce los otros seres, por muy nobles que sean, por la misma razón conoce cualquier ser, por

muy vil que sea.

El bien que resulta del orden del universo es más noble que cualquier parte de él, porque cada una de ellas tiene por fin el bien del orden del todo, como enseña el Filósofo (–Metaf., XII). Si, pues, Dios conoce alguna naturaleza noble, con más razón conoce el orden del universo. Ahora bien, este orden no puede ser aprehendido si no se conocen los seres más nobles y los más viles, en cuyas distancias y relaciones consiste el orden del universo. Queda, por lo tanto, probado que Dios conoce no sólo los seres nobles, sino también los que se reputan como más viles.

La vileza del objeto conocido no redunda de suyo en el sujeto cognoscente, pues es propio del conocimiento que el cognoscente contenga la especie de lo conocido a su manera. Puede redundar, sin embargo, accidentalmente, y es porque, fijándose en lo vil, deja de pensar en lo noble, o porque su consideración le incita a afecciones indebidas. Pero esto es imposible en Dios (cc. 39, 55). El conocimiento de lo vil no desdora, por lo tanto, la nobleza divina, sino que más bien pertenece a su perfección, en el sentido de que todo lo posee de antemano (c. 29).

No se juzga pequeña la virtud que puede ejercer su acción sobre cosas pequeñas, sino la que es determinada a ellas, porque la potencia que tiene facultad para cosas grandes puede también ejercerla en cosas pequeñas. Por lo tanto, el conocimiento que tiene posibilidad de comprender lo noble y lo vil no se ha de tener por vil, sino el que solamente puede comprender te vil, como sucede en nosotros. Nosotros, en efecto, no consideramos de la misma manera las cosas divinas y las humanas, y es distinta la ciencia de ambas; por esto, en comparación de la más noble, la inferior se tiene por más vil. Pero en Dios no es así, ya que, en virtud de una misma ciencia y consideración, se conoce a sí mismo y a los otros seres. A su ciencia, por lo tanto, no se adhiere vileza alguna, por más que conozca todas las cosas viles.

Esta doctrina está conforme con lo que dice la Sagrada Escritura de la Sabiduría divina: –Que se derrama a causa de su pureza y lo penetra todo y nada manchado hay en ella.

Se ve claramente en lo que precede que la objeción propuesta no repugna a esta verdad. La nobleza de la ciencia se aprecia por el objeto principal a que se ordena y no por todo lo que cae bajo de ella. No sólo los seres más elevados, sino también los ínfimos caen bajo la más noble de nuestras ciencias. La filosofía primera, en efecto, extiende su mirada desde el ente primero hasta el ente potencial, que es el último de todos. Y así se hallan agrupados bajo la ciencia divina los más ínfimos de los seres, conocidos de una vez con el objeto principal, pues la esencia divina es el objeto principal del conocimiento de Dios, que en ella ve todas las cosas (cc. 48 y 49).

Es claro también que esta verdad no contradice lo dicho por el Filósofo en el libro XI de los –Metafísicos, pues allí intenta probar solamente que el entendimiento divino no conoce algo extraño que le perfeccione como objeto principal. Y, en este sentido, dice que es mejor ignorar que conocer los seres viles, cuando es distinto el conocimiento de los viles y de los nobles y el primero impide el segundo.

CAPITULO LXXI

Dios conoce los males

Finalmente queda por demostrar que Dios conoce también los males.

Conocido el bien, se conoce el mal opuesto. Pero Dios conoce todos los bienes particulares, a los que se oponen los males. Dios conoce, por lo tanto, los males.

Las razones de los seres contrarios en el alma no son contrarias; de otra manera; ni se conocerían a la vez ni existirían juntos en el alma. Por lo tanto, la razón por la que se conoce el mal no repugna al bien, sino que pertenece a la razón de bien. Si, pues, en Dios, por su perfección absoluta, se hallan todas las razones de bondad, como atrás se ha probado (c. 40), queda claro que en El está la razón por la que se conoce el mal. Tiene, pues, conocimiento del mal.

La verdad es el bien del entendimiento, pues se dice que un entendimiento es bueno porque conoce la verdad. Ahora bien, no solamente es verdad que el bien es bien, sino también que el mal es mal; pues, como es verdadero ser lo que es, también es verdadero no ser lo que no es. Por lo tanto, el bien del entendimiento consiste también en el conocimiento del mal. Pero, por ser el entendimiento divino perfecto en bondad, no le puede faltar ninguna perfección intelectual; posee, pues, el conocimiento de los males.

Se ha demostrado que Dios conoce la distinción de las cosas (c. 50). Pero en la razón de distinción hay negación, pues los seres son distintos cuando el uno no es el otro. Por esto, los primeros que se distinguen entre sí incluyen una negación mutua, que hace que en ellos las proposiciones negativas sean inmediatas, como, por ejemplo, ninguna cantidad es substancia. Dios, por lo tanto, conoce la negación. Ahora bien, la privación es una cierta negación en un sujeto determinado; conoce, pues, la privación. Y, por consiguiente, el mal, que no es otra cosa que la privación de una perfección debida.

Si, como nosotros hemos probado (c. 50) y ciertos filósofos admiten y demuestran, Dios conoce todas las especies de las cosas, necesariamente ha de conocer los contrarios; y esto, ya porque las especies de algunos géneros son contrarias, ya porque lo son sus diferencias. Pero en los contrarios se incluye la aposición de forma y de privación. Luego Dios debe conocer la privación y, por consiguiente, los males.

Dios conoce no sólo la forma, sino también la materia (c. 65). Y la materia, por ser ente en potencia, es imposible comprenderla perfectamente si no se conoce hasta dónde llega su potencia, como sucede en todas las otras potencias. Ahora bien, la potencialidad de la materia se extiende a la forma y a la privación, pues lo que puede ser puede también no ser. Luego Dios conoce la privación y, por consiguiente, los males.

Si Dios conoce algo distinto de El, con más razón conocerá lo óptimo, y esto es el orden del universo, al cual se ordenan, como a su fin, todos los bienes particulares. Ahora bien, en el orden del universo hay seres destinados a luchar contra los daños que otros pueden causar, como se ve en las defensas que la naturaleza da a ciertos animales. Luego Dios conoce estos daños y, por lo tanto, los males.

En nosotros nunca se vitupera el conocimiento de las cosas malas en lo que de suyo tienen de ciencia, es decir, según el juicio que de ellas tenemos; sino accidentalmente, en cuanto por su consideración alguno se ve inclinado al mal; pero esto es imposible en Dios, porque es inmutable (c. 13). Nada se opone, pues, a que Dios conozca las cosas malas.

Por otra parte, está conforme esta verdad con lo que dice la Sabiduría: –que la malicia no vence a la sabiduría de Dios. Se dice además en los Proverbios: –El infierno y la perdición están delante del Señor; y en el Salmo: –No se te ocultan mis pecados. Y en el libro de Job: –El conoce la vanidad de los hombres, y ¿no considera, viendo la iniquidad?

Hay que notar, sin embargo, que el entendimiento divino no conoce el mal y la privación de la misma manera que nuestro entendimiento. Pues, como nuestro entendimiento conoce cada cosa por sus propias y diversas especies, lo que está en acto lo conoce mediante la especie inteligible, por la cual viene a ser entendimiento en acto. Y por esto puede conocer la potencia, en cuanto algunas veces se halla en potencia respecto a tal especie. De manera que, así como conoce el acto por el acto, conoce igualmente la potencia por la potencia. Y porque la potencia entra en la razón de la privación, pues la privación es una negación que tiene por sujeto el ente potencial, síguese que de alguna manera pertenece a nuestro entendimiento el conocer la privación, en cuanto naturalmente está en potencia. Puede decirse también que el conocimiento de la potencia y de la privación provienen del conocimiento del acto mismo.

En cambio, el entendimiento divino, que de ningún modo está en potencia, no conoce de esta manera ni la privación ni ninguna otra cosa. Pues, si conociese algo por una especie que no sea Él mismo, resultaría necesariamente que la proporción que existe entre El y dicha especie seria la

misma que hay entre la potencia y el acto; y de aquí que ha de entender sólo por la especie que es su esencia. Y, por consiguiente, Él solo es el primer objeto de su conocimiento. Y, viéndose a sí mismo, conoce los otros seres (c. 49), no sólo los que están en acto, sino los potenciales y las privaciones.

Este es el sentido de las palabras que el Filósofo escribe en el tercer libro –Del alma: –¿Cómo conoce el mal y lo negro? Pues de alguna manera conoce los contrarios. Es necesario que sea cognoscente en potencia y en sí la tenga. Mas si el cognoscente carece de contrario—es decir, de potencia—, se conoce a sí mismo, está en acto y es independiente. No conviene seguir la exposición de Averroes, quien pretende deducir de aquí que el entendimiento que sólo está en acto de ningún modo conoce la privación. El sentido es que no conoce la privación por estar en potencia para algo, sino por conocerse a sí mismo y estar siempre en acto.

Se ha de observar también que, si Dios se conociese a sí mismo de tal manera que, viéndose a si, no conociese los otros seres que son bienes particulares, de ningún modo conocería la privación y el mal. Porque no hay alguna privación opuesta al bien, que es Él mismo, ya que la privación y su contrario son naturalmente relativas a una misma cosa; y así ninguna privación se opone al que es acto puro. Y, por consiguiente, ningún mal. Si, pues, admitimos que Dios se conoce solamente a si mismo, siendo su bien, no conocería el mal. Pero, como conoce los seres que naturalmente tienen privaciones viéndose a sí mismo, necesariamente ha de conocer las privaciones opuestas y los males opuestos a los bienes particulares.

Notemos asimismo que, así como Dios, viéndose a sí mismo, conoce a los otros seres, sin discurso, tampoco es discursivo su conocimiento, aun cuando conozca los males por los bienes. Pues el bien es, por decirlo así, la razón del conocimiento del mal. Se conoce el mal por el bien como las cosas por sus definiciones, no como las conclusiones por sus principios.

Y no es imperfección del conocimiento divino si conoce los males por la privación de los bienes. Porque el mal no indica ser sino como privación de bien. De esta sola manera es cognoscible, ya que cada cosa tiene de cognoscibilidad cuanto tiene de ser.

CAPITULO LXXII

Dios quiere

Tratadas ya las diferentes cuestiones relativas al conocimiento del entendimiento divino, ahora nos ocupa remos de la voluntad de Dios.

Por el hecho de ser Dios inteligente, se puede concluir que quiere. En efecto, es necesario que el bien entendido, en cuanto tal, sea querido, por ser objeto propio de la voluntad el bien entendido. Se dice entendido con relación al inteligente. Por lo tanto, es necesario que el que conoce el bien, como tal, quiera. Ahora bien, Dios conoce el bien, pues, por ser perfectamente inteligente (capítulo 44), conoce el ser juntamente con la razón de bien. Y, por lo tanto, quiere.

Todo lo que posee una forma tiene por ella una relación con lo que existe en la naturaleza de las cosas; así, por ejemplo, un leño blanco, por su blancura es semejante a unos seres y diferente de otros. Ahora bien, en el sujeto que entiende y siente está la forma de la cosa entendida y sentida, ya que todo conocimiento es por alguna semejanza. Es necesario, por lo tanto, que exista una relación del que entiende y siente a los objetos entendidos y sentidos como están en la naturaleza de las cosas Y esto no es porque entienden y sienten, pues por esto más bien resulta la relación de los objetos al sujeto, porque el acto de entender y sentir se realiza en cuanto los objetos están en el entendimiento y en el sentido, según el modo propio de cada uno. Ahora bien, el que siente y entiende se relaciona con los objetos exteriores por la voluntad y el apetito. De donde todo ser inteligente y sensitivo apetece y quiere; pero la voluntad está propiamente en el entendimiento. Dios, por lo tanto, necesariamente ha de querer por ser inteligente.

Lo que sigue a todo ser conviene al ser en cuanto tal. Y esto debe hallarse mayormente en el primer

ser. Ahora bien, es propio de todo ente apetecer su perfección y la conservación de su ser; cada uno, sin embargo, según su modo propio: los intelectuales, por la voluntad; los animales, por el apetito sensitivo, y los que carecen de sentidos, por ea apetito natural. Es también diferente la manera de los que poseen la perfección y la de los que no la poseen: los que no la poseen tienden a adquirir lo que les falta por el deseo de la virtud apetitiva de su propio género; y los que la tienen descansan en ella. Esto no puede faltar al primer ser, que es Dios. Luego, siendo Él ser inteligente, hay en Él voluntad, con la cual se complace en su ser y en su bondad.

El entender, cuanto más perfecto, tanto más deleita al sujeto que entiende. Pero Dios entiende, y su en tender es perfectísimo (c. 44). Luego el acto de entender le es muy deleitable. Ahora bien, la delectación intelectual es por la voluntad como la sensitiva es por el apetito concupiscible. Hay, pues, voluntad en Dios.

La forma, considerada por el entendimiento, no mueve ni causa si no mediante la voluntad, cuyo objeto es el fin y el bien que nos impulsa a obrar. El entendimiento especulativo, por consiguiente, no mueve, ni tampoco la imaginación pura sin la estimación. Pero la forma del entendimiento divino es causa del movimiento y del ser de las criaturas, pues produce las cosas, como se ha dicho, por entendimiento. Ha de querer, por lo tanto.

La voluntad es la primera entre las fuerzas motrices de los seres que tienen entendimiento: ella aplica todas las potencias al acto, pues entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos, y así en las otras facultades. Tiene esta propiedad porque su objeto es el fin, aunque el entendimiento mueva a la voluntad, no a modo de causa eficiente y motriz, sino como causa final, proponiéndole su objeto propio, que es el fin. Por lo tanto, al primer motor le pertenece, mejor que a ningún otro, tener voluntad.

Es libre lo que es causa de sí mismo, y, por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por si mismo. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; se dice que uno ejecuta una acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto, es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por si mismo. El fin y el agente que abra por el fin se encuentran siempre en un mismo orden de cosas; por esto el fin próximo, que es proporcionado al agente, pertenece a su misma especie, lo mismo en las cosas naturales que en las artificiales. La forma del arte, por ejemplo, que impulsa la labor del artista, es especie de la forma que hay en la materia, y que es el fin del artista; y la forma del fuego, por la que el fuego generador obra, es de la misma especie que la forma de fuego engendrado, fin de la generación. Ahora bien, nada se puede encontrar coordinado con Dios, como perteneciente al mismo orden, si no es El mismo; de otra manera, habría varios primeros seres, contra lo ya probado (c. 42). El es, por lo tanto, el primer ser que obra por un fin, que es Él mismo. Es, pues, no sólo fin apetecible, sino apetecedor de sí mismo como fin, por decirlo así y con apetito intelectual—puesto que es inteligente—, que es la voluntad.

Y esta voluntad divina confiésanla los testimonios de la Sagrada Escritura. Porque se dice en el Salmo: –Hizo el Señor todo cuanto quiso; y en los Romanos: –¿Quién resiste a su voluntad?

CAPITULO LXXIII

La voluntad de Dios es su propia esencia

Lo que precede nos manifiesta que la voluntad de Dios no es otra cosa que su esencia. En efecto:

En el capitulo anterior hemos probado que Dios es sujeto de actos volitivos por ser inteligente. Mas es inteligente por esencia, como ya se demostró. Luego también sujeto de actos volitivos. La voluntad de Dios es, pues, su misma esencia.

Como el conocer es perfección del ser inteligente, la volición es perfección del sujeto que quiere: ambas son inmanentes del agente y no transeúntes a un paciente, como es la calefacción. Pero el entender de Dios, como ya se ha probado (c. 45) es su ser, porque, siendo el ser divino perfectísimo

de suyo, no puede sobrevenirle perfección alguna, según queda demostrado. El querer divino es, por lo tanto, su propio ser, y, en consecuencia, su voluntad es su propia esencia.

Como todo agente obra en cuanto está en acto, necesariamente Dios, que es acto puro, ha de obrar por su esencia. Y como el querer es una operación de Dios, debe querer, por tanto, en virtud de su esencia. Su voluntad es, pues, su propia esencia.

Como la substancia divina es algo completo en su ser, si su voluntad fuese una adición hecha a la substancia divina, resultarla que la voluntad viene a ella como el accidente a su sujeto; la substancia divina en este caso seria a la voluntad como la potencia al acto, y además se daría composición en Dios. Pero todo esto es contra lo ya probado (cc. 16, 18, 23). Es imposible, por lo tanto, que la voluntad divina sea algo añadido a la esencia divina.

CAPITULO LXXIV

El objeto principal de la voluntad de Dios es la esencia divina

Una nueva consecuencia de esta doctrina es que el objeto principal de la voluntad de Dios es su propia esencia. En efecto:

El objeto de la voluntad, como ya se ha dicho (c. 72), es el bien entendido. Si, pues, como hemos probado (c. 48), lo que Dios conoce como objeto principal es su esencia divina, ésta será también lo que quiere como objeto principal la voluntad de Dios.

Lo apetecible es al apetito como el motor a lo movido, según se ha dicho (c. 44). Y lo mismo ocurre entre lo querido y la voluntad, ya que la voluntad pertenece al género de potencia apetitiva. Si, pues, la voluntad divina tiene por objeto principal algo distinto de su misma esencia, tendríamos que esta cosa que mueve a la voluntad divina seria superior a ella. Pero es manifiesto, por lo dicho (c. 73), todo lo contrario.

El objeto principal querido es para el ser que quiere causa de su querer. Cuando decimos por ejemplo, –quiero pasear para recobrar la salud, intentamos señalar una causa; y si se inquiere: –Por qué quieres sanarte, se procede a una asignación de causas hasta que llegamos al fin último, que es el objeto principal querido y causa por sí mismo de la volición. Si, pues, Dios quiere como objeto principal algo distinto de si mismo, existiría una causa de su ser, lo cual es contra la esencia del primer ser.

El fin último de todo ser que quiere es su objeto principal, pues el fin es querido por sí mismo, y lo demás es querido por él. Ahora bien, Dios mismo es el último fin, porque es el mismo bien (c. 41). Por lo tanto, El mismo es el objeto principal de su voluntad.

Toda potencia tiene con su objeto principal una proporción de igualdad, pues, según el Filósofo en el libro I –Del cielo y del mundo, la potencialidad de una cosa se mide por su objeto. Por lo tanto, entre la voluntad y su objeto principal existe una proporción de igualdad, y lo mismo entre el entendimiento y los sentidos y sus respectivos objetos. Ahora bien, nada hay que tenga con la voluntad divina esta proporción de igualdad, sino sólo su esencia. Luego el objeto principal de la voluntad divina es su propia esencia.

Mas como la esencia divina es el entender divino y todo cuanto en Él hay, es evidente, en conclusión, que quiera de la misma manera, como objeto principal, entenderse, amarse, ser uno, etc.

CAPITULO LXXV

Dios quiere a los otros seres queriéndose a sí mismo

Podemos demostrar ahora que Dios, queriéndose a sí mismo, quiere a los seres. En efecto:

Es propio del ser que quiere primordialmente el fin querer también todo lo ordenado al fin en razón

del fin. Pero el fin último de los seres es el mismo Dios, como en cierta manera queda manifiesto con lo dicho; pues por el hecho de querer ser Dios, quiere los otros seres, que se ordenan a Él como a su fin.

Cada cual desea la perfección de aquello que es querido y amado por si mismo, pues lo que amamos por si queremos que sea óptimo en cuanto sea posible, se perfeccione y se multiplique. Ahora bien, Dios quiere y ama su esencia por si misma, la cual no es susceptible de aumento o multiplicación (c. 42), como queda claro con lo dicho, sino solamente en virtud de su semejanza, participada por muchos. Dios quiere, por tanto, la multitud de los seres por el hecho de querer y amar su esencia y perfección.

Cualquier ser que ama algo en si y por sí mismo, quiere, consiguientemente, todas las cosas en que esto se encuentra. Como el que ama lo dulce por si mismo, es natural que quiera todo lo que es dulce. Pero Dios quiere y ama su ser en sí mismo y por sí, como se ha demostrado antes; y todo otro ser es una cierta participación, por semejanza, de su ser, como hasta cierto punto se ve con lo dicho (c. 29). Queda, por lo tanto, que Dios, por el hecho de amanse y quererse a sí mismo, quiere y ama a los otros seres.

Dios, queriéndose a sí mismo, quiere todo lo que en Él hay. Pero todos los seres preexisten de alguna manera en Él por sus propias razones, como se ha demostrado (c. 54). Dios, pues, queriéndose a sí mismo, quiere también los otros seres.

Como se ha dicho anteriormente (c. 70), la causalidad de un ser se extiende a más y más remotamente cuanto más perfecto es su poder. Por lo que, consistiendo la causalidad del fin en que se quieren las otras cosas por él, cuanto más perfecto es el fin y más intensamente querido, tanto más se extiende en razón de este fin la voluntad del que lo quiere. Ahora bien, la esencia divina es perfectísima como bondad y fin. Difunde, por lo tanto, su causalidad a muchos seres, que son queridos en virtud de ella; y principalmente por Dios, que la conoce perfectamente en toda su potencialidad.

La voluntad sigue al entendimiento. Pero Dios, por su entendimiento, se conoce principalmente a si mismo y conoce todos los otros eres en si mismo. Por lo tanto, se quiere también principalmente a si mismo, y, queriéndose, quiere a los otros seres.

Esta doctrina se ve confirmada por la autoridad de la Sagrada Escritura. Se dice en el libro de la Sabiduría: –Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho.

CAPITULO LXXVI

Dios se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad

Esto probado, síguese que Dios se quiere a si mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad. En efecto:

Toda potencia se vuelca en el objeto y en la razón formal de este objeto con una operación única, como vemos con una única mirada la luz y el color que se hace visible en acto por la luz. Cuando queremos algo exclusivamente en atención a un fin, esto que por tal fin deseamos halla en él la razón de su deseo; y así, el fin es a él lo que la razón formal al objeto y la luz al color. Como quiera, pues, que Dios quiere a los otros seres por sí mismo como por un fin, como ya se ha demostrado (c. 75), se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad.

Lo que es perfectamente conocido y deseado, conócese y se desea en todo su alcance. Pues bien, el fin encierra no sólo el deseo de sí mismo, sino también de cuanto se apetece en atención a él. Luego quien desea perfectamente un fin, deséalo de ambas maneras. Pero en Dios no hemos de admitir un acto por el que se quiera a sí mismo y no se quiera perfectamente, al no haber en Él nada imperfecto. En consecuencia, por cualquier acto que se quiera Dios a si mismo, se quiere absolutamente y a los otros seres por Él, pues se ha probado (c. 75) que los seres distintos de Él los

quiere en cuanto se quiere a sí mismo. Queda, por lo tanto, que se quiere a si mismo y a los otros seres, no con actos distintos, sino con un acto único.

Ha quedado ya puesto en claro (c. 57) que, al actuar la facultad cognoscitiva, el discurso se realiza conociendo separadamente los principios y llegando por ellos a las conclusiones, pues no habría discurso si, conociendo los principios, intuyésemos en ellos las conclusiones, como no lo hay cuando vemos algo en un espejo. Ahora bien, al tratarse de operaciones, hay en lo operativo y apetitivo la misma relación entre el fin y lo ordenado al fin que en lo especulativo entre los principios y las conclusiones; pues así como conocemos las conclusiones por los principios, así el fin provoca el apetito y la operación de lo que a él se ordena. Si alguno, pues, quisiera el fin y lo que a él se ordena separadamente, habría una especie de discurso en su voluntad. Pero esto en Dios es imposible, por estar fuera de todo movimiento. Queda, por lo tanto, que Dios quiérese a sí mismo y a los otros seres a la vez y con un solo acto de su voluntad.

Dios quiérese siempre a sí mismo. Si, pues, con un acto se quiere a sí mismo y con otro a los demás seres, se sigue que en El hay a la vez dos actos de su voluntad. Pero esto es imposible, porque una potencia simple no puede realizar a la vez dos operaciones.

En todo acto voluntario, el objeto es al sujeto lo que el motor a lo movido. Si existe, pues, una acción de la voluntad divina por la que quiere a los otros seres, que sea distinta de la voluntad por la que se quiere a si mismo, habrá en El algo extraño que mueva a la voluntad divina; y esto es imposible.

Quedó probado que el querer divino es su ser (c. 73). Pero en Dios no hay más de un ser. Luego no tiene más de un querer.

El querer conviene a Dios por ser inteligente. Luego, de la misma manera que se conoce a sí mismo y a los otros seres por un solo acto, en cuanto su especie es el ejemplar de todo ser, así también se quiere a sí mismo y a los otros seres por un solo acto, en cuanto su bondad es razón de toda bondad.

CAPITULO LXXVII

La multiplicación de objetos queridos no se opone a la simplicidad divina

Síguese de lo precedente que la multitud de Objetos queridos no se opone a la unidad y simplicidad de la naturaleza divina. En efecto:

Los actos se diferencian por sus objetos. Si los muchos objetos queridos por Dios produjesen en Él una multitud, seguiríase que no tendría una sola operación volitiva, lo que va contra lo anteriormente demostrado.

Se ha demostrado que Dios quiere los otros seres en cuanto quiere su bondad, pues se comparan a su voluntad como son comprendidos por su bondad. Pero en su bondad todos los seres son uno: están en Él según su modo propio, es decir, lo material inmaterialmente y lo múltiple en unidad, como consta por lo dicho (c. 58). Queda, pues, que la multitud de objetos queridos no multiplica la substancia divina.

El entendimiento y la voluntad divinos son iguales en simplicidad: ambos son la substancia divina, como está probado (cc. 45, 73). Y la multitud de objetos entendidos ni provoca una multitud en la substancia divina ni composición en su entendimiento. Luego la multitud de objetes queridos no producirá tampoco una diversidad en la esencia divina ni composición en su voluntad.

Hay esta diferencia entre conocimiento y apetito: el conocimiento se realiza según que lo conocido está de alguna manera en el cognoscente; el apetito no es así, sino que, por el contrario, según que el apetito se ordena al objeto apetecible, objeto que busca o en el que descansa quien apetece. Por esta razón, el bien y el mal, que miran al apetito, están en las cosas; lo verdadero y lo falso, en cambio, que miran al conocimiento, están en la mente, como dice el Filósofo en el libro VI de los –Metafísicos. No es opuesto, por lo tanto, a la simplicidad de un ser el que se relacione con

muchas cosas, pues hasta la unidad es el principio de muchos números. La multitud de objetos queridos por Dios no repugna, por consiguiente, a su simplicidad.

CAPITULO LXXVIII

La voluntad divina se extiende a los bienes singulares

Lo dicho manifiesta también que no es necesario decir, para salvar la simplicidad divina, que Dios quiera los otros bienes en una cierta universalidad, es decir, en cuanto se quiere como principio de todos los bienes que pueden fluir de El, y que no los quiere en particular. Efectivamente:

El querer es en atención a la relación existente entre el que quiere y la cosa querida. Ahora bien, la simplicidad divina no es obstáculo para que pueda ser relacionada con muchos seres, aun particulares, pues dícese que Dios es lo mejor y lo primero, incluso respecto de los singulares. Luego su simplicidad no es obstáculo para que quiera también los otros seres en especial o en particular.

La voluntad de Dios se relaciona con los otras seres en cuanto participan de bondad en virtud del orden que dicen a la bondad divina, que es para Dios la razón de querer. Pero no sólo universalmente, sino cada uno de los bienes en particular recibe de la bondad divina su propia bondad, como también el ser. Por tanto, la voluntad divina se extiende a cada bien singular.

Según el Filósofo, en el libro XI de los –Metafísicos, hay en el universo un bien de orden doble: uno, según que todo el universo se ordena a lo que está fuera de él, como todo el ejército se ordena al general en jefe; y otro, según que las partes del universo se ordenan mutuamente como las partes del ejército. Este segundo orden está, subordinado al primero. Pues bien, Dios, queriéndose. a si mismo como fin, quiere las cosas que se ordenan a Él como tal, según ya se ha probado (c. 75). Quiere, por lo tanto, el bien de todo el universo en cuanto se ordena a Él y el bien del universo ordenado en sus partes. Pero el bien del orden es resultado de bienes singulares. Quiere, por lo tanto, también los bienes singulares.

Si Dios no quiere los bienes singulares que componen el universo, el bien del orden en el universo es casual, pues es imposible que una parte del universo disponga todos los bienes particulares en orden, sino solamente la causa universal de todo el universo, que es Dios, y que obra por voluntad, como más adelante probaremos (l. 2, c. 23). Es imposible, por lo demás, que el orden del universo sea casual, porque se seguirla que con más razón serían casuales los bienes posteriores. Queda, por lo tanto, que Dios quiere los mismos bienes singulares.

El bien conocido, en cuanto tal, es querido. Pero Dios conoce los mismos bienes particulares. Quiere, pues, los bienes particulares.

Esta verdad se apoya en la autoridad de la Sagrada Escritura, que nos muestra en el Génesis la complacencia de la voluntad divina en cada una de sus obras. Dice: –Y vio Dios ser –buena la luz. Y lo mismo dice de las otras obras. Finalmente, dice de todas juntas: –Vio Dios ser bueno cuanto había hecho.

CAPITULO LXXIX

Dios quiere lo que aun no existe

Corno el querer supone una relación entre el ser que quiere y lo querido, puede parecer a alguien que Dios no quiere más que lo que realmente existe, porque dos cosas relativas deben existir a la vez, y la desaparición de una entraña la desaparición de la otra, como enseña el Filósofo. Si, pues, el querer exige una relación entre el sujeto que quiere y el objeto querido, nadie puede querer sino lo que realmente existe.

Además, se dice voluntad, respecto de los objetos queridos, como se dice causa y creador. Pero no

puede afirmarse que Dios es Creador, Señor o Padre, sino de lo que existe realmente. Luego no es posible decir que quiere sino lo que realmente existe.

Si el querer de Dios es, como su ser, invariable, y no quiere sino lo que realmente existe, podremos concluir también que nada quiere que no exista siempre.

A esto responden algunos que las cosas que no existen en si mismas existen en Dios y en su entendimiento. Y así, nada se opone a que Dios quiera, como existentes en Él, las cosas que no existen en si mismas.

Mas esta contestación no es suficiente. Se dice que un sujeto quiere algo cuando su voluntad se vuelve al objeto querido. Si, pues, la voluntad divina no se inclina al objeto querido, que no existe sino en cuanto en Él o en su entendimiento, se seguiría que Dios no lo quiere sino en cuanto quiere que esté en Él o en su entendimiento. Y esto no es lo que intentan decir, sino que Dios quiere que existan en si mismos los seres que no existen realmente.

Además, si la relación que hay entre la voluntad y la cosa querida es por su objeto, que es el bien conocido, y el entendimiento conoce no sólo el bien que existe en él, sino también el que existe en la propia naturaleza, la voluntad se relacionará con el objeto querido, no sólo como existente en el cognoscente, sino también como existente en sí mismo.

Contestemos, pues, que, puesto que el bien aprehendido mueve a la voluntad, el acto mismo de la voluntad ha de seguir a la condición de la aprehensión, de la misma manera que los movimientos de los seres movidos siguen a las condiciones del moviente causa del movimiento. Pero la relación del sujeto que aprehende con el objeto aprehendido es consiguiente a la aprehensión misma, pues por la acción de aprehenderlo es como el su jeto se relaciona con el objeto. Y el sujeto aprehendente no capta el objeto sólo como existente en él, sino como existente en su misma naturaleza, pues no sólo sabemos que conocemos una cosa, que es precisamente existir en el entendimiento, sino también que ella existe, existió o existirá en su propia naturaleza. Y aunque en este momento la cosa no existe sino en el entendimiento, la relación consiguiente a la aprehensión se establece con ella, no como existe en el cognoscente, sino como es la propia naturaleza captada por el sujeto.

Por lo tanto, hay una relación entre la voluntad divina y la cosa que no existe actualmente, en cuanto ella existe en su naturaleza propia por algún tiempo, y no sólo en cuanto existe en Dios, que lo conoce. Quiere, pues, Dios que lo que ahora no existe exista en algún tiempo, y no lo quiere solamente en cuanto lo conoce.

La relación que existe entre el sujeto que quiere y el objeto querido es igual que la que hay entre el creador y lo creado, el hacedor y lo hecho, el Señor y la criatura a Él sujeta. El querer es una acción inmanente, que no fuerza a suponer algo existente fuera. En cambio, el hacer, crear y gobernar indican una acción determinada a un efecto, sin cuya existencia no puede concebirse una acción de este género.

CAPITULO LXXX

Dios quiere necesariamente su ser y su bondad

Lo que ya hemos demostrado nos hace concluir que Dios quiere necesariamente su ser y su bondad y que no puede querer lo contrario. En efecto:

Ya es sabido que Dios quiere su ser y su bondad como objeto principal, que es para Él la razón de querer los otros seres. En todo objeto, por lo tanto, quiere su ser y su bondad, como la vista ve la luz en cualquier clase de color. Mas es imposible que Dios no quiera algo actualmente; pues, de lo contrario, querría solamente en potencia, y esto es imposible, por ser su querer su propio ser. Es necesario, pues, que quiera su ser y su bondad.

Todo ser quiere necesariamente su último fin. El hombre, por ejemplo, quiere necesariamente su bienaventuranza; no puede querer su mal. Pero Dios quiere su ser como último fin, según consta de

lo dicho (c. 74). Necesariamente, pues, quiere ser y no puede querer no ser.

El fin es en lo apetitivo y operativo lo que un principio indemostrable en lo especulativo, pues, como en lo especulativo de los principios se deducen las conclusiones, así en lo activo y apetitivo en el fin se encuentra la razón de todo lo que se ha de hacer y apetecer. Pero, en lo especulativo, el entendimiento asiente necesariamente a los primeros principios indemostrables y de ningún modo puede admitir lo contrario. Luego la voluntad se adhiere necesariamente al último fin, no pudiendo querer lo contrario. Por consiguiente, si no hay más fin de la voluntad de Dios que Él mismo, necesariamente quiere ser.

Todos los seres, en cuanto son, se asemejan a Dios, que es el primero y supremo ser. Y todo ser, en cuanto es, ama naturalmente a su modo su ser. Con más razón, pues, Dios ama naturalmente su ser. Pero su naturaleza es ser necesariamente de por si, como ya quedó probado (c. 13). Dios, por lo tanto, quiere necesaria mente ser.

Toda perfección y bondad de las criaturas está en Dios esencialmente, como ya se ha dicho (c. 28). Pero amar a Dios es la perfección más excelsa de la criatura racional, pues este amor le une en cierto modo a Dios. Se encuentra, pues, esencialmente en Dios. Dios se quiere, por lo tanto, necesariamente. Y, en consecuencia, quiere ser.

CAPITULO LXXXI

Dios no quiere necesariamente lo distinto de sí

Porque la voluntad de Dios quiere necesariamente su bondad divina y su ser divino, puede creer alguno que también querrá necesariamente a los otros seres, ya que los quiere queriendo su bondad, según se ha dicho (c. 75). Pero, pensando bien las cosas, se ve que no quiere necesariamente lo demás. En efecto:

Dios quiere las criaturas como a seres ordenados al fin de su bondad. Y la voluntad no se inclina necesariamente a lo ordenado al fin, si es posible conseguirlo sin ello. Un médico, por ejemplo, aun supuesta su voluntad de sanar, no tiene necesidad de administrar al enfermo los medicamentos sin los cuales puede sanar. Como quiera, pues, que la bondad divina puede existir sin las criaturas, es más, ningún acrecentamiento le viene de ellas, no tiene necesidad de quererlas por el hecho de querer su bondad.

Como el bien conocido es el objeto propio de la voluntad, ésta puede llegar a todo lo conocido por el entendimiento, en donde se salve la razón de bien. Por esto, aunque el ser de cada cosa, en cuanto tal, es bien, y el no ser, mal, éste puede caer bajo la voluntad por razón de algún bien adjunto que se salva, aunque no necesariamente; pues, de hecho, el mero existir es ya un bien, aun careciendo de otros. La voluntad, pues, en cuanto tal, únicamente no puede querer la desaparición de aquel bien que al no existir suprimiría totalmente la razón de bien. Y tal bien no puede ser más que Dios. La voluntad, por tanto, por si misma, puede querer la no existencia de cualquier cosa que no sea Dios. Ahora bien, la voluntad está en Dios con todo su poder, pues todo en Él es absolutamente perfecto. Dios, pues, puede querer la no existencia de cualquier cosa que no sea Él. Por lo tanto, no quiere necesariamente los otros seres.

Dios, queriendo su bondad, quiere la existencia de los otros seres según que participan de su bondad. Y como es infinita la bondad divina, es participable de infinitas maneras y de otras muchas de las que participan actualmente las criaturas. Si, pues, por querer su bondad, quisiera necesariamente los seres que de ella participan, querría que existiesen infinitas criaturas que participaran de infinitos modos su bondad. Pero esto es evidentemente falso, porque existirían si quisiese, pues su voluntad es el principio de la existencia de los seres, como más adelante se dirá (1.
2, c. 23). No quiere, pues, necesariamente ni siquiera lo que actualmente existe.

La voluntad del sabio, por el hecho de querer una causa, quiere también el efecto que necesariamente se sigue de ella. Fuera necio, por ejemplo, querer que existiera el sol sobre la tierra

y no la claridad del día. Pero tic hay necesidad de querer el efecto, que no se sigue necesariamente de la causa por el hecho de querer la causa. Ahora bien, las criaturas no proceden de Dios necesariamente, comprobaremos más adelante (1. 2, c. 23). No es necesario, por lo tanto, que Dios quiera los otros seres por el hecho de quererse a sí mismo.

Las cosas proceden de Dios como lo artificial del artista, como más adelante se probará (1. 2, c. 24). Pero el artista, por más que quiera adquirir un arte, no quiere necesariamente producir obras de arte. Luego tampoco Dios quiere necesariamente los otros seres.

Como Dios, conociéndose y queriéndose a si mismo, conoce y quiere a los otros seres, hay que examinar por qué los conoce necesariamente y, en cambio, no los quiere necesariamente. He aquí la razón: Si un sujeto conoce algo es porque de algún modo está en él; una cosa es actualmente conocida cuando existe su semejanza en el entendimiento. En cambio, quiere algo porque el objeto querido es modificado.

Ahora bien, la perfección divina exige necesariamente que todas las cosas existan en Dios, para que puedan ser entendidas en Él. En cambio, la bondad divina no requiere necesariamente otros seres que se ordenan a ella como a un fin. Y por esto es necesario que Dios conozca los otros seres y no es necesario que los quiera. De donde tampoco quiere cuanto pudiera estar ordenado a su bondad. En cambio, conoce cuanto tiene cualquier relación con su esencia, mediante la cual entiende.

CAPITULO LXXXII

Reparos que presentan algunas razones, dado que Dios no quiera necesariamente los otros seres

Parece que se seguirán inconvenientes si Dios no quiere necesariamente lo que quiere. En efecto:

Si la voluntad de Dios no es determinada por algunos objetos queridos, parece que seria indiferente a ello. Toda virtud indiferente está de alguna manera en potencia, porque lo diferente es una especie de contingente posible. La voluntad de Dios estaría, por lo tanto, en potencia. Luego no existiría la substancia divina, en la cual no hay potencia, como ya se ha demostrado más arriba (c. 16). Si el ser potencial es, en cuanto tal, susceptible de ser movido, porque lo que puede ser puede no ser, síguese que la voluntad divina es variable.

Si es natural a Dios querer algo relativo a lo que Él ha causado, es necesario, Pero contrario a su naturaleza nada puede haber en El, ya que en Él ni hay accidentes ni cosa violenta, como antes ya se ha probado (c. 19).

Si lo que es indiferente no se inclina más a una cosa que a otra, a no ser que lo determine otro, es necesario, o que Dios no quiera ninguno de los objetos para los que se halla indiferente, contra lo que ya demostramos (c. 75), o que sea determinado por otro. Y en este caso existirá un ser anterior a Él que lo determine. Mas no es necesario admitir ninguna de estas consecuencias. En efecto: una facultad puede ser indiferente de dos maneras: por parte de sí misma y por parte de su objeto. Por parte sí misma, cuando todavía no ha alcanzado su perfección, que la determina a una cosa. Esto proviene de la imperfección de la facultad y manifiesta en ella una potencialidad. Por ejemplo, el entendimiento que duda por no haber adquirido aún los principios que le han de determinar a una de las partes.—Por parte del objeto, una facultad es indiferente cuando la perfección de su operación no depende de un objeto, sino que se aviene a uno y a otro; como el arte, que puede servirse indiferentemente de diversos instrumentos para realizar la misma obra. Aquí esto no proviene de la imperfección de la facultad, sino más bien de su excelencia, pues rebasa los limites de los objetos opuestos, que por esto no la determinan a uno y permanece indiferente. Esto es precisamente lo que sucede con la voluntad divina y los otros seres. Su fin no depende de ninguno de ellos, por estar unida perfectísimamente a su fin. No es necesario, por lo tanto, admitir una potencialidad en la voluntad divina.

Tampoco se puede admitir que sea mudable. Si no hay potencialidad en la voluntad divina, no recibe, tratándose de sus efectos, uno de los opuestos sin necesidad, como si se considerara en

potencia para ambos, de suerte que primero los quisiera en potencia y después en acto, sino que siempre quiere en acto todo lo que quiere, no sólo lo propio, sino también lo relativo a sus efectos. Y como no hay un orden necesario entre el objeto querido y la bondad divina, que es el objeto propio de la voluntad de Dios, así como no enunciamos ninguna necesidad, sino una mera posibilidad, cuando no hay orden necesario del predicado al sujeto, de aquí que, cuando decimos Dios quiere este efecto, es claro que se trata de una proposición no necesaria, sino posible, no en el sentido de que se dice posible según alguna potencia, sino en el sentido de que no es necesario ni imposible ser, como dice el Filósofo en el libro V de la –Metafísica. Por ejemplo, que el triángulo tenga des lados iguales es una proposición posible, pero no precisamente con relación a una potencia, porque en las matemáticas no hay potencia ni movimiento. La exclusión, pues, de dicha necesidad, no destruye la inmutabilidad de la voluntad divina, confesada por la Sagrada Escritura
–El Triunfador de Israel no se doblegará.

Aunque la voluntad divina no es determinada por sus efectos, no se puede decir que no quiere ninguno o que ella es determinada a querer por algo exterior. Como el bien conocido determina a la voluntad como objeto propio, y el entendimiento de Dios no es extraño a su voluntad, por ser ambos su propia esencia, si la voluntad de Dios es determinada a querer algo por el conocimiento de su inteligencia, esta determinación de la voluntad divina no realiza algo extraño. Pero el entendimiento de Dios aprehende no sólo el ser divino, que es su propia bondad, sino también los otros bienes, según se ha dicho (c. 49). Y a éstos lo aprehende como semejanzas de la bondad y esencia divinas, no como sus principios. Y, por consiguiente, la voluntad de Dios va a ellos, no como necesarios, sino como convenientes a su bondad.—Sucede algo semejante con nuestra voluntad. Cuando se inclina a algo absolutamente necesario en orden a un fin, es movida hacia él por cierta necesidad. En cambio, si va hacia algo única mente por alguna conveniencia, no tiende a ello necesariamente. Esto nos hace concluir que la voluntad divina no tiende necesariamente hacia sus efectos.

Tampoco fuerzan las objeciones propuestas a admitir algo antinatural en Dios, porque su voluntad con un mismo e idéntico acto quiere a sí misma y a los otros seres. Pero la relación consigo mismo es necesaria y natural. En cambio, la relación a los demás es en atención a cierta conveniencia, no ciertamente necesaria y natural, ni tampoco violenta o antinatural, sino voluntaria. Y lo que es voluntario no es necesario que sea ni natural ni violento.

CAPITULO LXXXIII

Dios quiere algo distinto de sí mismo con necesidad hipotética

De lo que precede se puede deducir que Dios, aunque nada quiere de sus efectos con necesidad absoluta, quiere algo, sin embargo, con necesidad hipotética.

Se ha demostrado ya que la voluntad divina es inmutable (c. 82). Y en todo inmutable, una vez que hay algo, no puede después no haberlo, pues decimos que algo se mueve cuando se encuentra de distinta manera ahora y antes. Si, pues, la voluntad divina es inmutable, admitido que quiere algo, ella ha de quererlo con necesidad hipotética.

Todo lo eterno es necesario. Y es eterno el acto de querer Dios que exista aquel efecto, pues su querer, como su ser, es medido por la eternidad. Es, pues, necesario. Pero no absolutamente, porque la voluntad de Dios no tiene relación necesaria con tal objeto. Luego es necesaria con necesidad hipotética.

Dios puede todo lo que pudo, pues su potencia, como su esencia, no disminuye. Pero ahora no puede no querer lo que se supone que quiso, por que su voluntad es inmutable. Luego nunca pudo no querer lo que quiso. Es, pues, necesario, con necesidad hipotética, que El quiere lo que quiso, lo mismo que la volición. Sin embargo, ni una cosa ni otra es necesaria absolutamente, sino posible en el sentido indicado más arriba.

Quien quiere una cosa quiere también necesariamente todo cuanto ella supone, a no ser por defecto,

o por ignorancia, o porque la pasión le aparta de elegir rectamente lo que conduce al fin pretendido. Pero esto no puede afirmarse de Dios. Si, pues, Dios, queriéndose, quiere los otros seres, quiere necesariamente todo lo indispensable al objeto querido por Él, como es necesario que Dios quiera la existencia del alma racional, supuesto que quiera la existencia del hombre.

CAPITULO LXXXIV

La voluntad de Dios no quiere lo que de suyo es imposible

Es evidente, a la luz de lo anteriormente dicho, que la voluntad de Dios no puede querer lo que de suyo es imposible. En efecto:

Es imposible lo que repugna en sí mismo. Por ejemplo, que el hombre sea asno, pues se afirmaría que lo racional es irracional. Y lo que re pugna a un ser excluye de él algo que le es indispensable, como el ser asno excluye la razón de hombre. Si, pues, Dios quiere necesariamente lo que es indispensable a lo que se supone que quiere, es imposible que quiera lo que le repugna. Y, por con siguiente, no puede querer lo que es absolutamente imposible.

Como ya hemos demostrado (c. 75), Dios, queriendo su propio ser, que es su bondad, quiere todos los otros seres, en cuanto tienen su semejanza. Pero en lo que una cosa repugna a la razón de ser en cuanto tal, no puede salvarse la semejanza del primer ser, es decir, del ser divino, fuente del ser. Dios, pues, no puede querer algo que repugna a la razón de ser en cuanto tal. Ahora bien, como a la razón de hombre en cuanto tal repugna el ser irracional, así a la razón de ser como ser repugna que una cosa sea ser y no ser a la vez. Dios no puede hacer, por lo tanto, que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo. Y esto incluye precisamente todo lo que de suyo es imposible, que repugna a sí mismo en cuanto implica contradicción. La voluntad de Dios, en consecuencia, no puede querer lo que de suyo es imposible.

La voluntad no tiende sino a un bien conocido. Lo que no cae, pues, en el ámbito del entendimiento, tam poco en el de la voluntad. Pero las cosas que de suyo son imposibles no caen bajo el entendimiento, puesto que repugnan en sí mismas, a no ser por un error del que no entiende la propiedad de las cosas, que no puede decirse de Dios. Por lo tanto, en el campo de la voluntad divina no puede caer lo que de suyo es imposible.

Una cosa es a la bondad como es al ser. Pero las cosas imposibles no pueden ser. Luego no pueden ser buenas. Ni, por lo tanto, queridas por Dios, que no quiere sino lo que es o puede ser bueno.

CAPITULO LXXXV

La voluntad divina ni quita la contingencia de los seres ni les impone una necesidad absoluta

Podemos concluir ahora que la voluntad divina no quita la contingencia de los seres ni les impone una necesidad absoluta.

Dios quiere, según se ha dicho (capítulo 83), todo lo que exige la cosa que quiere. Pero ciertas cosas, en virtud de su naturaleza, han de ser contingentes, no necesarias. Quiere, pues, que haya ciertos seres contingentes. Pero la eficacia de la voluntad divina exige que no solamente exista lo que Dios quiere, sino que exista de la manera que Él quiere; pues hasta en los mismos agentes naturales, si la potencia agente es fuerte, se asimila su efecto, no sólo en cuanto a la especie, sino también en cuanto a los accidentes, que son ciertos modos de la misma cosa. Por lo tanto, la eficacia de la voluntad divina no destruye la contingencia de los seres.

Dios quiere mucho más el bien universal de todos sus efectos que un bien particular, porque en él hay una semejanza más completa de su bondad. Y la integridad del universo exige que existan algunos seres contingentes; de lo contrario, no habría en él todos los grados del ser. Quiere, pues, Dios que existan algunos seres contingentes.

El bien del universo, como consta por el libro XI de los –Metafísicos, consiste en un cierto orden. Y el orden del universo exige que haya algunas causas variables, siendo así que los cuerpos que no mueven sino movidos concurren a la perfección del universo. Ahora bien, de causas varia proceden efectos contingentes, pues el ser del efecto no puede ser más firme que su causa. Por esto vemos que, aunque la causa remota sea necesaria, si la próxima es contingente, el efecto es también contingente; cosa manifiesta en lo que sucede con los cuerpos inferiores, que son contingentes por la contingencia de las causas próximas, aunque las remotas, que son los movimientos celestes, sean necesarias. Dios quiere, pues, que alguna cosa proceda contingentemente.

La necesidad hipotética de la causa no puede producir una necesidad absoluta en el efecto. Y Dios quiere algo de las criaturas, no con necesidad absoluta, sino hipotéticamente, como queda demostrado (c. 81). De la voluntad divina, por tanto, no puede proceder una necesidad absoluta en las criaturas. Pero sólo esta necesidad excluye la contingencia, pues lo contingente puede ser necesario hipotéticamente, como seria necesario, por ejemplo, que Sócrates se mueva si corre. La voluntad divina, por lo tanto, no excluye la contingencia de los seres que quiere. En fin: de que Dios quiera algo no se sigue que tenga que acontecer eso necesariamente, sino que la verdad y necesidad afecta sólo a esta condicional: si Dios quiere algo, eso sucederá. Lo que no significa que el consiguiente sea necesario.

CAPITULO LXXXVI

Puede señalarse el motivo de la voluntad divina

Podemos colegir de lo dicho que puede señalarse el motivo de la voluntad divina. En efecto:

El fin es la razón de querer lo ordenado al fin. Y Dios quiere su bondad como fin, y todo lo demás como ordenado al fin. Su bondad es, por lo tanto, la razón de querer los seres distintos de Él.

El bien particular se ordena al bien total como a un fin, lo mismo que lo imperfecto a lo perfecto. De esta manera, algunas cosas son objetos de la voluntad divina en cuanto tienen razón de bien. Queda, pues, que el bien universal es la razón de que Dios quiera el bien particular del universo.

Supuesto que Dios quiere algo, cosa ya demostrada (c. 83), ha de querer necesariamente lo que le es indispensable. Pero lo que impone necesidad a otros es la razón de su existencia. La razón, pues, de por qué Dios quiere lo indispensable a cada cosa, es que exista aquello que lo exige.

Y así podemos ir señalando razones a la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razón para que sea hombre; quiere que el hombre exista para complemento del universo, y quiere el bien del universo por ser conforme a su bondad.

Pero esta triple razón no procede según una misma relación. La bondad divina ni depende de la perfección del universo ni le viene de ella acrecentamiento alguno. En cambio, la perfección del universo, aunque dependa necesariamente de algunos bienes particulares que son parte esencial del universo, no depende necesariamente de otros, que no por eso dejan de acrecentar algo su bondad y belleza. Tales son, por ejemplo, los seres que existen solamente para ayuda y ornato de las otras partes del universo. Pero el bien particular depende necesariamente de lo que es absolutamente indispensable para su existencia, aunque tenga algo que sirve a su mejoramiento. Por lo tanto, la razón que determina a la voluntad divina unas veces es una cierta conveniencia; otras, una utilidad, y otras, una necesidad hipotética; pero con una necesidad absoluta solamente se quiere a si mismo.

CAPITULO LXXXVII

Nada puede ser causa de la voluntad divina

Aunque se puede asignar una razón a la voluntad de Dios, no se sigue que haya una causa de su voluntad. En efecto:

El fin es causa de que la voluntad quiera. Y el fin de la voluntad divina es su bondad. Esta es, pues, la causa de querer Dios, que es también su mismo querer.

De entre los seres que Dios quiere, ninguno es causa del querer divino. Mas unos son causa de los otros en orden a la bondad divina. Y así se entiende que Dios quiera uno por otro. Es claro, sin embargo, que no es necesario admitir un discurso en la voluntad divina, porque donde hay un solo acto no se da discurso, como más arriba hemos mostrado al tratarse del entendimiento (c. 57). Y Dios quiérese a sí mismo y a los demás seres con un único acto, pues su acción es su propia esencia.

Todo lo dicho descarta el error de quienes afirman que todo procede de Dios en virtud de su simple voluntad, de tal manera que no hay otra razón que el que Dios lo quiere.

Mas esta doctrina es también contraria a la divina Escritura, que nos enseña que Dios ‑creó todas las cosas según el orden de su sabiduría; y en el Eclesiástico: ‑Dios derramó su sabiduría sobre todas sus obras.

CAPITULO LXXXVIII

Dios es libre

Consecuencia inmediata de las demostraciones precedentes es que Dios es libre. En efecto:

Se predica el libre albedrío respecto de lo que uno quiere sin necesidad y espontáneamente. En nos otros, por ejemplo, hay libre albedrío respecto de querer correr o pasear. Pero Dios quiere sin necesidad los seres distintos de El, como quedó demostrado. A Dios, pues, le es propio el libre albedrío.

La voluntad divina se inclina por su entendimiento, como ya se probó (c. 82), hacia las cosas a que según su naturaleza no está determinada. Pero se dice que el hombre tiene, sobre los otros animales, el libre albedrío, porque se inclina a querer por el juicio de la razón, no por el ímpetu de la naturaleza. Luego Dios tiene libre albedrío.

El Filósofo enseña en el libro III de los ‑Éticos que la voluntad es del fin, y la elección, de lo ordenado al fin. Pues como Dios quiérese como fin, y a los demás seres como ordenados al fin, síguese que, respecto de si mismo, tiene sólo voluntad, y en cambio, respecto de los demás seres tiene además elección. Y la elección se realiza siempre por el libre albedrío. Luego a Dios le pertenece el libre albedrío.

El hombre es dueño de sus actos porque tiene libre albedrío. Pero esto pertenece con más razón al primer agente, cuyo acto no depende de nadie. Dios, pues, tiene libre albedrío.

Esta misma consecuencia se saca de la razón misma del nombre. Es libre lo que es causa de si mismo, según el Filósofo (‑Metaf., I), al principio de la Metafísica; y esto a nadie conviene mejor que a la causa primera, que es Dios.

CAPITULO LXXXIX

En Dios no hay pasiones afectivas

Pudese deducir de lo dicho que Dios está exento de pasiones afectivas. En efecto:

No hay pasión procedente de la afección intelectual, sino solamente de la sensitiva, como se prueba en el libro VII de los ‑Físicos. Pero en Dios no puede haber afección tal, porque no tiene conocimiento sensitivo, como se evidencia con lo dicho (c. 44). Queda, pues, que en Dice no hay pasión afectiva.

Toda pasión afectiva impone una transformación corporal, tal como la contracción o dilatación del corazón o algo parecido. Pero en Dios es imposible un fenómeno de este género, ya que se

demostró que ni es cuerpo ni potencia corporal (c. 20). No hay, pues, en El pasión afectiva.

En toda pasión afectiva el paciente es llevado hasta cierto punto fuera de su condición común, normal o natural; y prueba de ello es que tales pasiones, si se intensifican, ocasionan la muerte a los animales. Pero no es posible llevar a Dios de ningún modo fuera de su condición natural, porque es absolutamente inmutable, como anteriormente se demostró (c. 13). Es claro que en Dios no pueden existir estas pasiones.

Toda afección pasional es determinada a un objeto único según el modo y medida de la pasión, porque la pasión, como la naturaleza, tiende con ímpetu a su solo objeto. Por esto debe ser reprimida y regulada por la razón. Ahora bien, la voluntad divina no es determinada de suyo a un solo objeto creado, a no ser, como ya demostramos (c. 82), por el orden de su sabiduría. No hay, pues, en El pasión alguna que provenga de una afección.

Toda pasión es propia de un ser potencial. Y Dios está absolutamente exento de potencia: es puro acto. Es, pues, solamente agente, y de ningún modo tiene lugar en El una pasión.

Así, pues, se excluyen de Dios todas las pasiones en su acepción genérica.

Pero hay algunas que se le excluyen no sólo en su acepción genérica, sino también por razón de la especie. Pues toda pasión se especifica por el objeto. Y, por tanto, cuando el objeto de una pasión en modo alguno le conviene a Dios, tal pasión se excluye de El incluso por razón de su propia especie.

Tal es la tristeza o el dolor, cuyo objeto es el mal inherente, como el bien presente y poseído es objeto del gozo. La tristeza, pues, y el dolor no pueden existir en Dios en virtud de su misma naturaleza.

La razón de objeto de una pasión no se toma solamente del bien y del mal, sino también de la disposición que uno tiene respecto de ellos. De aquí nace la diferencia de la esperanza y del gozo. Si, pues, la disposición respecto del objeto que entra en la razón de pasión no conviene a Dios, tampoco puede convenirle la pasión misma aun por razón de su propia especie. Y aun la esperanza, por más que tenga por objeto el bien, no es el bien poseído, sino por poseer; cosa, ciertamente, que no puede convenir a Dios en virtud de su perfección, que es tal que no admite adición alguna. La esperanza, por lo tanto, no puede existir en Dios aun por razón de su especie. E igualmente el deseo de algo no poseído.

Si la perfección divina se opone a que pueda recibir la adición de un bien que ha de poseer, también excluye, y con más razón, la potencialidad para el mal. Ahora bien, el temor mira a un mal inminente, como la esperanza a un bien de posible obtención por la doble razón, pues, de su especie, el temor se excluye de Dios, porque no es propio sino del ser potencial y porque tiene por objeto el mal posible.

El arrepentimiento supone cambio del afecto. Por lo tanto, la razón de arrepentimiento repugna a Dios, no sólo porque es una especie de tristeza, sino también porque implica un cambio de la voluntad.

Es imposible, a no ser por error de la facultad cognoscitiva, que se aprehenda como mal lo que es bien. Y no sucede más que en los bienes particulares, en los que la corrupción de uno es generación de otro, que el mal de uno sea bien de otro. En cambio, al bien universal nada se le resta por un bien particular, aunque es representado por cada uno de ellos. Ahora bien, Dios es el bien universal, y todos los demás son buenos porque participan de su semejanza. El mal, pues, de un ser no puede ser bien para El. Ni es posible que aprehenda como mal lo que es bien absoluto, y que no es mal para El, por que su ciencia no es sujeto de error, como ya demostramos (c. 61). La envidia, por lo tanto, es imposible en Dios aun por razón de su especie. No sólo porque es una especie de tristeza, sino porque se entristece del bien ajeno, que ve como mal propio.

Por la misma razón causa tristeza el bien y se desea el mal; debiéndose lo primero a que el bien se estima como mal, y lo segundo, a que el mal se estima como bien. Ahora bien, la ira es desear por venganza el mal ajeno. La ira, por lo tanto, no existe en Dios por razón de su especie. No sólo

porque es efecto de la tristeza, sino también porque es deseo de venganza por la tristeza nacida de una injuria recibida.

Deben, además, excluirse de Dios, por la misma razón, todas las otras pasiones de la misma especie que las dichas o que procedan de ellas.

CAPITULO XC

No repugna a la perfección divina la delectación y el gozo

Hay pasiones que, aunque no convengan a Dios en cuanto tales, nada de lo que implican por razón de su especie repugna a la perfección divina. De esta clase son el gozo y la delectación. En efecto:

El gozo es de un bien presente. Por lo tanto, ni en virtud de su objeto, que es el bien, ni por la disposición del sujeto respecto del objeto, del que está en posesión actual, el gozo, por razón de su especie, repugna a la perfección divina.

Es evidente, pues, que el gozo o delectación existe propiamente en Dios. El bien y el mal conocidos son objetos lo mismo del apetito sensitivo que del intelectivo. Pero es propio de ambos buscar el bien y huir el mal, o según verdad o según estimación; solamente que el objeto del apetito intelectivo es más común que el del sensitivo, ya que el apetito intelectivo mira al bien o mal absolutos, y, en cambio, el sensitivo, al bien o al mal relativos; como también el objeto del entendimiento es más común que el del sentido. Ahora bien, las operaciones del apetito se especifican por los objetos. Se encuentran, por tanto, en el apetito intelectivo, que es la voluntad, ciertas operaciones semejantes, por razón de la especie a otros del apetito sensitivo, pero que se diferencian en que los del apetito sensitivo son pasiones por su unión con un órgano corporal, y las del intelectivo, en cambio, son operaciones simples. Así, por ejemplo, uno huye del mal futuro, por la pasión del temor, que radica en el apetito sensitivo; y el apetito intelectivo hace lo mismo sin pasión. Si, pues, el gozo y la delectación no repugnan a Dios según su especie, sino en cuanto son pasiones, y ellos existen en la voluntad según su especie y no como pasiones, queda que no faltan en la voluntad divina.

El gozo y la delectación son una cierta quietud de la voluntad en su objeto, suficiente del todo. Por lo tanto, Él, por su voluntad, goza y se deleita en grado sumo en sí mismo.

La delectación es una perfección de la operación, pues dice el Filósofo en el libro X de la –Ética que perfecciona a la operación como la belleza a la juventud. Pero Dios tiene una operación perfectísima intelectual. Si, pues, nuestra intelección por su operación es deleitable, la delectación de Dios le será deleitabilísima.

Todo ser se complace en su semejante, porque le es conforme, y si sucede lo contrario, es accidentalmente, en cuanto obstaculiza la propia utilidad. Así, por ejemplo, dos alfareros riñen mutuamente porque uno impide la ganancia del otro. Pero todo bien es semejanza de la bondad divina, como se ve por lo dicho (c. 40), y nada le resta ninguno en particular. Queda, pues, que Dios se complace en todo bien.

En consecuencia, el gozo y la delectación existen con propiedad en Dios. Observemos, sin embargo, que entre el gozo y la delectación hay diferencias de razón. La delectación proviene de un bien con el que realmente se está unido. El gozo, en cambio, no exige esta condición, sino que es suficiente para la razón de gozo el reposo de la voluntad en el objeto querido. Por esto, la delectación, si se toma en sentido propio, es solamente del bien realmente unido al sujeto; el gozo, en cambio, de un bien exterior. Y de aquí resulta que Dios se deleita propiamente en sí mismo y gózase en si y en las criaturas.

CAPITULO XCI

En Dios hay amor

Del mismo modo es necesario que en Dios haya amor en atención al acto de su voluntad. En efecto:

Propiamente es necesario, para que exista el amor, que el amante quiera el bien de lo amado. Pero Dios quiere, según se ve por lo dicho (cc. 74, 75), su bien y el de los otros seres. Según esto, Dios se ama a sí mismo y a los demás seres.

Para que el amor sea verdadero es necesario que se quiera el bien de un ser en cuanto es de él; pues cuando se quiere el bien de un ser porque redunda en bien de otro, se le ama accidentalmente. Por ejemplo, el que quiere conservar el vino para beberlo o a un hombre para su utilidad o deleite, de suyo se ama a sí mismo y accidentalmente al vino o al hombre. Pero Dios quiere el bien de cada ser en si mismo, aunque también ordene uno a la utilidad de otro. Dios, pues, se ama verdaderamente a sí mismo y a los otros seres.

Como todo ser quiere o apetece naturalmente a su manera el propio bien, si la razón del amor es que el amante quiera o desee el bien del amado, consiguientemente, el sujeto que ama ha de estar, con relación a lo amado, como una cosa con la que de alguna manera es uno. Y aquí se ve que la razón propia del amor consiste en que el afecto de uno tiende a otro como un objeto con quien de algún modo es uno. Por esto dice Dionisio que –el amor es una virtud unitiva. Cuanto aquello por lo que el amante es uno con el amado es mayor, tanto más intenso es el amor. Queremos más, por ejemplo, a los que nos une el origen o un trato habitual, o algo semejante, que a los que nos une solamente la sociedad de la naturaleza humana.

Además, cuanto más íntimo es al que ama el fundamento del amor, tanto más firme es. Por esto a veces el amor que proviene de alguna pasión es más vehemente que el que tiene por causa el origen natural o un hábito, pero también desaparece más fácilmente. Ahora bien, el fundamento de que todas las cosas estén unidas a Dios, que es su bondad, a quien todos imitan, es lo más intimo a Dios, por ser su misma bondad. Por lo tanto, en Dios existe el amor que es no sólo verdadero, sino perfectísimo y firmísimo.

El amor no importa nada que repugne a Dios por parte del objeto, que es el bien. Tampoco por parte de su disposición en orden al objeto, porque el amor no disminuye con la posesión de la cosa, sino que, por el contrario, aumenta, ya que un bien aun es más afín cuando se posee. Por esto, en las cosas artificiales, el movimiento hacia el fin se intensifica por la proximidad del fin (aunque a veces sucede lo contrario, pero es accidentalmente; es decir, cuando en el objeto amado experimentamos algo que se opone al amor, entonces se ama menos cuando se le posee). El amor, por lo tanto, no repugna a la perfección divina según la razón de su especie. Existe, pues, en Dios.

Es propio del amor el mover a la unión, como dice Dionisio. Como quiera que el afecto del que ama está de alguna manera unido al objeto amado por cierta semejanza o conveniencia que existe entre ellos, el apetito tiende a verificar la unión, en el sentido de que quiere completar la unión comenzada en el afecto. Por esto, los amigos se complacen en encontrarse, en conversar y en vivir juntos. Ahora bien, Dios mueve a los demás seres a la unión, pues dándoles el ser y las otras perfecciones, los une a si mismo en cuanto esto es posible. Dios, pues, ámase a si mismo y a los demás seres.

El principio de todo afecto es el amor, pues el gozo y el deseo tienen por término un bien amado, y la causa del temor y de la tristeza no es más que el mal opuesto al bien amado, y todas las otras afecciones proceden de éstas. Pero en Dios, como hemos demostrado (c. 90), existe el gozo y la delectación. Luego también el amor.

Puede parecer a alguno que Dios no ama más a una cosa que a otra; pues si la intensidad o disminución pertenecen propiamente a la naturaleza variable, no pueden convenir a Dios, que es completamente inmutable.

Además, nada de lo que se atribuye a Dios por modo de operación se le atribuye como susceptible de más y menos, pues ni conoce a un ser más que otro ni se complace en esto más que en lo otro.

Hay que tener en cuenta, para solucionar esto, que, si las otras operaciones del alma tienen un solo objeto, el amor parece referirse a dos. En efecto: por el hecho de entender o complacernos nos relacionamos en cierta manera con un objeto. Ahora bien, el amor quiere algo para alguien, pues amamos una cosa cuando queremos un bien para ella de la manera que hemos indicado. Por esto, las cosas que apetecemos decimos desearlas en sentido escueto y propio, no amarlas, pues más bien nos amamos a nosotros al apetecerlas. Por esta razón se habla accidental o impropiamente cuando se dice que se aman.–Las otras operaciones no son susceptibles de más y menos sino según el vigor de la acción; lo que no puede convenir a Dios. Pues el vigor de la acción se mide por la virtud de quien procede, y toda acción divina procede de una sola e idéntica virtud.–En cuanto al amor, es susceptible de más y menos en dos sentidos. Primeramente, por el bien que queremos para alguno; decimos, en efecto, que amamos más a aquel para quien queremos un bien mayor. En segundo lugar, por el vigor de la acción, y en este sentido decimos que amamos más a aquel para quien queremos, aunque no un bien mayor, sí un bien igual con más ardor y eficacia. Ahora bien, nada se opone a que Dios ame más a uno que a otro en el primer sentido, es decir, en cuanto quiere para él un bien mayor. En el segundo sentido, en cambio, no puede hacerlo, por la razón indicada.

Es claro, por todo lo dicho, que ninguna de nuestras afecciones puedan existir en Dios, a excepción del gozo y del amor.—Mas en Él no están caracteres de pasión como en nosotros.

La autoridad de la Escritura atestigua que en Dios existe el gozo o delectación. Dice el Salmo: –Deleitas en tu derecha para siempre. Y en el capitulo 9 de los Proverbios dice la Sabiduría divina que, como hemos probado, es Dios: –Me deleitaba en todo tiempo gozándome ante él. San Lucas dice: –Tal os digo que será el gozo en el cielo por un pecador que haga penitencia.— Y el mismo Filósofo, finalmente, dice en el libro VII de los –Éticos: –Dios goza eternamente con una delectación única y simple.

También recuerda la Escritura el amor de Dios. Dice en el Deuteronomio: –El ama a los pueblos. Y en Jeremías: –Te amé con amor eterno. Y en San Juan: –El Padre os ama.— Algunos filósofos enseñaron igualmente que el amor de Dios es el principio de los seres. Con lo cual están de acuerdo estas palabras de Dionisio, en el capitulo 4 –De los nombres divinos: –El amor de Dios no le permitió existir infecundo.

Mas es necesario observar que, si la divina Escritura atribuye a Dios los otros efectos, que repugnan por su misma especie a la perfección divina, no lo hace en un sentido propio, como ya se ha probado, sino metafóricamente, por la semejanza de efectos o de algún afecto precedente.

Y digo por la semejanza de efectos, porque, dirigida sabiamente, tiende a producir un efecto a que otro está inclinado por su pasión defectuosa. Así, por ejemplo, el juez inflige un castigo por justicia, y un airado hace lo mismo por ira. Se dice, pues, que Dios está airado en cuanto sabiamente quiere castigar a alguien. En este sentido dícese en el Salmo: –Pues se inflama de pronto su ira. Se le llama misericordioso por cuanto, por su benevolencia, quita las miserias de los hombres, como nosotros hacemos lo mismo por la pasión de la misericordia. Así se dice en el Salmo: –El Señor es piadoso y benigno, paciente y misericordiosísimo. Se le llama también algunas veces arrepentido, en cuanto, según el eterno e inmutable orden de su providencia, restablece lo que antes había destruido o destruye lo que antes hizo; lo mismo que hacen, según vemos, los movidos a penitencia. En este sentido dícese en el Génesis: –Me arrepiento de haber hecho el hombre. Y que esto no se afirme con un sentido propio es claro por las palabras del libro I de los Reyes: –El esplendor de Israel no se doblegará, no se arrepentirá

Hemos dicho en segundo lugar que la Escritura atribuye a Dios estas pasiones por semejanza de una afección precedente. Pues el amor y el gozo, que están en Dios en su sentido propio, son los principios de todas las afecciones: el amor, a modo de motor, y el gozo, a modo de fin. Por esto, los que castigan airados se gozan en ello como en un fin conseguido. Si se afirma, pues, que Dios se entristece, es en cuanto suceden algunos casos contrarios a los que El ama y aprueba; como nosotros nos entristecemos de lo que nos sucede contra nuestro gusto. Tenemos una prueba de esto en las palabras de Isaías: –(Lo) vio el Señor y apareció el mal ante sus ojos, porque no hay juicio. Y

vio que no hay varón; y quedó en apuro, porque no hay quien se ponga de por medio.

Todo lo que precede destruye el error de algunos judíos, que atribuyen a Dios la ira, la tristeza, el arrepentimiento y todas las pasiones en sentido propio, no distinguiendo entre lo que la Sagrada Escritura dice en sentido propio y metafóricamente.

CAPITULO XCII

Cómo hay en Dios virtudes

Consecutivo a lo dicho es demostrar cómo puede haber virtudes en Dios. Pues es preciso que, como su ser es absolutamente perfecto, al abarcar en sí en cierto modo las perfecciones de todos los seres, así también su bondad abarque e sí de alguna manera la bondad de todos ellos. Mas la virtud es una cierta bondad para el virtuoso, pues por razón de ella se le llama bueno a él y a su obra. Luego es preciso que la bondad divina encierre a su modo todas las virtudes.

De donde ninguna de ellas se encuentra en Dios como hábito, cual ocurre en nosotros. Pues Dios no es bueno por algo añadido, sino por su esencia, debido a que es absolutamente simple. Y tampoco obra por algo añadido a su esencia, por ser su acción, como se ha probado (c. 45), su mismo ser. Luego su virtud no es hábito alguno, sino su esencia. El hábito es un acto imperfecto, un cierto medio entre la potencia y el acto; de donde viene el comparar los que tienen hábitos a los que duermen. Pero en Dios hay el acto perfectísimo. Luego en Él no se da el acto del hábito, como la ciencia; sino el acto último y perfecto, cual es el considerar.

El hábito siempre perfecciona la potencia. Mas en Dios no hay nada potencial. Luego en Él no puede darse el hábito.

El hábito pertenece a la categoría de accidente, el cual es en absoluto ajeno a Dios, como ya se probó (c. 23). Luego tampoco se puede atribuir a Dios virtud alguna como hábito, sino sólo esencialmente.

Siendo las virtudes del hombre rectoras de la vida humana, y ésta doble, contemplativa y activa, las virtudes que pertenecen a la vida activa, en cuanto la perfeccionan, no pueden convenir a Dios.

Efectivamente: la vida activa del hombre consiste en el uso de los bienes corporales; de donde las virtudes por las que usamos rectamente de estos bienes rigen la vida activa. Mas tales no pueden convenir a Dios. Luego tampoco dichas virtudes, en cuanto rigen esta vida.

Estas virtudes perfeccionan las costumbres de los hombres en lo que se refieren al trato social; de donde parece que a los que no tienen trato con la sociedad, tales virtudes no les convengan del todo. Luego mucho menos le pueden convenir a Dios, cuyo trato y vida dista mucho de ser como la vida humana.

Algunas de estas virtudes que miran a la vida activa nos regulan las pasiones; las que no podemos admitir en Dios. Mas las virtudes que regulan las pasiones se especifican por las mismas pasiones como por sus objetos propios; por lo que la templanza difiere de la fortaleza en cuanto que ésta versa sobre concupiscencia, y aquélla sobre temor y audacia. Mas se ha demostrado que en Dios no hay pasiones (c. 89). Luego tampoco puede haber en Dios tales virtudes.

Tales virtudes no están en la parte intelectiva del alma, sino en la sensitiva, única que admite pasiones, como se prueba en el libro VII de los –Físicos. Pero en Dios no hay parte sensitiva, sino sólo entendimiento. Resta, pues, que en Dios no pueden existir tales virtudes aun por lo que tienen de tales.

Algunas de las pasiones sobre las que versan las virtudes resultan de la inclinación del apetito a un bien corporal deleitable al sentido, como el alimento, la bebida y lo venéreo, sobre cuyas concupiscencias versan la sobriedad, la castidad y, en general, la templanza y la continencia. De aquí que, no habiendo en Dios en modo alguno delectaciones corporales, dichas virtudes ni

convienen propiamente a Dios, pues respectan a las pasiones, ni tampoco se atribuye a Dios metafóricamente en las Escrituras, pues ni atendiendo a la semejanza de algún efecto se puede encontrar semejanza alguna de ellas en Dios.

Otras pasiones resultan de la inclinación del apetito a un bien espiritual, como es el honor, el dominio, el triunfo, la venganza, etc., sobre cuyos apetitos de esperanza, audacia y otros semejantes versan la fortaleza, la magnanimidad, la mansedumbre y otras virtudes parecidas. Tales virtudes no pueden existir en Dios en sentido propio, por versar sobre las pasiones; mas la Escritura las atribuye a Dios metafóricamente, por la semejanza de los efectos, como ocurre en el libro I de los Reyes:
–No hay otro tan fuerte como el Dios nuestro; y en Miqueas: –Buscad al manso, buscad al bueno.

CAPITULO XCIII

En Dios se dan las virtudes morales que versan sobre las acciones

Hay, además, algunas virtudes que dirigen la vida activa del hombre, las cuales versan, no sobre las pasiones, sino sobre las acciones; por ejemplo, la verdad, la justicia, la liberalidad, la magnificencia, la prudencia y el arte.

Pues bien, como la virtud se especifica por el objeto o la materia, y las acciones que son materias u objetos de estas virtudes no se oponen a la perfección divina, tampoco tales virtudes, en razón de su propia especie, tienen algo por lo que se las excluya de la perfección divina.

Estas virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del entendimiento, puesto que son principios de operación apasional. Pero en Dios están e1 entendimiento y la voluntad. Luego ellas no pueden faltar en Dios.

Como se demostró anteriormente, no puede faltar en el entendimiento divino la razón propia de todas aquellas cosas que pasan a existir en virtud de Dios. Mas la razón del efecto es el arte, de donde dice el Filósofo en el libro VI de la –Ética que el arte es la razón como norma de lo factible. Luego propiamente el arte está en Dios. Y así se dice en la Sabiduría: –Me adoctrinó la sabiduría, artífice de todo.

La voluntad divina, en lo que es distinto de si, se determina a una cosa por su conocimiento, según se ha probado (c. 82). Mas el conocimiento que ordena a la voluntad a obrar es la prudencia, porque, según el Filósofo en el libro VI de la –Ética, la prudencia es la razón como norma de las acciones. Luego en Dios está la prudencia. Esto es lo que se dice en Job: –En Él están la prudencia y la fortaleza.

Se ha probado ya (c. 83) que el hecho de querer Dios algo es razón de que quiera lo que para ello se precisa. Pero lo que se precisa para la perfección de un ser débesele. Por tanto, en Dios está la justicia, a la que pertenece distribuir a cada uno lo suyo. De donde se dice en el Salmo: –Justo es el Señor, y ha amado la justicia

Ya quedó claro (c. 81) que el fin último por el que Dios quiere todas las cosas, en modo alguno depende de lo que se ordena al fin, ni cuanto al ser ni cuanto a perfección alguna. Por lo que la razón de su bondad a alguien no es el que le venga de aquí algún alimento, sino que la misma comunicación le conviene como a fuente de bondad. Ahora bien, el dar, no por algún emolumento que se espera de la dádiva, sino por la misma bondad , conveniencia de ésta, es acto de liberalidad, como consta por el Filósofo en el libro IV de los –Éticos. Dios, por tanto, es liberal en grado máximo, y, como dice Avicena, –se puede decir que propiamente sólo Él es liberal, porque todo agente distinto de Él adquiere por su acción algún bien, que es el fin intentado. Esta su liberalidad la patentiza la Escritura cuando dice en el Salmo: –Abriendo Tú tu mano, todos se saciarán de bienes; y en la Epístola de Santiago: –Que da a todos copiosamente y no zahiere.

Todo lo que recibe de Dios el ser, es preciso que lleve su semejanza, en cuanto es, y es bueno, y tiene su razón propia en el entendimiento divino, según se probó ya (c. 40). Pero pertenece a la

virtud de la veracidad, como se ve por el Filósofo, en el libro IV de los –Éticos, el mostrarse uno en sus hechos y dichos tal cual es. Luego en Dios está la virtud de la veracidad. De aquí que se diga a los Romanos: –Dios es veraz; y en el Salmo –Todos tus caminos son verdad.

Si hay algunas virtudes que ordenen las acciones de los súbditos para con sus superiores, tales no pueden convenir a Dios, como la obediencia, la latría y alguna otra que se deba al superior.

Además, no se pueden atribuir a Dios dichas virtudes siempre y en tanto que se trate de algún acto imperfecto de alguna de ellas. Así, la prudencia no compete a Dios en lo que se refiere al acto de aconsejar bien; pues como el consejo es cierta indagación, según se dice en el libro VI de la –Ética, y el conocer divino no es inquisitivo como se probo anteriormente, no puede convenirle el que se aconseje. De aquí que se diga en Job: –¿A quién has dado consejo? ¿A aquel, tal vez, que no tiene inteligencia?; y en Isaías: –Con quién tomó consejo y le instruyó?

Más, en atención al acto que trata de juzgar lo aconsejado y elegir lo aprobado, nada impide atribuir a Dios la prudencia. Se atribuye, sin embargo, el consejo a Dios, bien por la semejanza con la ocultación, pues los consejos se ejecutan ocultamente; de donde lo que en la sabiduría divina está oculto, dícese por analogía consejo, como consta en Isaías según la otra versión: Tu antiguo consejo se verifique; o en cuanto satisface a quienes consultan, pues también es propio del que entiende sin discurso instruir a los que quieren.

De manera semejante, la justicia no puede competir en cuanto al acto de conmutación, siendo así que Él de nadie recibe nada. De donde se dice a los Romanos: –Quién le dió a Él primero, para que le sea recompensado?; y en Job: –Quién me dió a mí antes, para que yo le restituya?. Con todo, decimos que se da algo a Dios en atención a la semejanza que hay en el hecho de que Dios acepta nuestros dones. Por consiguiente, no le compete la justicia conmutativa, sino sólo la distributiva. De aquí que Dionisio diga, en el capítulo 8 –De los nombres divinos, que –Dios es alabado por su justicia, en cuanto distribuye a todos según la dignidad de cada cual; en conformidad a aquello de San Mateo: –Dio a cada cual según la propia capacidad.

Conviene saber, sin embargo, que las acciones sobre las que versan las mencionadas virtudes no dependen formalmente de la cosas humanas; pues juzgar del quehacer, dar o distribuir algo, no es privativo del hombre, sino de cualquier otro ser que tenga entendimiento. Ahora bien, restringidas a las cosas humanas, de ellas teman en cierto modo la especie, como lo corvo de la nariz especifica a lo chato. Por tanto, dichas virtudes, como ordenadoras de la vida activa del hombre, se especifican por las acciones a las que se ordenan en lo que se refieren a las cosas humanas. Y en este sentido no pueden convenir a Dios. Mas, tomadas las antedichas acciones en general, pueden adaptarse también a las cosas divinas. Pues, así como el hombre es distribuidor de las cosas humanas, por ejemplo, del dinero o del honor, así también Dios lo es de todo lo que hay de bueno en el universo. Dichas virtudes se encuentran, por tanto, en Dios con una extensión más universal que en el hombre, porque, como la justicia del hombre se refiere a la ciudad o a la casa, así la justicia de Dios al universo entero. De donde también las virtudes divinas se dice que son ejemplares de las nuestras, porque los seres concretos y particulares son ciertas semejanzas de los absolutos, como la luz de una candela lo es de la luz del sol. Pero las demás virtudes que no convienen propiamente a Dios, no tienen ejemplar en la naturaleza divina, sino sólo en la divina sabiduría, que comprende las propias razones de todos los seres, como ocurre con las demás cosas corporales.

CAPITULO XCIV

En Dios se dan las virtudes contemplativas

No hay duda que las virtudes contemplativas convienen a Dios en sumo grado Efectivamente:

Puesto que la sabiduría consiste en el conocimiento de las altísimas causas, según el Filósofo al principio de la –Metafísica, y Dios se conoce principalmente a si mismo, y conociéndose a sí mismo es como conoce lo demás, según se ha demostrado (c. 47), el cual es causa de todo, es

manifiesto que se le debe atribuir la sabiduría de manera especial. De aquí que se diga en Job: –Es sabio de corazón; y en el Eclesiástico: –Toda sabiduría es del Señor Dios, y con El estuvo siempre. El Filósofo dice también al principio de la –Metafísica que es patrimonio divino, no humano.

Puesto que la ciencia es el conocimiento de la cosa por su propia causa, y Él conoce el orden de todas las causas y efectos, y, en con secuencia, conoce las causas propias de cada uno, como ya se demostró (c. 64 ss.), es manifiesto que en Él está propiamente la ciencia; aunque no la que es causada por raciocinio, como nuestra ciencia es causada por demostración. De donde se dice en el libro I de los Reyes: –El Señor es el Dios de las ciencias.

Puesto que el entendimiento es conocimiento inmaterial y sin discurso de algunas cosas, y Dios tiene, como se ha demostrado (c. 57), tal conocimiento de todas las cosas, en Él está, por tanto, el entendimiento. De donde se dice en Job: –tiene el consejo y la inteligencia.

Estas virtudes que hay en Dios son también ejemplares de las nuestras, como lo perfecto de lo imperfecto.

CAPITULO XCV

Dios no puede querer el mal

De lo dicho se puede demostrar que Dios no puede querer el mal. En efecto:

La virtud de un sujeto es principio de bien obrar. Pero todo obrar de Dios es un obrar virtuoso, al ser su virtud su esencia, como ya se probó (c. 92). Luego no puede querer el mal.

La voluntad nunca tiende al mal sino cuando hay algún error en la razón, al menos cuando se trata de una elección particular; pues como el objeto de la voluntad es el bien aprehendido, no puede inclinarse la voluntad al mal sino en cuanto se le propone de algún modo como bien, cosa que no puede ocurrir sin error. Pero en el conocimiento divino no es posible el error, según se ha probado ya (c. 61). No puede, por tanto, su voluntad tender al mal.

Se ha demostrado que Dios es el sumo bien (c. 41). Más el sumo bien excluye todo consorcio con el mal, como el sumo calor la mezcla de frío. En consecuencia, la voluntad divina no puede inclinarse al mal.

Como el bien tiene razón de fin, el mal no puede caer bajo la voluntad, sino por aversión del fin. Pero la voluntad divina no puede apartarse del fin, puesto que, como ya se probó (c. 74), nada puede querer sino queriéndose a sí mismo. No puede, pues, querer el mal.

Y así, se ve que el libre albedrío en El se encuentra afianzado en el bien.

Esto es lo que se dice en el Deuteronomio: –Fiel es Dios y sin ninguna iniquidad; y en Habacuc: –Limpios son tus ojos, Señor, y no puedes mirar la iniquidad.

Con esto se rechaza el error de los judíos, que en el Talmud dicen que Dios peca alguna vez y se purifica del pecado; y el de los luciferianos, que dicen que Dios pecó cuando arrojó a Lucifer.

CAPITULO XCVI

Dios no odia nada, y no le puede convenir el odio hacia cosa alguna

Con esto se evidencia que no puede convenir a Dios el odio hacia cosa alguna. Efectivamente:

Lo que el amor es al bien, el odio es al mal; porque para quienes amamos queremos el bien, y para quienes odiamos, el mal. Luego si, como se ha probado, la voluntad de Dios no se puede inclinar al mal, es imposible que Él tenga odio hacia alguna cosa.

Como ya se ha demostrado (c. 75), la voluntad de Dios se inclina a lo que es distinto de sí, en

cuanto que, queriendo y amando su ser y su bondad, quiere difundirla, en cuanto es posible, por comunicación de semejanza. Lo que Dios quiere, pues, en las cosas distintas de sí es que haya en ellas la semejanza de su bondad. Ahora bien, el bien de cada cosa consiste en participar la semejanza divina, puesto que cualquier otra bondad no es más que cierta semejanza de la bondad primera. Por tanto, Dios quiere el bien de cada cosa. Luego nada odia.

Todo lo demás tiene el origen de su existencia en el ser primero. Luego si éste tiene odio a algo de lo que existe, quiere que no exista, ya que esto es un bien para cada cosa. Por consiguiente, quiere que no exista su acción, por la que le produce en el ser mediata o inmediatamente, pues ya quedó demostrado (c. 83) que, si Dios quiere algo, es preciso que quiera lo que para ello se precisa. Pero esto es imposible; cosa clara, dado que proceden las cosas a existir por la voluntad de Él; porque entonces la acción por la que son producidas las cosas debe ser voluntaria. Lo mismo ocurre considerándola como causa natural de las cosas; porque, como le satisface la naturaleza de ellas, satisfácele también cuanto ella requiere. En consecuencia, Dios no odia cosa alguna.

Cuanto hay de natural en todas las causas agentes es necesario que esté de manera principal en el primer agente. Pero todos los agentes aman a su modo sus efectos en cuanto tales, como los padres a los hijos, los poetas sus poemas, los artífices sus obras. Luego con mucha mayor razón Dios no odia cosa alguna, al ser El causa de todo.

Esto es lo que se dice en la Sabiduría: –Amas todas las cosas que son y ninguna aborreces de aquellas que hiciste.

Se dice, sin embargo, que Dios odia algunas cosas en razón de la semejanza. Y esto de dos modos: Primero, en cuanto que Dios, al amar las cosas y querer que exista su bien, quiere que no exista el mal contrario. De donde se dice que tiene odio a los males (nosotros decimos que aquellas cosas que no queremos las odiamos); conforme a aquello de Zacarías: –No piense ninguno de vosotros mal de su amigo en vuestros corazones y no améis el juramento falso, porque todas éstas son cosas que aborrezco, dice el Señor. Por más que estas cosas no son efectos realmente subsistentes, que son las que propiamente se odian o aman.

El otro modo de decir que Dios odia, siendo así que más bien ama, se funda en la privación de un bien menor, que va implícita en el hecho de querer un bien mayor. Así, pues, en cuanto quiere el bien que es la justicia o el orden del universo, que no pueden darse sin el castigo o la corrupción de algunas cosas, se dice que odia aquellas cosas que quiere se castiguen o corrompan, según aquello de Malaquías: –Aborrecí a Esaú; y lo del Salmo: –Aborreces a todos los que obran iniquidad, perderás a todos los que hablan mentira. Al varón sanguinario y fraudulento abominará el Señor.

CAPITULO XCVII

Dios es viviente

Es una consecuencia necesaria de lo expuesto que Dios es viviente. En efecto:

Queda demostrado que Dios entiende y quiere. Pero el entender y querer son propiedad del viviente. Luego Dios es viviente.

El vivir se ha atribuido a algunos seres en cuanto que se les ve moverse por si mismos, no por otro. Y, por esto, las cosas que parecen moverse por si mismas, cuyos motores no percibe el vulgo, decimos por analogía que viven; como llamamos agua viva a la que mana de una fuente, no a la detenida en cisterna o estanque, y plata viva a la que parece tener cierto movimiento. Mas propiamente sólo se mueven por si las cosas que se mueven a sí mismas, compuestas de parte moviente y parte movida, como las animales. Por donde decimos que sólo éstas viven propiamente, y todas las demás se mueven por algo exterior, sea por algo que engendra, o que quita los obstáculos, o que impulsa. Y como las operaciones sensibles se verifican con movimiento, se dice también que vive todo aquello que se activa a si mismo a las operaciones propias, aunque no se verifiquen con movimiento; por donde entender, apetecer y sentir son acciones vitales. Pero Dios

obra en grado sumo no por otro, sino por si mismo, por ser la causa agente primera. Luego en grado sumo le compete a El vivir.

El ser divino, como ya se ha de mostrado (c. 28), comprende toda la perfección de ser, pues los vivientes, en el orden de los seres, se prefieren a los no vivientes. Luego el ser divino es el vivir. Y, por consiguiente, es viviente.

Esto se confirma también con la autoridad de la divina Escritura. Pues se dice en el Deuteronomio por boca del Señor: –Vivo yo para siempre; y en el Salmo: –Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo.

CAPITULO XCVIII

Dios es su vida

Esto evidencia, además, que Dios es su vida. Efectivamente:

La vida del viviente es el mismo vivir expresado en cierta manera abstracta, como la carrera no es en realidad más que el correr. Ahora bien, el vivir de los vivientes es su mismo ser, como consta por el Filósofo, en el libro II –Del alma; pues al decir que el animal es viviente en cuanto tiene alma, que le da el ser por ser su propia forma, es preciso que el vivir no sea otra cosa que el ser que de tal forma proviene. Pero Dios es su ser, como se probo anteriormente (c. 28). Es, por tanto, su vivir y su vida.

El entender mismo es un cierto vivir, como se ve por el Filósofo, en el libro II –Del alma; porque vivir es acto del viviente. Pero se ha demostrado ya que Dios es su entender (c. 45). Luego es su vivir y su vida.

Si Dios, siendo viviente, como se ha probado (c. 97), no fuese su vida, seguiríase que sería viviente por participación de la vida. Pero todo lo que es por participación se reduce a lo que es por sí mismo. Dios, pues, se reducirla a algo anterior, por lo que viviría; cosa imposible, visto lo dicho (c. 13).

Si, como se ha demostrado, Dios es viviente, en Él debe estar la vida. Mas, si no es su vida, habrá en Él algo que no es El mismo, y entonces será compuesto. Esto ya se ha rechazado (c. 18). Luego Dios es su vida. Esto mismo se dice en San Juan: –Yo soy la vida.

CAPITULO XCIX

La vida de Dios es sempiterna

Con esto se ve que su vida es sempiterna. En efecto:

Nada cesa de vivir sino por separación de la vida. Mas nadie se puede separar de sí mismo, pues toda separación se verifica dividiendo una cosa de otra. Por consiguiente, es imposible que Dios deje de vivir, al ser El su misma vida, como ya se demostró (c. 98).

Todo lo que alguna vez es y alguna vez no es, tiene alguna causa, pues nada pasa por sí mismo del no ser al ser, porque lo que aun no es no obra. Mas la vida divina, lo mismo que el ser divino, no tiene causa alguna. Luego no es alguna vez viviente y alguna vez no viviente, sino que siempre vive. Luego su vida es sempiterna.

En toda operación, el que obra permanece, aunque tal vez la operación pase sucesivamente; de donde, en el movimiento, el móvil permanece el mismo sujeto en todo el movimiento, aunque no según la forma. Por tanto, donde la acción es el mismo agente, nada puede pasar allí sucesivamente, sino que todo permanece a la vez. Ahora bien, el entender y el vivir de Dios son el mismo Dios, como ya se demostró (cc. 45-98).

Luego su vida no tiene sucesión, sino que es toda a la vez, y, por lo tanto, sempiterna.

Se ha demostrado que Dios es absolutamente inmóvil (c. 13). Pero lo que comienza a vivir y deja de vivir o viviendo sufre sucesión, es mudable; porque la vida de alguien comienza por generación y cesa por corrupción, y la sucesión implica algún movimiento. Por consiguiente, Dios no comenzó a vivir, ni dejará de vivir, ni sufre sucesión mientras vive; y, por consiguiente, su vida es sempiterna.

De aquí lo que se dice en el Deuteronomio: –Vivo yo por siempre; y al final de la 1 Epístola de San Juan: –Este es el verdadero Dios y la vida eterna.

CAPÍTULO C

Dios es bienaventurado

Queda por probar, después de lo dicho, que Dios es bienaventurado. En efecto:

El bien propio de cualquier naturaleza intelectual es la bienaventuranza. Luego, como Dios es inteligente, su bien propio será la bienaventuranza. Mas no se relaciona con el propio bien como lo que tiende a un bien que aun no tiene, pues esto es propio de la naturaleza móvil y existente en potencia; sino como lo que ya tiene el bien propio. Luego no sólo desea la bienaventuranza, como nosotros, sino que la goza. Es, pues, bienaventurado.

Lo que principalmente desea y quiere la naturaleza intelectual es lo perfectísimo en ella, y esto es la bienaventuranza. Pero lo perfectísimo en cada cosa es su operación perfectísima, porque la potencia y el hábito se perfeccionan por la operación; de donde el Filósofo dice que –la felicidad consiste en la operación perfecta. Mas, la perfección de la operación depende de cuatro cosas. Primeramente, de su género, es a saber: que sea inmanente al mismo que obra. Y llamo operación inmanente a él a aquella por la que no se hace otra cosa que ella misma, como el ver o el oír. Tales operaciones son perfección de aquellos a quienes pertenecen, y pueden ser algo último, porque no se ordenan a cosa alguna que sea fin. Mientras que la operación o acción a la que es consiguiente algún acto distinto de ella misma es perfección de la obra, no del que obra, y se compara a ella como al fin. Y por esto tal operación de la naturaleza intelectual no constituye la bienaventuranza o felicidad. En segundo lugar, del principio de operación, o sea, una potencia altísima. Por esto, la operación del sentido no nos otorga la felicidad, sino la operación del entendimiento, y perfeccionado por el hábito. En tercer lugar, del objeto de la operación. Por este punto, nuestra última felicidad consiste en entender el más alto inteligible. En cuarto lugar, de la calidad de la operación, que exige un obrar perfecto, fácil, firme y deleitable. Ahora bien, tal es la operación de Dios, siendo así que es inteligente, y su entendimiento es la más alta potencia, y no necesita de hábito que le perfeccione, porque es perfecto en sí mismo, como se ha demostrado antes (c. 45); y, siendo el sumo inteligible, se entiende a sí mismo perfectamente, sin dificultad alguna, y con delectación. Luego es bienaventurado.

La bienaventuranza aquieta todo deseo, porque, poseída, no queda que desear, por ser el último fin. Por tanto, es necesario que sea bienaventurado el que es perfecto en todo aquello que puede desear; de donde dice Boecio que la bienaventuranza es –el estado perfecto que encierra todo bien. Pero tal es la perfección divina, que, como ya se demostró (cc. 28, 31), con cierta simplicidad comprende toda perfección. Luego Él es verdaderamente bienaventurado.

Nadie es bienaventurado mientras carece de lo que necesita, pues su deseo no está aquietado todavía. Luego quien a sí se basta, sin necesitar nada, ése es bienaventurado. Pero se ha demostrado (c. 81) que Dios no necesita de lo demás, puesto que su perfección no depende de nada exterior, ni quiere lo demás para si como para un fin, como si necesitase de ello, sino porque esto conviene a su bondad. Por consiguiente es bienaventurado.

Se ha demostrado antes (c. 84) que Dios no puede querer algo imposible. Pero es imposible que le sobrevenga algo que antes no tenía, puesto que no está en modo alguno en potencia, como se demostró ya (c. 16). Luego nada puede querer tener que no tenga. Todo lo que quiere, pues, lo tiene. Por consiguiente, es bienaventurado, de acuerdo con lo que algunos afirmaron: que es

bienaventurado quien tiene lo que quiere y nada malo quiere.

También declara la Sagrada Escritura su bienaventuranza, al final de la I Epístola a Timoteo: –El cual mostrará a su tiempo el bienaventurado y el poderoso.

CAPITULO CI

Dios es su bienaventuranza

Con esto se ve que Dios es su bienaventuranza. Pues:

Se ha demostrado (c. 100) que su bienaventuranza consiste en su operación intelectual. Mas antes demostramos (c. 45) que el entender de Dios es su esencia. Luego El es su bienaventuranza.

La bienaventuranza, al ser el último fin, es lo que más quiere todo el que por naturaleza la tiene o la puede tener. Pero se ha demostrado, antes (c. 74) que Dios quiere principalmente su esencia. Luego su esencia es su bienaventuranza.

Cada cual ordena cuanto quiere a su bienaventuranza, pues ella es la que no se desea por otra cosa, y en la que termina, para no ser infinito, el deseo de quien desea una cosa por otra. Luego, siendo así que Dios quiere todas las cosas por su bondad, que es su esencia, es preciso que Él mismo, como es su esencia y su bondad, sea también su bienaventuranza.

No es posible que haya dos supremos bienes; pues si le faltase a uno algo que tuviese el otro, ninguno seria supremo y perfecto. Pero se ha demostrado que Dios es el sumo bien. Y que la bienaventuranza es el sumo bien, se demuestra por razón de ser el último fin. Luego la bienaventuranza y Dios son lo mismo. Por consiguiente, Dios es su bienaventuranza.

CAPÍTULO CII

La bienaventuranza divina, perfecta y singular, excede a toda otra

También se puede considerar de lo dicho la excelencia de la bienaventuranza divina. En efecto: Cuanto

algo se encuentra más cercano a la bienaventuranza, tanto es bienaventurado de modo más perfecto. De donde, aunque se llame a alguien bienaventurado, por razón de la esperanza en conseguir la bienaventuranza, no se puede comparar con la bienaventuranza de quien ya la ha conseguido en acto. Pero lo más cercano a la bienaventuranza es la bienaventuranza misma, cosa que, en lo que se refiere a Dios, ya se demostró (c. 101). Luego Él es perfectamente bienaventurado de modo singular.

Como la delectación es causada por el amor, según se ha demostrado (c. 91), donde hay mayor amor, también hay mayor delectación al conseguir lo amado. Pero cada cosa, se ama más a sí que a los demás; siendo indicio de esto que naturalmente uno ama más lo que le es más cercano. Luego más se deleita Dios en su bienaventuranza, que es Él mismo, que los otros bienaventurados en la bienaventuranza que no es lo que ellos son. En consecuencia, más se aquieta el deseo y más perfecta es la bienaventuranza.

Lo que es por su esencia es mejor que lo que se dice ser por participación; como la naturaleza del fuego se encuentra de modo más perfecto en él fuego mismo que en las cosas ígneas. Pero Dios es bienaventurado por su esencia, cosa que no puede competer a otro alguno, pues nada más que él puede ser sumo bien, como puede verse con lo dicho (c. 41); por lo que es preciso que cualquier otro que sea bienaventurado por Él, sea bienaventurado por participación. Por consiguiente, la bienaventuranza divina excede a cualquier otra bienaventuranza.

Como ya se demostró (c. 100), la bienaventuranza consiste en la perfecta operación del entendimiento. Pero ninguna otra operación intelectual se puede comparar a la suya, como se ve no sólo porque es operación subsistente, sino porque con una operación Dios entiende a si mismo tan

perfectamente como es, y todo lo demás, exista o no exista, bueno o malo. Sin embargo, en los otros seres inteligentes, el mismo entender no es subsistente, sino acto del subsistente. Y nadie puede entender al mismo Dios, que es el sumo inteligible, tan a perfección como es la perfección que tiene, por no haber ser tan perfecto como el ser divino, y nunca la operación de nadie pueda ser más perfecta que su substancia. No hay, además, otro entendimiento que conozca todo lo que puede hacer Dios, pues entonces abarcaría la potencia divina. Tampoco otro entendimiento cualquiera conoce con una sola y única operación todo lo que conoce. Por consiguiente, Dios es incomparablemente más bienaventurado que todo lo demás.

Cuanto mayor es la unidad de un ser, tanto es más perfecta su potencia y bondad. Ahora bien, operación sucesiva se divide en atención a las diversas partes del tiempo; por lo que en manera alguna puede compararse su perfección con la perfección de la operación que se verifica toda a la vez sin sucesión, y especialmente si no pasa en un momento, sino que permanece eternamente. Pero el entender divino no tiene sucesión, existiendo todo a la vez eternamente; mientras que nuestro entender tiene sucesión, en cuanto se le adjunta incidentalmente el continuo y el tiempo. Luego la bienaventuranza divina excede infinitamente a la humana, como la duración de la eternidad excede al ahora pasajero del tiempo.

La fatiga y las varias ocupaciones que necesariamente en esta vida se entremezclan con nuestra contemplación, en la que consiste principalmente la felicidad humana, si hay alguna en esta vida; además, los errores, dudas y sucesos varios a los que está sujeta la vida presente, demuestran que, en absoluto, la felicidad humana, principalmente la de esta vida, no puede compararse con la bienaventuranza divina.

La perfección de la bienaventuranza divina puede considerarse en cuanto comprende todas las bienaventuranzas de modo perfectísimo. Como felicidad contemplativa, tiene perfectísimamente conocimiento perpetuo de si y de lo demás. Y como activa, gobierna, no la vida de un hombre o de una casa, ciudad o reino, sino todo el universo.

Añádase que la felicidad falsa y terrena no es sino cierta sombra de aquella felicidad perfectísima. Consiste en cinco cosas, según Boecio: en el deleite, riquezas, potestad, dignidad y fama. Pues bien, tiene Dios una excelentísima delectación de si, mas un gozo universal de todos los bienes, sin mezcla alguna de lo contrario. Por riquezas, tiene omnímoda suficiencia de bienes en sí mismo, como se ha demostrado anterior mente (c. 100). Por potestad, tiene infinito poder. Por dignidad, tiene la primacía y gobierno de todos los seres. Por fama, tiene la admiración de todo entendimiento, de cualquier modo que le conozca.

Al que es, pues, singularmente bienaventurado, sea el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

INTRODUCCIÓN AL LIBRO SEGUNDO

1. **Por las criaturas a Dios**

A) RAZÓN DEL LIBRO

–El estudio de las criaturas—dice Santo Tomás—, como obra directa de la mano de Dios, nos hace admirar su sabiduría y poder infinitos, hace que las almas se inflamen en el amor de la bondad divina e imprime en el hombre una semejanza con las divinas perfecciones

Bien pueden ser estas palabras del Angélico el pórtico de nuestra introducción, ya que son la justificación formal y razón de este tratado. Porque, como la filosofía cristiana es esencialmente teocéntrica, nada pueden importarle a Santo Tomás las criaturas si no es porque de algún modo lle a Dios.

Dios es el fin de todas las cosas, y por esto mismo es también la razón última de nuestros conocimientos. Y como las criaturas son utilísimas para alcanzar el conocimiento de Dios, he aquí por qué Santo Tomás emprende la segunda tarea de esta –Summa.

En el libro primero ha. estudiado a Dios, señalando los caminos para hallar su existencia, y entra luego en los conceptos que necesariamente deben convenirle como primer ser tanto en su aspecto ontológico como en el de la esencia natural de ser perfectísimo.

Pero, si las cosas que nos conducen de alguna manera, a mejor conocer a Dios son dignas de ser atendidas por nosotros, he aquí por qué las criaturas, en las cuales encontramos huellas características y vestigios patentes de sus manos divinas, deben detener fijamente nuestra mirada observadora.

Las criaturas son obras suyas. Y así como en el libro anterior consideró las operaciones intrínsecas de Dios como ser inteligente y como ser que tiene voluntad, ahora es preciso estudiar la operación extrínseca de ese ser primero, que se manifiesta en la colección universal de todo lo criado. Porque la operación del ser es doble: una que permanece en el mismo agente y es perfección suya, como sentir, entender y querer; otra que pasa al objeto exterior, como calentar, cortar y edificar. Y ambas convienen a Dios:

la primera, porque entiende, quiere, goza y ama, y la segunda, porque da a las cosas el ser y las conserva y gobierna a.

Ahora bien, para que las criaturas puedan servirnos de espejo en que mejor contemplemos la naturaleza divina, es necesario tener un conocimiento recto y adecuado de ellas. De no conocerlas rectamente puede seguirse un conocimiento falso o equivocado de Dios. Y, en consecuencia, sufre también detrimento nuestra fe cristiana. Porque los errores acerca de las criaturas—dice Santo Tomás— desvían de la verdad de la fe a medida que son contrarios al verdadero conocimiento de Dios. Lo cual—sigue diciendo—puede suceder de muchas maneras. Señala unas cuantas, y con ello parece que el Santo viene a prevenir los principales errores en que pueden resbalar las inteligencias, como quien profetiza las mismas esencias racionalistas de nuestros días.

B) PRINCIPALES ASUNTOS DEL LIBRO SEGUNDO

En los cinco primeros capítulos hace la composición de lugar, engarzando la materia del segundo libro con lo expuesto en el primero.

Y en líneas generales podemos decir que este libro segundo trata de los asuntos siguientes:

Del poder de Dios en general (cc. 6 10).

De cómo recae el poder de Dios en las criaturas y cómo se denomina (cc. 11 14).

Que sólo Dios puede ser el principio (o causa) de existir algo (c. 15).

Que de hecho Dios es la causa o principio de todo. Es decir, que Dios ha creado todas las cosas (c. 16).

Qué es en sí y qué no es la creación (cc. 17 19).

Que sólo Dios puede crear, por tener poder infinito (cc. 20 30).

Creación temporal del mundo y posibilidad de la creación –ab aeterno (cc. 31 38).

Que la diversidad y jerarquía de los seres depende de Dios (cc. 39 45).

De las criaturas más perfectas: las substancias separadas o ángeles (cc. 4

Del hombre en sus diversos componentes (cc. 56 62).

Qué es y qué no es en sí el alma humana (cc. 63 65).

Distinción entre el entendimiento y el sentido (cc. 66 67).

Unión substancial entre cuerpo y alma (cc. 68 72).

Del entendimiento agente y del entendimiento posible (cc. 73 78).

De la inmortalidad del alma (cc. 79 82).

Que el alma humana es creada por Dios directamente (cc. 83 89).

Y termina con diversas cuestiones complementarias acerca de las criaturas más perfectas, o los ángeles.

Dado el carácter apologético de la –Summa contra Gentes y teniendo en cuenta la clase de personas a quienes la traducción va principalmente destinada, haremos unas breves reflexiones sobre los asuntos que creemos más interesantes y acerca de los cual conviene que el lector tenga algún concepto previo. No conviene perder de vista la distancia de siete siglos que nos separa desde que el Angélico escribió la segunda gran –Summa.

C) NECESIDAD DE UNA METAFÍSICA PARA CONOCER RECTAMENTE LAS CRIATURAS

Hemos dicho antes que, para que el conocimiento de Dios por las criaturas sea verdadero, es necesario conocer la verdad de éstas. Para ello nada mejor que conocer su metafísica. Porque si metafísica es el conocimiento de las cosas por sus causas altísimas, necesariamente habremos de desembocar en Dios ya que El habrá de ser la causa altísima de todo lo que puede tener existencia.

Y es evidente que no puede haber una filosofía que no tenga su metafísica, o mejor aún, su ontología, de tal suerte que, si no la tiene, habrá de construirla o al menos presuponerla.

Efectivamente, para que todo conocimiento sea perfecto ha de ser reducido a la última razón, al último concepto en que pueden descomponerse todos los conceptos, por universales que sean. Por lo tanto, toda filosofía que presuma de serlo y deje abierto un punto de ascenso por donde ella no quiera o no se atreva a subir, pero en realidad abierto a conceptos superiores, no es verdadera filosofía. La filosofía ha de estar entroncada directa o indirectamente con el último reducto de la razón, desde el cual pueda decir que más arriba no queda nada.

Y tal es el punto flaco de todas aquellas filosofías que, rehusando la legítima metafísica u ontología, se empeñan en fijar un punto de partida más o menos original, y quedan por ello sin base firme para sustentarse cómodamente en unos primeros conceptos y en unos primeros principios. Pretenderán justificarse negando la metafísica; pero al negarla, o despreciarla, o al prescindir de ella, caen en manifiesta inconsecuencia.

La palabra –metafísica puede tener dos principales acepciones o significados: uno en sentido de –metafísica pura o –simpliciter, u –ontología, o filosofía del ser –en cuanto ser; otro en sentido de –metafísica aplicada, o filosofía del –ser real, que abarca las principales jerarquías de las cosas existentes o posibles que pueden ser objeto de humano conocimiento. A la primera se la ha llamado también metafísica general, y a la segunda, metafísica especial.

La primera (metafísica pura u ontología) es ciencia de conceptos universalísimos, que, aunque no tengan realidad, significan, sin embargo, todos los atributos reales que han de convenir necesariamente a todo ser que existe o pueda existir realmente. La filosofía tradicional no da otro realismo a su egregia –philosophia prima.

Y la segunda (o metafísica aplicada) es el estudio de esos atributos universalísimos de la metafísica pura aplicados a los seres de la realidad. La segunda, pues, depende totalmente de la primera, y ésta viene a ser la metafísica propiamente dicha en los medios aristotélicos tomistas.

Ahora bien, casi todas las filosofías que andan errantes por esos mundos intelectuales confunden ambos conceptos o sentidos de la palabra –metafísica o, si se quiere, confunden –ambas metafísicas. Y al confundirlas, se toma, claro está, la una por la otra indistintamente. Y al tomarlas indistintamente, se atribuyen por igual a cada una las propiedades y características que en cada una son esencialmente distintas.

De esta manera, tanto se yerra diciendo que la filosofía tradicional da realidad física y concreta a la metafísica pura u ontología como diciendo que la metafísica, por ser metafísica, no tiene ninguna realidad. Con ello se hace la doble confusión siguiente: decir que la filosofía tradicional concede a la metafísica pura u ontología la realidad de la metafísica aplicada, y decir que la metafísica aplicada no tiene realidad, porque se la ha confundido o identificado con la ontología o metafísica pura, a la cual la filosofía clásica nunca ha dado realidad concreta.

‒Las concepciones que acaban de ser brevemente resumidas—dice, por ejemplo, Gustavo le Bon—no conducen de ningún modo a negar la existencia de la materia, ‒como ha pretendido hacer la metafísica. ¿De qué metafísica se trata?, preguntamos nosotros. Al parecer, se trata de la filosofía en general.

‒La metafísica—dice Augusto Comte—intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; pero, en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas ‒entidades o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarlas con el nombre de ‒ontología. ‒La eficacia histórica de estas entidades—dice línea más abajo—resulta directamente de su carácter equivoco, pues en cada uno de estos entes metafísicos, inherente al cuerpo correspondiente sin confundirse con él, el espíritu puede, a voluntad, según que esté más cerca del estado teológico o del estado positivo, ver, o una verdadera emanación del poder sobrenatural, o una simple denominación abstracta del fenómeno considerado.

‒Esas entidades pegadizas de que habla Augusto Comte dan a entender con claridad el concepto que tenía de la metafísica tradicional. Sus mismas palabras demuestran que nunca se tomó la molestia de ver de cerca lo que era la ontología aristotélico tomista y el grado de relativa realidad que siempre se ha dado a las especulaciones universalísimas sobre el ser en general.

‒Se exige (a la teoría del conocimiento)‒dice Messer hablando de la filosofía eclesiástica‒que reconozca la posibilidad de una metafísica que declare ser posible el conocimiento de un Dios personal y, asimismo, de los milagros y su fuerza demostrativa. La metafísica, desde luego, debe proporcionar las pruebas de la existencia de Dios, así como las de la inmortalidad y libertad del alma humana.

Así se habla sin enterarse siquiera de lo que hay en aquello que se pretende combatir.

Y así les es cómodo despacharse con un desprecio formal de la que es precisamente la moderadora suprema de todas las ciencias.

Pero la metafísica no puede negarse o despreciarse si no es en virtud de la propia metafísica. Se entiende la metafísica pura o ‒simpliciter, u ontología.

Esta consiste en la máxima abstracción; es decir, es una ciencia que denomina las cosas en la máxima pluralidad o universalidad, tomando de ellas las notas más comunes en que muchas (metafísica aplicada) o todas (metafísica pura u ontología) convienen, y así poderlas declarar en una sola expresión o concepto. Todo aquel que niega, pues, la metafísica propiamente dicha, cae en manifiesta contradicción, puesto que nadie puede negar una cosa, cualquiera que sea, para expresar una verdad o un juicio de materia universal si no es haciendo múltiples abstracciones.

En realidad, toda filosofía ha de presuponer un concepto supremo, que es el concepto de entidad o ser universalísimo. No se trata de que ese universalísimo concepto o idea exista o no exista, sino de que todo concepto científico, del orden que quiera suponerse, ha de estar realmente comprendido en él. Y viceversa, lo que se diga del ente común o Sumamente abstraído ha de convenir realmente a todo ser real.

Puede ser la ‒Cosa en sí de Kant, o el ‒Yo puro de Fichte, o el ‒Absoluto de Schelling, o la ‒Idea de Hegel, o la ‒Utilidad de Sanders James, o el ‒Inconsciente de Hartmann, o los ‒Valores de Rickert, o la ‒Vida de Simmel, o la ‒Vida Historia de Dilthey, o la ‒Intuición de

Hussenl, o la –Existencia de Heidegger, etc., etc.

Más arriba de estos conceptos queda el Ser, y más arriba del Ser no hay concepto alguno al que el Ser sea reductible, porque el Ser lo encierra todo en una comprensión universal –Así como en las verdades o proposiciones demostrables— Santo Tomás debe ascenderse a algunos principios por sí conocidos, así también debe procederse cuando queremos averiguar qué es cada cosa en particular. De lo contrario habría un proceso al infinito, pereciendo toda posibilidad de conocimiento científico. Ahora bien, aquello que primero concibe el entendimiento como la cosa más conocida, y a lo cual pueden reducirse sin excepción todos los demás conceptos, es el –Ente, como dice Avicena. Por lo tanto, todos los conceptos posibles del entendimiento quedan comprendidos dentro de él

D) POR LA METAFÍSICA DE LAS CRIATURAS A LA METAFÍSICA DE DIOS

De esta manera, encuadradas bien las criaturas dentro de un marco de auténtica metafísica, podrán convertirse en cómodos vehículos para llevarnos a Dios. Sabiendo que a toda criatura le pertenece necesariamente el denominador común de ser, ha de convenirle todo lo que de éste se diga. Y como el ser finito, participado, contingente, entrañará una relación necesaria al ser infinito, perfectísimo y necesario, aparte de señalarnos el camino de la existencia de Dios, nos ofrecerá apropiadas analogías para conocer en algún grado la misma naturaleza divina.

II. La creación

A) IMPORTANCIA DE LA CUESTIÓN

En tan importante la doctrina filosófica de la creación, que viene a ser la base fundamental o punto de apoyo de toda la filosofía cristiana. Casi afirmaríamos que, desde este punto de vista, pueden dividirse en dos todas las filosofías; o mejor aún, que no hay más que dos filosofías: una razonable y verdadera, que admite y profesa la verdad de la creación, y otra racionalista y falsa, que la niega o menosprecia.

Efectivamente, por la creación es Dios el dueño y soberano de todo el universo y, por lo tanto, de nosotros mismos, pudiendo por este titulo reclamar todos los derechos de sumisión y vasallaje. Ninguna criatura puede escapar a la acción y autoridad suprema de Dios. Es el Gran Señor y verdadero propietario de todo el mundo corpóreo y es el que rige y gobierna en todas las esferas y jerarquía de los seres. Negada, en cambio, la creación, aun no teniendo en cuenta el cúmulo de contradicciones ontológicas consiguientes, Dios perdería los títulos de soberanía sobre todas las cosas.

Y, a propósito de lo dicho en páginas precedentes, el concepto de creación cristiano tomista no es más que la consecuencia de una ontología o metafísica del ser. La ontología es una ciencia que, al aplicar sobre la realidad del mundo sus concepciones universales y abstractas, coloca todo el universo en el plano de entidad finita y contingente, totalmente distinta de aquel ser que ha de condensar en su esencia toda la infinitud y perfección y necesidad que exigirá el hecho de la existencia de las cosas mudables. Y, con este paso, la ontología se ha convertido en cosmología, que es la metafísica del ser material.

B) LAS POSTURAS CONTRARIAS

Pero, claro está, el Espíritu del error nos sale al paso con toda la floración de su ambigua dialéctica para declararse incompatible con el concepto genuino de creación y echarnos en cara nuestra comodidad al compartirla como solución a los enigmas del universo. Ellos, en cambio, nos ofrecen sus ensayos, que, vistos un poco de cerca, en nada difieren de los errores de la antigüedad, de los cuales no son más que un a repetición vistosa y disimulada. Teniendo en cuenta, por otra parte, que están completamente previstos en nuestra filosofía.

La creación les parece un recurso demasiado fácil y simplista para dar solución al problema

ontológico del ser, es decir, para explicar el enigma de la existencia. Es demasiado fácil y también demasiado difícil: fácil, porque se tajan con una solución gratuita las dificultades que ofrece la realidad del mundo; y difícil, porque de suyo la creación es un concepto ininteligible.

Es decir, que en nuestro caso será mucho más científico el complicarnos los problemas y las soluciones, aun disponiendo de evidente explicación. Sin ello se perderían los encantos de la sutileza y tortuosidad científicas; y es lástima que cosas tan trascendentales y profundas estén al alcance de cualquier peatón. Viste más y es mucho más culto poner en cuarentena lo evidente y obscurecer con hojarasca dialéctica las cuestiones que de puro fáciles perderían todo su interés. Es como si al que pretendiera demostrar al mediodía la luz del sol señalando su presencia, se le dijera que esto es demasiado fácil; que el camino científico, único verdadero y que podría dar fuerza o evidencia a la demostración, sería cerrar los ojos, y por un cálculo astronómico matemático lleno de recovecos y laboriosidades llegar a descubrir que, por ser en aquel momento mediodía, el sol resplandece. Bien vendrían aquí las palabras del Apóstol: –Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? Es necio buscar otras demostraciones de la luz meridiana sólo porque se supongan tontamente de mayor mérito y presentación. –Como hacen muchos—dice Descartes—, que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino de las cosas difíciles, acerca de las cuales amontonan ingeniosamente conjeturas en verdad sutilísimas y razones muy probables, mas después de muchos trabajos advierten tarde, por fin, que han aumentado sólo la muchedumbre de las dudas, pero que ninguna ciencia han adquirido. –Y habiendo creído—dice en otra parte—que era indigno de un hombre de letras confesar que ignoraba alguna cosa, acostumbraron de tal modo a adornar sus falsas razones, que acabaron después por convencerse a sí mismos y luego ya por hacerlas pasar por verdaderas.

C) LA POSTURA TRADICIDNAL

No queremos decir, ni mucho menos, que el concepto de creación sea una cosa fácil de averiguar y demostrar, en el sentido de entender lo que es la creación en sí misma. La creación en si misma es un misterio, y un misterio incomprensible y trascendente, que nunca podremos ver en esta vida. –Para entender la creación, punto de enlace entre Dios y el mundo –dice Sertillanges– sería necesario poder entender bien lo que es Dios y lo que es el mundo. Ahora bien, cuando nosotros hablamos, o nuestra filosofía habla, de la –evidencia de la creación, significa la –evidente necesidad de recurrir a este misterio para explicar la existencia del mundo y de nosotros mismos. De otro modo no eludiríamos el absurdo lamentable de un –universo increado.

Es decir, que, por muy ininteligible que parezca la creación, mucho más ininteligible y contradictorio es el panteísmo o el materialismo.

La huida de la creación complica en las mayores contradicciones a todas las filosofías. Por eso se inventan los devenires y las evoluciones.

Suele negarse la creación en virtud del principio de que –de la nada, nada se hace. Y este principio, que nuestra filosofía mantiene en su estricto rigor, pero entendido en su legitimo significado, es precisamente el primer principio que se atropella en esos otros sistemas, porque han de verse inexorablemente ante el dilema de reconocer que, si el mundo no ha venido de Dios, ha venido de la nada.

Podrá ser el panteísmo, en sus diferentes formas, el que habla de que los seres del mundo son diversas determinaciones de la substancia primera o del ser que es la realidad de fondo de todas las cosas; pero el Dios que cometiera la gran contradicción de hacerse mudable, finito y contingente, bien podría cometer la menor y (sólo aparente) paradoja de crear de la nada.

O tal vez sea la sombra negativa del materialismo, que se niega a reconocer ningún valor trascendente. Pero –el materialismo—dice Sertillanges—es una doctrina que da a las maravillas visibles de la naturaleza explicaciones tontas, y a las invisibles del alma, explicaciones vanas, sin tener en cuenta nunca el orden de los hechos que quiere explicar.

Si fuera la ciencia que modernamente va desbocada y que no se atreve a dar el salto decisivo para hallar un punto de partida eficaz y ver el principio originario de las cosas en el creador del universo, vaga igualmente por el absurdo de ver salir las cosas de la mismísima nada. Un fondo sin fondo es lo que hoy se ha encontrado la metafísica de la física moderna. Hay una petición de principio siempre que la ciencia habla de origen energético de la materia, que, por otra parte, desde el punto de vista físico, es incuestionable verdad, mas no como último reducto explicativo de su existencia. –Nosotros creemos—dice San Agustín—que Dios ha creado todas las cosas de la nada, porque; aunque de alguna materia (o energía) se ha formado el mundo, la materia misma (o energía) ha sido extraída de la nada.

Y esto tanto por lo que se refiere al universo material como a la manifestación del espíritu y de la vida. –Indudablemente—dice Spencer—, si una célula aislada puede, bajo ciertas influencias, llegar a ser en el espacio de veinte años un hombre completo, no resulta absurdo suponer que, bajo ciertas otras influencias, una célula ha podido, en la sucesión de miríadas de siglos, dar nacimiento a la raza humana. Los dos procedimientos son idénticos en género; no difieren más que por la duración y la complejidad.

Pero ni aun así se salvaría el escollo. Aun suponiendo que la vida y el espíritu pudieran tener su origen en el desarrollo evolutivo de la célula, siempre sería legitimo el nacimiento automático de esa célula fundamental, y quedaría inexplicada la preexistencia y causalidad de esas –otras influencias bajo las cuales ha podido dar nacimiento a la raza humana. El mismo principio se requiere en ambos órdenes, tanto en el de la materia como en el de la vida (y el espíritu). –Se mostraría poco celoso del honor de la Divinidad –dice muy bien Thomson haciendo suyas las palabras de Lloyd Morgan– quien reservara sólo para ella una intervención especial en las múltiples diferenciaciones del universo, que evoluciona. Teodoro Parker, inspirado en una teología más profunda y reverente, dijo: El universo, amplio, profundo y elevado, es un puñado de polvo que Dios encantó. El es el mago misterioso, no sólo dueño del protoplasma, sino del mundo.

D) ADVERSARIOS DE LA CREACIÓN

Las ineludibles dificultades que entraña el concepto de creación en sí han provocado en la historia de la cultura un fluir permanente de filósofos y filosofías que se han opuesto tenazmente a ella por creerla imposible. No hablemos ya de los primitivos, de quienes dice Santo Tomás que nunca tuvieron la más remota noción de causalidades trascendentes. Desde Tales y Anaximandro, pasando por Heráclito y posteriormente Pitágoras, y más tarde Jenófanes y Parménides, etc., vienen dando vueltas las diversas enseñanzas anticreacionistas que posteriormente habrían de renovarse y difundirse en avalancha incontenible.

Ya más cerca de nosotros, será Jordano Bruno el gran suscitador de aquellos errores en sentido un tanto pitagórico, pero al mismo tiempo precursor de los grandes panteísmos modernos.

El gran patriarca de todos los panteísmos, Benito Spinoza, vendrá a suscitar las originalidades de Parménides, declarará de una vez la identidad de Dios y de todas las cosas finitas, y éstas vendrán a ser nada más que diversas manifestaciones de la primitiva, única e infinita substancia divina. Por lo tanto, queda definida una vez más la imposibilidad metafísica de la creación de la nada.

De ahí procederán ya, como de perfilados antecedentes, las infinitas determinaciones del –Infinito de Krause, la –Voluntad unipersonal de Schopenhauer, el –Inconsciente de Hartmann, el –Yo puro de Fichte, la –Idea de Hegel, la –Angustia individual de Kierkegaard, el –Ser arrojado para la muerte de Heidegger, etc.

De todos estos inventos sistemáticos, el que hoy predomina y que los abarca y contiene a todos es la llamada –evolución. El antiguo hilozoísmo de los panteísmos primitivos se ha trocado en las dos grandes corrientes de evolucionismo espiritualista o evolucionismo materialista, que por distintos caminos van a parar a un mismo lugar.

Y seguramente que no hemos terminado. Los errores pueden ser infinitos, por decirlo así, alrededor

de una verdad. Así como ésta es objetivamente idéntica e inmutable, las falsas deliberaciones contra ella pueden variar hasta tal punto, que constituyen un blanco, vulnerable, al parecer, desde todas direcciones. Y cuanto más alta sea la verdad, desde más lejos puede recibir los ataques. Será a la larga dar golpes en el vacío, pero de algún modo han de aprovechar esas filosofías la facultad que el hombre tiene de divagar. –Entre los motivos que alimentan siempre de nuevo el escepticismo—dice Dilthey—, uno de los más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos... Ilimitada, caótica es la multitud de sistemas filosóficos que quedan detrás de nosotros y se extienden a nuestro alrededor. En todos los tiempos, –desde que existen, se han excluido y combatido recíprocamente. Y no se vislumbra ninguna esperanza de que pudiera lograrse entre ellos una decisión.

La creación es una de esas grandes verdades de la filosofía que los espíritus pertinaces se empeñarán en derribar o combatir siempre. Y creemos que con muy poca originalidad. Porque, efectivamente, es tan antigua la resistencia del sentido humano a comprender la profundidad de la creación, y es, por otra parte, tan reconocida por todos la enorme dificultad que entraña este concepto, que ya no puede hacerse otra cosa que repetir o representar bajo ideas o nomenclaturas más o menos al día lo que la humanidad está ya harta de leer o de oír. Y al mismo tiempo se hace tan evidente a la inteligencia la necesidad de confesar el hecho de la creación del mundo, que toda la argumentación anticreacionista resulta absurda, contradictoria, arbitraria, por no decir torpe, delirante, ingenua.

Baste ver que la mayor, parte de los principios en virtud de los cuales creen acabar con la creación en su sentido tradicional, quedan automáticamente desmentidos si se admite la realidad del mundo y no se acepta la creación. Precisamente la filosofía cristiano-tomista, lejos de negarlos, se atiene a ellos como su baluarte o fortaleza en donde se hace firme para defenderla. Aquello de que –de la nada no se hace nada, debidamente interpretado, es lo que les desmiente al primer paso y es precisamente el primer eslabón de nuestra defensa creacionista. Si el mundo material o visible existe, siendo finito, mudable, imperfecto, y de nada no se hace nada, es contradictorio que el mundo exista si no ha venido por creación. De nada no se hace nada si no existe nada. Pero de la nada puede Dios hacer algo con su omnipotencia, como más adelante veremos.

Este es el fallo mortal de los sistemas evolucionistas. Diríase que esos sistemas tienen miedo a perder la estimación de su originalidad. Y hasta podríamos afirmar que si a todo el racionalismo moderno se le cambiara una sola pieza en la primera de sus páginas o una sola afirmación desde el punto de partida, es decir, si a todos los sistemas filosóficos racionalistas se les cambiase la negación por el reconocimiento de la creación del mundo, perderían su razón de ser, y podríamos decir que ya no hay más que una sola filosofía. Porque el principal fundamento de esos sistemas consiste en negar la creación por una pirueta deslumbrante al comienzo de sus discursos, pirueta por la cual quieren demostrar que –de nada se hace algo, que el más sale del menos, que el movimiento saje de la inmovilidad material (o, si se quiere, –que la substancia inmutable e infinita se hace mudable y finita).

Pero lo más admirable es que el lector quede alucinado por el malabarismo de unos principios y que luego se trague todo el brebaje de devaneos, más o menos brillante, más o menos coherentes, más o menos armonioso, que se le van dando en páginas sucesivas.

Es verdad que Dios dejó el mundo a las disputas de los hombres. Pero no para que le negasen los derechos que tiene sobre él. Aun confesando la creación de la nada, como impone el sentido de la humana cordura, queda amplio margen, infinito margen y horizontes para filosofar o discutir sobre Dios, sobre el hombre y sobre todas las cosas. Pero de esto a negar la existencia del mismo Dios o a decir que no hay más Dios que la materia mundana… –Dios —dice Hegel—es el ser en donde se realiza la razón divina, –Dios es la esencia de toda realidad, Así, pues, debe abstraerse de la limitación que hay en toda realidad, de modo que Dios sea lo único real de toda realidad, el elemento realísimo por excelencia.

No hay para qué ponderar que –Sapientia huius mundi, stultitia est...

E) EL EVOLUCIONISMO

La evolución, como antes decíamos, se encara con todos los principios, tanto los primeros de la razón como los que próximamente sirven para demostrar la evidencia de que el mundo ha sido creado. Con lo cual se substituye una dificultad por otra mucho más invencible; por evitar la creación, se resbala en la negación de toda lógica o dialéctica razonable.

Pueden incluso empeñarse en negar obstinada y descaradamente la fuerza del principio de contradicción; pero ello no hará, más que ponerles en evidencia, aunque sea el maestro Hegel, que viene a ser el supremo jerarca de todos los evolucionistas contemporáneos

Hegel es el que ha cometido la original extravagancia de suscitar a Heráclito entre nosotros. Total, para venir a demostrar o repetir que el ser indeterminado es simultáneamente la nada.

Hegel impone la necesidad de que de nada saiga algo; y no sólo algo, sino todo, hasta el infinito, hasta –aquella única realidad que es lo real de toda realidad, a que nos referíamos hace poco. Para ello dispone de la gran ley de la contradicción –La naturaleza dice considerada con respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente naturaleza, no debe ser divinizada... La naturaleza, considerada en sí, en la idea es divina; pero en el modo en que es (no en idea, sino en sí), su ser no responde a su concepto (es decir, no es divina); es, por el contrario, la contradicción no resuelta. –La totalidad real del cuerpo, en cuanto es el proceso infinito —dice más adelante—, esto es, el determinarse de la individualidad como particularidad o finita, es a la vez el negarse ésta y el volver en si y restaurarse al fin del proceso conforme era al principio; es, por esto, una elevación a la primera idealidad de la naturaleza, pero de modo que ésta ha llegado a ser unidad plena, la cual, refiriéndose a sí misma, es esencialmente negativa, alimentada de si y subjetiva. La idea, de este modo, –llega a la existencia. Partiendo, pues, de la idea divina de la naturaleza, que es absolutamente idéntica a la nada, hemos llegado a la naturaleza como unidad plena con capacidad para existir autárquicamente.

¿Puede alguien hacer caso de esos delirios? De la idea divina de la naturaleza, que es la misma nada, procede toda la realidad del mundo corpóreo. ¿Qué es más razonable, esto o la creación a base del poder infinito de Dios?

Para darle un poco de verosimilitud científica, que vulgarmente diríamos para curarse en salud, ha apelado a la identidad del ser y la nada, descubriendo el gran mundo de la fecundidad infinita de la contradicción. ¡Y pensar que todo el sistema hegeliano, del cual están saturados todos los fenomenismos y existencialismos actuales, tiene por fundamento el absurdo, y la realidad del absurdo, y la verificación de lo contradictorio, como el gran milagro de la inventiva de su autor!

Pero, visto un poco de cerca, es infantil ese alarde dialéctico. Hegel niega la verdad del principio de contradicción en virtud del mismísimo principio de contradicción. Es decir, –niega la verdad del principio de contradicción precisamente para no contradecirse.

Esta postura hegeliana con respecto a la naturaleza viene ya como consecuencia o aplicación lógica de los principios asentados en los orígenes de la idea pura. –Si el ser—dice en la –Lógica—es enunciado como predicado de lo absoluto, se obtiene la primera definición de éste: lo absoluto es el ser. Esta es (en el pensamiento) la definición primordial, la más abstracta y la más pobre.

–Este puro ser es la pura abstracción, y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual tomado también inmediatamente, es la nada.

El evolucionismo, pues, ha encontrado la magnífica solución para explicar sin creación el origen del mundo. Y esta solución es la identificación del ser y de la nada. En un principio es el –ser en abstracto; pero, como es abstracto e indeterminado, y lo indeterminado es la nada, el ser es simultáneamente no ser o la nada. Para, que venga la distinción real de los dos, esto es, para que pueda encontrarse una diferencia objetiva que discrimine con perfectos contornos el ser de la nada, sólo hace falta el pensamiento, la reflexión, que convierta lo indeterminado en determinado, lo abstracto en concreto; que señale una diferencia al ente común para que quede particularizado. –La

reflexión –dice– se pone en marcha en busca de una determinación precisa, por medio de la cual el ser pueda ser distinto de la nada. Y el ser es considerado entonces, por ejemplo, como lo que permanece en todos los cambios, la materia infinitamente determinable.

–La reflexión –sigue diciendo más adelante– que encuentra para el ser y para la nada determinaciones más profundas, es el pensamiento lógico, por medio del cual estas determinaciones se producen de un modo, no ya accidental, sino necesario. Todo significado que reciben ulteriormente ha de considerarse, por lo mismo, solamente como una determinación más precisa y una definición más verdadera de lo absoluto; y tal cosa no será ya una vacía abstracción como el ser y la nada, sino más bien algo concreto, de que ambos, el ser y la nada, son momento.

De modo que la reflexión y el pensamiento lógico son lo que dan la determinación. Ahora bien, preguntamos el pensamiento lógico, ¿es ser o no ser? ¿Es a su vez determinado o indeterminado? Aparte de que podría inquirirse: ¿es un pensamiento con inteligencia o sin inteligencia? Si es sin inteligencia, ¿quién lo causa o sujeta? Y si es con inteligencia, ésta a la vez, ¿es ser o no ser?

Pero ya sabemos que todo el secreto de la síntesis hegeliana está en el –devenir, la palabra mágica de los últimos tiempos. El –devenir hegeliano viene a ser esa unidad o identidad del ser y de la nada que provoca, todas las determinaciones o particularidades concretas. –La nada—dice es, considerada como ente inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser como de la nada es, pues, la unidad de entrambos. Esta unidad es el devenir. –El de venir –sigue diciendo– es la verdadera expresión del resultado del ser y de la nada, como la unidad de éstos, no es sólo la unidad del ser y de la nada, sino la inquietud en sí –la unidad que no es sólo, como relación consigo misma, sin movimiento, sino que mediante la diversidad del ser y de la nada, que está en aquél, es en si contra sí misma–. El ser determinado, por el contrario, es esta unidad o el devenir en esta forma de la unidad.

Luego concreta más la función del devenir, que vendrá a ser como la mecánica o la materialización del pensamiento lógico: –En el devenir, el ser, como uno con la nada, y la nada, como uno con el ser, se desvanecen; el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad, en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado.

Pero ahora podemos preguntar, como hacíamos antes, del pensamiento lógico: el devenir, ¿es ser o es nada? (Y siendo ser o siendo nada, ¿es determinado o indeterminado.) Ahora bien, si es ser, necesita eficiencia, y hay que remontarse de nuevo al concepto de ser y nada. Si es nada, ha de permanecer en la indeterminación, y, por lo tanto, sigue siendo nada. Ahora bien, siendo absolutamente nada, he aquí a la Nada calificando a la Nada anterior, a la cual causa con su acción vivificadora.

No son posibles más vanos sudores para construir una tan grande y arbitraría fantasía. ¡Tan sencillo y tan científico como seria recurrir a la omnipotencia divina, en donde sabemos que se solucionan razonablemente todos los misterios sin contradicciones! Que si misterio (y reconocemos que lo es en sí grande) es la creación desde la nada, creo, amigo lector, que no es menor misterio ni más luminosa explicación la del devenir evolucionista, que mecánica y ciegamente, no ya sólo sin omnipotencia, nos identifica el ser con la nada para sacarnos de la nada el ser.

Podrá ser dificilísima e inaprehensible para nosotros la creación en sí misma o como acción divina, mas es evidentísima a la inteligencia por las voces sonoras y contundentes de todas las criaturas, que con su contingencia cantan la gloria de su Creador y se rinden a su soberano gobierno.

Pero es mucho más difícil aún e inaprehensible la existencia del mundo vista al través de la negación de los principios que precisamente se quiere salvar: el éxodo de las cosas desde la nada sin causa eficiente proporcionada el más; saliendo del menos; el movimiento de la inmovilidad material; una indeterminación haciendo determinaciones; una creación, en fin, mucho más misteriosa que la creación razonable de la filosofía cristiana.

Y son curiosísimas las frases lapidarias de esos ingenios, que vienen a ser disparadas como

sentencias axiomáticas y desautorizadoras de todos los que no confiesan su mismo parecer; algo así como quien dando primero da dos veces: –Pero debe parecer cosa de maravilla—dice el mismo Hegel—oír repetir también en nuestros días –con ingenuidad: de nada, no nace nada o de algo solamente nace algo, sin tener conciencia de que constituyen el fundamento del panteísmo y demostrando no saber que los antiguos agotaron ya todas las consideraciones que en torno a estos dos juicios pueden hacerse. ¡Ahora va a resultar que los que defendemos el principio de que –de nada no nace nada vamos a ser panteístas !... Y como, por otra parte, los antiguos ya se hartaron de dar razones para defenderlos, es mejor cambiar de principios, como quien cambia de vestido con la moda. ¡Como los antiguos también agotaron todas las consideraciones en torno a que, v. gr., los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos o que el hombre es animal racional, será conveniente buscar nuevas fórmulas y costumbres de razonar sobre las verdades más universales, cambiando las leyes del pensamiento!

Y total, para venir a justificarse con la negación del valor ontológico del principio de contradicción.

Pero sobre esto hay que decir unas palabras.

Eso de que la contradicción de por sí sea fecunda, de que el ser y no ser sean la misma cosa; eso de que el principio de contradicción ha perdido su validez ontológica para dar paso a la nueva ley del beso de contradicciones, ¿no será una humorada? O ¿no está dicho por Hegel con absoluta insinceridad y falta de honradez científica? ¿No tiene tal vez seguras sospechas de que la cultura humana no va a comulgar con tamaña rueda de molino?

Desde luego que sí. Y vamos a demostrarlo.

En primer lugar, no las tiene todas consigo, cuando él mismo viene de nuevo a curarse en salud diciendo: –La proposición –el ser y la nada son lo mismo parécele a la conciencia representativa o al intelecto tan paradójica, –que acaso no la considera como dicha en serio. Y más abajo exige gran derroche de ingenio el ridiculizar la proposición de que el ser y la nada son lo mismo, o mejor, acumular absurdos afirmando falsamente que son consecuencias y aplicaciones de aquella afirmación; por ejemplo, que, según eso, es lo mismo mi casa, mi fortuna, el aire que respiro, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, sean o no sean. –Fácil es decir que no se llega a comprender la unidad del ser y de la nada –, etc. Con lo cual da a entender claramente una cierta timidez de que la falsa moneda no sea fácilmente admitida.

Podrá Hegel echar la culpa a la rutina del vulgo, que en nombre del sentido común pretende desmentir fácilmente la identidad del ser y de la nada, como cuando dice: –Por ejemplo, que, según eso, es lo mismo que mi casa, mi fortuna, el aire que respiro, esta ciudad, el sol, etc., etc., sean o no sean. Y lo prevendrá diciendo: –En cuanto el no poder comprender expresa solamente la falta de hábito de fijar conceptos abstractos, sin mezcla alguna sensible, y de recoger proposiciones especulativas, no hay más que decir sino que el modo del saber filosófico es, ciertamente, distinto del modo de saber al cual estamos acostumbrados en la vida ordinaria.

Pero no vale echar las culpas de la incomprensión al sentido común del vulgo, porque no sólo Hegel y el panteísmo son enemigos del sentido común vulgar introducido en las ciencias, sino que toda recta filosofía conoce perfectamente el deplorable papel que juega en sus lucubraciones. No es el sentido común vulgar el que se opone y rechaza las sofisterías y paralogismos hegelianos, sino el sentido común científico, o el –assensus communis de los clásicos, que significa la inteligencia intuyendo inmediatamente los primeros conceptos y los primeros principios de todo filosofar. Ese, pues, no se traga la rueda hegeliana.

Pero ¿es que en realidad ha afirmado Hegel la identidad del ser y de la nada o ha negado de hecho (no ya de intención) la validez del principio de contradicción? Sea en primer lugar la sugerencia ya antes apuntada de que todo el sistema hegeliano –se basa en la negación del principio de contradicción precisamente para no contradecirse. Es decir, que para evitar la contradicción de que el ser salga tontamente de la nada, por no admitir la creación divina, dice que hay fecundidad precisamente si hay contradicción. –Sin esta contradicción SERÍA IMPOSIBLE la existencia de

algo. Para borrar la primera de las contradicciones, inventa una nueva y tal contradicción, ¡que es la fecundidad misma!

Si la contradicción hegeliana fuera fecunda, lo más lógico seria la contradicción permanente, de tal suerte que lo más evidente, lo más claro, lo más verdadero de la filosofía seria lo más misterioso, lo más paradójico, lo más ininteligible, lo anda absurdo, lo más inadmisible, afirmándolo y negándolo a la vez o afirmando simplemente lo que pareciere más contrario al sentido común o a la inteligencia.

Y, por lo tanto, tenemos la primera consecuencia: si la creación filosófico-cristiana es tan ininteligible, tan contradictoria, tan absurda como dice el panteísmo hilozoista, lo más lógico, lo más científico, –lo más hegeliano habría de ser afirmar la creación.

Pero para Hegel es más científico lo otro. Es más culto y viste anda en filosofía el malabarismo alucinador de querer presentar la identidad del ser y de la nada que admitir la idea saneada de la creación del universo por la omnipotencia divina.

Digamos en segundo y principal lugar que Hegel no afirma, ni mucho menos, la identidad del ser y de la nada ni la verificación lógico cosmológica de la contradicción. El mismo, sin querer, nos lo demuestra con sus palabras. Lo que hace Hegel es identificar el ser indeterminado con la nada, que también es indeterminada; y desde luego, no hace falta ningún esfuerzo de dialéctica para comprender y convencerse de esta identidad. Hegel no hace más que confundir el concepto lógico con el concepto ontológico del ser, y poniendo un sentido por otro es como, –al parecer, ha identificado el ser con la nada. La entidad lógica es una pura abstracción; la metafísica u ontológica es abstracción con alguna referencia a un ser real o posible. Las afirmaciones lógicas nunca tienen realidad objetiva; las afirmaciones ontológicas o metafísicas se dicen, al menos, por orden a los seres reales o posibles determinados. Aunque, cuando en metafísica expresamos alguna propiedad o cualidad de un ser, no nos refiramos en concreto a ninguno, es siempre en orden a un ser que tiene o puede tener realidad; se habla de seres o atributos reales. Pero los seres puramente lógicos son puros conceptos, que es imposible puedan tener realidad. He aquí el misterioso secreto de los fundamentos de todos los panteísmos evolucionistas.

La noción del ser como indeterminado es una idea puramente lógica; es la pura nada (si no nos referimos a la entidad subjetiva del propio concepto). Si la noción del ser es referida a algo real o determinadamente posible, ya es noción ontológica o metafísica.

Esta confusión entre lo lógico y lo metafísico es bien general entre los filósofos modernistas. Y son desastrosas las consecuencias que se siguen, pues de ella se derivan todas las desavenencias antiescolásticas contra la metafísica, a la cual desprecian como conjunto de abstractas vaguedades, desprovistas de realidad, sin aplicaciones ni determinaciones concretas. Y todo ello porque toman el concepto lógico por el metafísico.

Pues bien, nuestra filosofía reconoce que el puro ser indeterminado es la pura nada, o sea, que es una idea lógica desprovista necesariamente de toda realidad. He aquí cómo todos los esfuerzos dialécticos de Hegel para demostrar la identidad del ser y la nada se reducen a afirmar en definitiva lo que de buen grado puede afirmar Santo Tomás y el sentido común (científico) de todos los filósofos. Esto no es una contradicción. Y si lo llama así es igual; nosotros en este sentido también la admitimos. Es cuestión de nombres.

Ahora bien, ¿cómo saca Hegel el ser de la nada? Pues así: –procurando huir como puede de la misma contradicción que ha establecido como ley maravillosa de fecundidad hilarante. Hace intervenir subrepticiamente una entidad metafísica que ya es real o posible (pero determinada) en virtud del –devenir. Es decir, habiendo visto que la entidad lógica es igual que la nada, ha sacado de la nada (que es el ser indeterminado) una entidad ontológica o metafísica (que es la determinación del ser); pero no con alguna contradicción fecunda, –sino muy gratuitamente. Mas como esta determinación es entidad metafísica y no lógica, nada tiene que ver ya con el primitivo ser lógico indeterminado, idéntico a la nada.

Lo que ha hecho Hegel no ha sido identificar el ser con la nada –secundum idem o según una misma razón formal, sino que ha confundido el concepto lógico o formal del ente, que es esencial y absolutamente subjetivo, con el concepto ontológico, real, meta que es esencialmente objetivo, puesto que siempre dice referencia a algún ser determinado, posible o real.

Es él mismo quien nos sacará de dudas. El mismo se encargará de decirnos que la contradicción primigenia fecundante entre el ser y la nada –es posible porque no es –secundum idem; cuyo arreglo hace culpando de incomprensión al vulgar sentido común. –Tales objetos concretos—dice refiriéndose a determinaciones aun inexistentes—son algo muy distinto que un simple ser o no ser. Pobres abstracciones, como el ser y la nada (las más pobres que pueden darse jamás, puesto que sólo son determinaciones iniciales), –se muestran del todo inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos; el contenido verdadero está bastante más allá de estas abstracciones y de sus antítesis –Por esto el ser determinado es unilateral y finito. La oposición parece como si se hubiese desvanecido; sólo en si está contenida en la unidad, pero no está puesta en la unidad, etcétera, etc.

Y toda la lógica hegeliana está concebida bajo esta señalada y perfecta diferencia del ser inmediato e inmediatizado con respecto al ser mediato o calificado de alguna finitud o determinación. La contradicción sería formal y verdadera si, en vez de decir que el ser lógico y la nada son lo mismo, dijera que la nada lógica y el ser metafísico u ontológico son lo mismo. –Y esto es precisamente lo que Hegel trata de evitar al través de todo su hyloicismo panteísta.

Más sincero y más honrado hubiera sido aceptar este concepto real de creación que hacer inútiles acrobacias paralogísticas para atravesar el abismo entre la nada y la existencia.

F) TODA LA FILOSOFÍA RACIONALISTA ACTUAL DA POR BUENA LA SDLUCIÓN HEGELIANA AL PROBLEMA DEL ORIGEN PRIMERO DEL UNIVERSO

Si hemos concedido tanta extensión al evolucionismo hegeliano, dada su relativa veteranía en comparación con otros panteísmos y anticreacionismos de más reciente construcción y, al parecer, más inquietantes, es porque en este evolucionismo, cuyo desgaste es sólo aparente, tienen su origen directo los principales sistemas racionalistas de nuestros días. Podrán presentar una forma más o menos espiritualista, idealista o materialista, o ser evolucionismos ascendentes o descendentes; pero todos derivan de él. –El mundo—dice Brentano—se arrodilló implorante ante Hegel y creyó en él cuando anunció que poseía en su filosofía absoluta la definitiva conclusión de todas las investigaciones, y que por medio de su método dialéctico, partiendo de un concepto simplemente vacío, de un pensar sin pensamiento alguno, podía hacer brotar espontáneamente la plétora de la verdad.

Puede el lector hacer un recorrido al través de los sistemas vitalistas, o historicistas, o relativistas, etc., y verá que en el fondo todos son una repetición embozada, una renovación de esas ideas substanciales, presentadas con un ropaje diferencial que es sólo cambio accidental de fisonomía.

–Reconozcamos que en Hegel acabó el último gran sistema de la filosofía, dice muy certeramente Alonso Fueyo. Con él se han terminado por ahora las concepciones gigantescas de pensamiento racionalista, y todos los que vienen detrás no son más que extensiones o derivaciones, o todo lo más nuevas aplicaciones, del evolucionismo hegeliano.

En primer lugar, esas concepciones, tales como las de Kierkegaard, Husserl, Dilthey, Simmel, Scheler, Heidegger, etc., no plantean francamente el problema del origen inicial del mundo o de los seres existentes. O lo aceptan resuelto de Hegel o soslayan la dificultad. Sus principios se establecen con unas nociones que ellos llaman fundamentales, pero que todas necesitan elevarse al concepto superior del –ser metafísico, sin el cual no se sale ni de la primera página de la filosofía. Y se encuentran sin resolver la disyuntiva: o creación hecha por Dios o ser automáticamente salido de la nada. –El escamoteo del tema de Dios—dice González Álvarez—tiene que ser forzado para el existencialismo. Porque, en fin de cuentas, la existencia está pidiendo una fundamentación.

De manera que el problema del origen del mundo está en la filosofía actual en las mismas o peores

condiciones que en la filosofía hegeliana. Siquiera Hegel tuvo la audacia de plantearlo y pretender darle solución. Pero éstos, ni eso.

En todos ellos se ve el mecanismo hegeliano informando y dirigiendo esas nuevas (¡!) concepciones. –El ser ante Dios de Kierkegaard, en lo cual consiste la –existencia kierkegaardiana, no es otra cosa que la autoconciencia del espíritu, que viene a sentir la propia dignidad; en Hegel será optimista, en Kierkegaard (su enemigo) ha de ser derrotista o pesimista; es la angustia del que se siente incapaz de infinitud. En algo han de distinguirse, sino para qué repetir sólo lo que han dicho los otros. Pero, con todo, no pasa de ser un evolucionismo esencialmente hegeliano, con la particularidad negativa de dejar inexplicado el problema del origen del ser.

Lo mismo ocurre con Bergson. Podrá ser el bergsonismo un evolucionismo descendente, al revés del de Hegel; y por cierto que, como una de sus ideas fundamentales, no deja de ser un plagio; una escalera se baja lo mismo que se sube. Y el devenir bergsoniano, el hacerse, el producirse duradero o permanente, es algo que deja sin explicación el problema que nos interesa. –Todo resulta obscuro en la creación, dice en la evolución creatriz; pero sin duda será más clara la explicación bergsoniana de que Dios es como un centro de fuegos artificiales, de donde parten los mundos disparados como cohetes algo así como mi centro de acción sin subsistencia. ¡La cosa es clarísima! Si la creación es de suyo obscura, Bergson la ha iluminado con fuegos artificiales.

Y así, recorriendo la mayoría de estos filósofos, no se encuentran ideas substancialmente fundamentales que no estén contenidas totalmente en el evolucionismo hegeliano. Incluso llegando a Heidegger al través del fenomenismo de Husserl, con precedentes en Mach y Brentano, nada encontramos substancial original, nada que no esté contenido en los grandes sistemas evolucionistas precedentes. Sobre todo por lo que se refiere al contenido de las ideas, aun cuando se vistan con complejas nomenclaturas. El concepto mismo de –ser, al que Heidegger quiere depurar, es un cambio de nombre de la idea, principio y fin de todas la cosas, de Hegel. Podrá, concretar ese concepto y destinarlo sólo al ser que sabe sentir el ser, y decir que sólo él es existente; no otra cosa decía Hegel cuando su Idea creatriz se autoespiritualizaba y se hacía consciente. El ser para la muerte, que es el ser para no ser, el ser para la nada, el ser agobiado por la angustia de su limitación, no es otra cosa que un descenso de la Idea hegeliana. El creador de la evolución señala un camino de desarrollo al espíritu hasta alcanzar la plenitud; es una presentación optimista de la Idea manifestada en el hombre. Heidegger señala un camino al hombre, que, envuelto en la desesperación de no poder abandonar sus límites, de no poder traspasar la propia finitud, se ve –arrojado en el mundo para la nada de la muerte. Hegel deja al espíritu absoluto que absorba en buena y festiva asimilación los limites o finitudes del ser temporal y contingente; Heidegger ha de cambiar la idea mirando el panorama desde la propia dimensión humana, para decir que, cuando ésta desaparece, desaparece todo lo absoluto, desaparece el ser, desaparece la existencia.

Entonces preguntamos: Y la existencia originaria del ser imperfecto, del ser que aun no es, que aun no –existe ¿quién la determina, cómo entra en la esfera de los –inicialmente existentes? ¿Ha sido creado? ¿ Ha salido de la nada? No queda más que o la solución hegeliana o la solución cristiana, o de la nada eficiente o de la omnipotencia de Dios. –No podemos pensar –confiesa Dilthey– cómo de la unidad del mundo puede hacerse algo múltiple; de lo eterno, algo variable; lógicamente, esto es incomprensible.

Muy en boga está hoy esta filosofía existencialista; pero ello no indica más que falta de iniciativa en el mundo intelectual. Al dejar abandonadas las soluciones tradicionales de los grandes problemas filosóficos del universo y de la vida, la ciencia contemporánea –se va a las mismas soluciones, pero dándoles un sentido contrario. Queremos decir que la misma filosofía la evolucionista, incluso la de Hegel, nada tiene substancialmente de original, si no es el aspecto negativo de la falsedad en que se envuelve. Decíamos más arriba que, si a lo grandes sistemas contemporáneos les cambiásemos una sola pieza fundamental, perderían toda su razón de ser, por la sencilla razón do que, siendo consecuentes, habrían de desarrollarse y concluir exactamente igual (en lo esencial) que en los sistemas tradicionales. Todos ellos coinciden en sustituir a Dios, principio eficiente de todas las

cosas y moderador de nuestros conocimientos y deseos, por una cosa que unas veces se llamará –Idea, otras se llamará el –Yo puro, otras el –Absoluto, otras el –Incognoscible otras el –Inconsciente, otras la –Categoría del ideal, otras la –Materia prima, otras la –Existencia, etc., etc. Pues bien, si en lugar de todos esos inanes inventos se pone el nombre de Dios, como hace la razón serena y libre de prejuicios y apriorismos, se acabaría toda la complejidad de alabanzas racionalistas a la –augusta y suprema Nulidad de la Nada.

En este plano bien podemos decir que todo cuanto ellos dicen lo ha dicho ya, bajo el signo de la verdad, la filosofía cristiana.

Y hasta la –Idea evolutiva de Hegel, en donde parece que radica todo lo original, es un verdadero plagio negativo de nuestro mismo credo, que dice: –Per quem (Verbum Filium) omnia facta sunt u –Omnia por Ipsum (Verbum) facta sunt. Porque, aunque la acción de crear sea una acción común a las tres Personas trinitarias, corno dice Santo Tomás, sin embargo se apropia al Padre, que obra siempre –ad extra por medio de su –Idea, de su –Verbo, de su –Imagen, que es su Hijo.

Y desde luego, sin necesidad de ambientarse en la teología dogmática, la idea hegeliana bien pudiera ser la –estancia de Dios en las cosas por esencia, por presencia y por potencia. O bien, el ser participado y hecho en conformidad con las ideas divinas, etc., etc. –El mundo es cierta imagen y semejanza de Dios, dice el Angélico. –En la criatura se encuentra un vestigio de la Trinidad misma. Y, según esto, el universo hegeliano seria una imagen sin modelo, un Espíritu sin subsistencia, un ser sin esencia. Bien podemos, pues, repetir con Brentano: –El sist ema hegeliano y sus pretensiones están ya juzgados. Estimado generalmente, hace aún pocos decenios, como el producto supremo de las fuerzas investigadoras del hombre, está hoy con igual generalidad condenado –como la degeneración extrema del pensar humano. Y esto lo dice Brentano, que no es precisamente un tradicionalista.

Por lo que hace al existencialismo heideggeriano, baste ver que hace ya muchos siglos que el cristianismo tiene resuelto el problema de la inquietud humana por la limitación, por la finitud, por las ansias de superar lo mundano y remontarse al infinito. El planteamiento tuvo lugar el primer día del hombre sobre la tierra: –Seréis como dioses les dijo la serpiente, que debía tener ya algo de kierkegaardiana o de existencialista, pues había comprendido que a los protohombres les estaba inquietando el problema, que tanto ha inquietado a los filósofos, de la existencia y de la finitud. Leibnitz había hablado del mal metafísico como del mal de finitud o de limitación del ser. Y hasta en una de sus páginas habla de la posible superación y satisfacción por la comunicación con la divinidad misma.

El mismo Fichte, desde otro ángulo, había sentido la angustia hodierna como un relevante precursor: –El último fin del hombre –dice– es elevarse sobre todo propósito irracional y perseverar libremente en la realización de su propia ley; último fin que es y será insuperable mientras el hombre sea hombre y no se convierta en Dios. Es nota esencial del concepto del hombre que su último fin sea inabordable, y el camino que a él conduce sea infinito. Por consecuencia, el destino del hombre no es alcanzar este fin (sólo la tendencia). –Pero puede y debe acercarse a él cada vez más, y, por consiguiente, su aproximación indefinida a este fin –constituirá su verdadero destino en cuanto hombre; esto es, en cuanto criatura racional, pero finita. –En tanto el hombre—dice en páginas precedentes—es un ser racional, encuentra su fin en sí mismo...; su ser es el fin absoluto de su existencia. Palabras estas últimas de resonancias kantianas, según aquella afirmación de que –el hombre, y con él toda criatura racional, es un fin en sí mismo. Y no digamos de Hegel, que da casi masticados los pensamientos fundamentales al existencialismo actual. Véanse sus palabras: –El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo son todavía el espíritu finito. Pero debemos determinar en qué sentido es el espíritu finito. En general, se representa la finitud del espíritu como un límite absoluto como una cualidad invariable, cuya supresión llevarla a la supresión del espíritu... La finitud del espíritu de ningún modo es un determinación invariable; en realidad no es más que un simple momento... Y, por consecuencia, más bien es preciso decir que la cualidad específica del espíritu es la verdadera infinitud… El espíritu, en cuanto espíritu, de ningún modo es finito;

contiene en sí la finitud, pero sólo como un momento que debe suprimir y que suprime. Y más significativas son las palabras siguientes: –Sólo como momento, la finitud puede aparecer en el espíritu y permanecer en él, porque, por su naturaleza ideal, el espíritu se eleva sobre ella y sabe que el límite no es infranqueable para él. Esto es lo que hace que lo franquee. Y esta liberación no es, como se la representa el entendimiento, una liberación que jamás se realiza, un esfuerzo indefinido hacia el infinito, sino una liberación en que el espíritu se liberta de ese progreso indefinido, borra completamente su límite o su contrario y se eleva a su individualidad absoluta, a su verdadera infinitud Pero, si no discutimos nomenclaturas, diremos que todo ello está resuelto en el –vivir y ser en Dios, y no precisamente en sentido kierkegaardiano.

En fin, todas las filosofías actuales adolecen de falta de primer principio o punto básico de partida. De ellos podemos decir lo que concretamente de Heidegger y Ortega decía García Morente: –Heidegger y Ortega y Gasset intentan una restauración de la metafísica, pero marchan por una pista falsa. Los dos tienen un mismo punto de partida. Ortega arranca del –vivir, y Heidegger del –existir. Ni uno ni otro se remontan a otra realidad superior. No han querido o no han sabido reconocer que la vida misma –pide a voces otro ser. El ser necesario, fundamento de sí mismo y de todos los demás seres

Es decir, que, aun presumiendo de metafísicos, no tienen propiamente metafísica, pues que tienen irresuelta la cuestión primera y fundamental del ser real. Ténganlo en cuenta los pertinaces consumidores de esos condimentos doctrinales.

Y terminemos ya este asunto previo.

La creación en sí misma es incomprensible para nosotros, es verdad; no vemos con evidencia directa la posibilidad intrínseca de ella. Pero más incomprensible es para nosotros que el mundo exista sin creación. Y menos evidente es la posibilidad intrínseca de un ser salido de la –fecunda inefectividad de la nada.

¿Que todo es obscuro en torno a la creación? Más obscuro es que el mundo exista sin tener razón suficiente de existencia.

Si es difícil comprender que el mundo sale de la nada por la acción de un agente infinito, más difícil es todavía que el mundo salga de la nada sin agente ninguno.

Más ininteligible es, en fin, que el mundo exista eternamente incausado, esto es, que exista un eterno contingente sin un eterno necesario, que el que el mundo contingente tenga la razón de ser en la eficiencia del ser eterno, necesario y omnipotente.

He aquí, pues, un lugar en donde han de converger y de donde han de partir todas las filosofías posibles. Es preciso que todas se encuentren aquí. Y mientras no abandonen el absurdo evidente de la evolución creadora por la creación auténtica y genuina, que, aunque obscura, es evidentemente necesaria, la filosofía pasará al segundo capítulo sin haber escrito el primero.

G) CÓMO DEBE PLANTEARSE EL PROBLEMA DE LA CREACIÓN

Una cosa es preguntar si el mundo es creado de hecho, y otra preguntar si es y cómo es posible la creación. Aunque un problema entraña necesariamente el otro, creemos, sin embargo, que la con fusión de los dos es causa de muchas imprecisiones; porque, siendo evidente el hecho de que el mundo es creado, se concluye con gravísima inexactitud que la creación en si es también evidente.

Hay, pues, dos aspectos completamente distintos. Y si se toma el uno por el otro, hay peligro de que no se demuestre nada.

La demostración de que –el mundo es creado de hecho es de una evidencia incontrastable. Y la vía para demostrarlo es la evidente necesidad de que sea creado por el poder infinito de Dios,

La vía, pues, para la demostración es completamente –indirecta. Es decir, se demuestra que el mundo es de hecho creado, porque de lo contrario se seguiría el absurdo.

Y esto es muy fácil

Pero ¿se sigue de ahí que el concepto real y objetivo de creación sea una cosa evidente? ¿Demuestra esto por vía de causa formal si es posible y cómo es posible la creación misma? Es como preguntar: en la hipótesis de que no hubiera criaturas y que nuestra inteligencia fuera espectadora neutral, ¿podríamos demostrar la posibilidad de la creación aun a base del poder infinito de Dios? ¿Diríamos –a priori que la omnipotencia divina puede sacar cosas de la nada?

Si la creación es un acto divino que supera toda inteligencia creada, hemos de responder que es imposible. Es decir, de ningún modo podríamos entrever o deducir la posibilidad. ¿Entonces?

Pues que correspondiendo, pues, a los dos aspectos antedichos, hay dos cuestiones distintas que resolver, porque las dos tienen muy distintas y desiguales razones: Primera, ¿cómo ha tenido principio el mundo? Y se responde: Por creación. Prueba: Porque de lo contrario se seguiría el absurdo.

Segundo, ¿la creación es posible? Se responde provisionalmente que si. Pero ¿cómo se demuestra? Y he aquí el problema obscuro, difícil, misterioso, de la creación –ex nihilo.

No puede escudarse en la afirmación –a priori de la posibilidad por razón de la omnipotencia divina, porque seria una respuesta que no vencería en manera alguna la violencia que hace a la razón el paso ontológico de la nada a la existencia. Es decir, el problema quedaría ulteriormente planteado así: –Demuéstrese que la omnipotencia divina puede crear de la nada. Sino que la respuesta habrá de ser: La creación es posible porque –de hecho vemos que el mundo es creado. Y si es un hecho, no cabe discutir la posibilidad. Los hechos se imponen porque se intuyen; no se discuten.

Y una vez demostrada la posibilidad de la creación por la evidencia del hecho de que el mundo ha tenido principio por creación, –entonces es cuando nos vemos obligados a apelar a la omnipotencia divina.

Y éste es el camino que sigue Santo Tomás tanto en la –Summa contra Gentes como en la –Teológica.

Veamos los dos de cerca.

H) SE DEMUESTRA QUE EL MUNDO HA SIDO CREADO POR DIOS, PORQUE DE LO CONTRARIO SE SEGUIRÍA EL ABSURDO

Resumiremos en pocas palabras los diversos argumentos que el lector podrá ver en el texto y en otros lugares del santo Doctor, principalmente en la –Summa Theologica, en las –Sentencias, en –De potentia, etc.

El mundo (todo lo que llamamos criaturas) es un ser contingente, limitado, participado, imperfecto, que no tiene en si la necesidad ni la explicación de su existir. Y como el ser que es de esta manera necesita ser causado totalmente (en toda su entidad) por el ente infinito, perfecto, y que es ser por esencia, de ahí que el mundo es causado totalmente por el Ser Infinito; o lo que es lo mismo: es creado de la nada por Dios.

El argumento puede reducirse en conjunto al concepto de contingencia. El mundo es contingente. Lo contingente ha de ser necesariamente creado de la nada. Luego el mundo es creado de la nada.

Por su carácter contingente, el mundo no tiene necesidad de existir, no tiene explicación en si o causa suficiente de su realidad; esto es, que de suyo tanto puede existir como dejar de tener existencia. Luego, si no tiene razón de ser en si, la tiene en otro que ha de ser infinito, ilimitado, ser por esencia, omnipotente, etc., etc. Si no lo fuera, éste a su vez requerirla tener explicación en otro, y así sucesivamente hasta llegar al ser necesario.

La argumentación, pues, es completamente indirecta; es decir, porque se seguiría el absurdo de que el mundo seria autocreado, se habría dado el ser a sí mismo, existiría de la nada sin causalidad, etc.

La importancia de esta demostración es tal, que viene a ser la misma prueba de la existencia de Dios por la contingencia de los seres, o la existencia de Dios vista en el salto que da la razón desde la contingencia del mundo a la trascendencia de la causalidad infinita.

He aquí más en detalle.

Los principales argumentos de la demostración Indirecta, que es la fundamental demostración

1.° Todo lo que tiene posibilidad de ser y no ser tiene necesariamente una causa (puesto que él es de suyo indiferente para ser o no ser y necesita que alguien le determine a la existencia). Es así que el mundo, o todo ser finito, tiene de suyo la posibilidad, de ser o no ser (es indiferente para la existencia) Luego el mundo tiene una causa de su ser.

2.° Todo (lo que es ser por participación ha de ser causado por el ser que es ser por esencia. Es así que el mundo (todo lo que no es Dios) es ser por participación. Luego es causado por el ser que lo es por esencia.

El mismo argumento, desde el punto de vista del Creador: Aquel ser qué es por esencia, es causa de todos aquellos otros seres que son tales por participación. Es así que Dios es ser por su misma esencia y todo lo que no es Dios es ser por participación (porque el ser por esencia ha de ser necesariamente único). Luego Dios es causa total de todos los seres que no son Dios.

3.° Así como los efectos determinados y específicos se reducen a las causas propias, así también lo que es común en los efectos debe ser reducido o atribuido a alguna causa común. Es así que lo más común en todos los efectos es el –ser. Luego debe haber una causa sobre todas las causas a la cual sea propio dar el –ser a las cosas. Y ésta no puede ser otra más que Dios (como se demuestra por tantas otras razones).

4.° Todo lo imperfecto proviene de lo perfecto, como el calor del fuego. Es así que Dios es el ser perfectísimo. Luego todos los seres imperfectos provienen de Dios. Es así que todas las cosas que no son Dios son imperfectas. Luego el mundo proviene de Dios.

5.° El mundo, como obra de Dios, o está hecho por él de la nada o de algo preexistente. Si de la nada, tenemos la creación. Si de algo preexistente, entonces se plantea de nuevo: o eso preexistente fue precausado por Dios (y tornamos a la creación) o de otro preexistente; y así de modo indefinido. Es así que no podemos contar con una serie infinita de causas naturales. Luego el mundo es creado de la nada por Dios.

Por lo tanto, el mundo necesita un hacedor, no sólo en cuanto a su ornato y a su gobierno, sino en cuanto a su intrínseco ser. –La existencia está pidiendo una fundamentación. La no necesidad que muestra el mundo lleva impulsada a la razón al descubrimiento de la causa creadora. Es vía que no puede eludirse; igual que una pendiente, que, una vez iniciada, hay que consumar su camino hasta el fin. –La naturaleza—dice Pascal—tiene perfecciones, para mostrar que es la imagen de Dios, y defectos, para hacer ver que no es más que la imagen de Dios. Existe el mundo eventual, limitado, participado, imperfecto, contingente. Luego existe el ser necesario.

I) EL RACIONALISMO FRENTE A ESTAS PRUEBAS

El camino que siguen los anticreacionistas es completamente al revés del que hemos expuesto, y, claro está, se concluye mal. Nosotros demostramos o deducimos la posibilidad de la creación por el hecho mismo de ella, que es evidente. Ellos, viendo que el concepto o esencia de creación es obscura, misteriosa e incomprensible, deducen que el mundo no es creado de la nada, sino que él a si mismo viene a darse el ser.

También se les ofrece la dificultad de la contingencia, pero intentan debilitar la fortaleza de la argumentación tradicional cortando el camino real que conduce de la contingencia al ser necesario. –Yo demostraré— por ejemplo, Kant—que la razón no avanza un solo paso tomando uno u otro camino, ya se conduzca por la vía empírica o por la trascendental, y que es inútil que despliegue sus

alas para elevarse más allá del mundo sensible por el simple impulso de la especulación.

Todo es efecto del punto de vista de sus teorías agnósticas. El no admite que la razón pueda pasar de lo empírico a lo trascendental, y claro, el salto de lo contingente a lo necesario le parece inadecuado e improcedente; el término de la argumentación no puede ser sino un simple concepto. ‒Si quiero inferir una causa completamente distinta del mundo, ésta no será más que un juicio de la razón simplemente especulativo, pues que el objeto no sea aquí un objeto de la experiencia posible. Pero entonces el principio de causalidad, que no tiene valor más que en el campo de las experiencias y que fuera de este campo no tiene ni uso ni significación, será enteramente separado de su propio fin.

Kant ha analizado la prueba ontológica de la existencia de Dios y acusa a la cosmológica (tercera vía tomista) del mismo defecto de sacar una realidad existente sólo de un concepto. ‒Se introduce, pues, este último (se refiere al argumento ontológico) en la prueba cosmológica, a la que se le hace servir de fundamento, cuando precisamente se había querido evitarlo.

La misma acusación hace al argumento por el ‒orden del mundo, del cual hace grandes alabanzas a pesar de no concederle valor metafísico. ‒Afirmo, pues, que esta prueba físico teológica (quinta vía tomista) no puede por sí sola demostrar la existencia de un ser supremo, y que, por consecuencia, debe dejar al argumento ontológico, al que sirve solamente de introducción, el encargo de llenar esta laguna... ‒La prueba físico teológica se encuentra interrumpida en su empresa (dice poco más abajo), y para salvarse se apoya en la prueba cosmológica; pero esta última no es más que una prueba ontológica.

Desde luego, y a pesar de todas estas negativas, no puedo él llegar a substraerse totalmente a la evidencia que entraña la contingencia del mundo y su relación necesaria con una causa trascendente. Se empeñará en no concederle valor ontológico, pero no deja de poner al manifiesto una vez más sus deplorables inconsecuencias. ‒Cuando digo que estamos obligados—dice en los ‒Prolegómenos— a considerar el mundo como si fuera la obra de una inteligencia y de una voluntad suprema, no digo en realidad más que una cosa que la relación que existe entre un reloj, un navío, un regimiento y un relojero, un constructor y un coronel, ‒es la misma que existe entre el mundo sensible (o todo lo que compone el fundamento de este conjunto de fenómenos) ‒y el desconocido, qué no conozco, por consecuencia en sí mismo, pero que conozco, sin embargo, con respecto a mi y con respecto al mundo de que formo parte.

Pero ya se sabe: ¡si los principios de la filosofía kantiana son precisamente esto!: una imposibilidad invencible para conocer nada que trascienda las percepciones empíricas. Como si nosotros necesitásemos ver al relojero (replicando con sus mismos ejemplos) para saber con toda certidumbre, por vía de causalidad eficiente, que es el autor del reloj experimentado.

Por lo demás, lo que no llegó a admitir en la ‒Crítica de la razón pura, y casi se atrevió a reconocer en los Prolegómenos, viene a rendirse ante la ‒Razón práctica, no sin antes hacer constar que sólo lo admite como exigencia de un postulado: ‒Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto a ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por ‒razón y ‒voluntad (subraya él) es causa, y por consiguiente el autor, de la naturaleza; es decir, Dios.

Queda, pues, pendiente para toda filosofía anticreacionista el siguiente dilema: o el mundo es contingente o no lo es. Si es contingente, requiere un ser necesario que dé razón de su existencia. Si no es contingente, tenemos el absurdo de un mundo limitado, potencial, participado, imperfecto..., que tiene el ser por esencia, que se ha dado el ser a sí mismo, que, en una palabra, es un cúmulo de absurdos y delirantes contradicciones.

J) SE DEMUESTRA LA POSIBILIDAD ONTOLÓGICA DE LA CREACIÓN POR LA OMNIPOTENCIA DIVINA DESPUÉS DEL HECHO EVIDENTE DE QUE EL MUNDO ES CREADO

Esta era la difícil prueba, que vendría ya a hacerse relativamente fácil una vez propuesta a la

exigencia que muestra el mundo de haber sido creado por Dios.

Se trata ya sólo de asesoramos metafísicamente. Es decir, que, viéndose obligada la razón a reconocer que Dios es el autor absoluto del mundo, la misma razón humana se refugia en la infinitud de la omnipotencia divina, que –a posteriori le proporciona una incontrovertible demostración.

No valdría apelar –a priori a la omnipotencia de Dios, como ya hemos demostrado, porque la cuestión quedaría planteada en este otro terreno, preguntándose: Pero ¿es que puede crear la omnipotencia? Porque ya se sabe que hay cosas que no caen bajo la omnipotencia divina, no porque indiquen superioridad o porque manifiesten limitación de poder en Dios infinito, sino porque de suyo implican contradicción, O como suele decirse en términos escolares: Dios no lo puede hacer porque no puede ser hecho. Si Dios pudiera realizar lo intrínsecamente imposible, seria un argumento contra su propia omnipotencia.

Ahora bien, ¿cae la creación bajo la omnipotencia divina?

Podemos responder primeramente con las palabras de la Sagrada Escritura que aduce Santo Tomás en el primer libro: –He aquí al Dios grande, que supera toda nuestra ciencia.

Y añadir las que allí mismo dice de por sí el santo Doctor: –Si tanto desconocemos de las cosas sensibles, que nos son tan familiares por el contacto de los propios sentidos, mucho menos podremos conocer de Dios, que tan sobre nosotros está por su excelentísima substancia.

Digamos también que Dios tiene dos operaciones fundamentales, y las dos de insondable fecundidad. La primera es intrínseca a su ser y a su vida: el misterio de las tres Personas. La segunda se extrínseca a su ser: la creación. Y ésta, que era la operación fundamental extrínseca, había de ser digna de él. Y ya que no podía ser de carácter finito por el término –ad quem, que es la criatura, había de tener carácter infinito por parte de la moción, que es del mismo Dios.

De este modo queda prevenida la aparente dificultad de la creación –ex nihilo, pues que contamos con un agente infinito en el ser y en la operación.

Definición de creación

La presentaremos brevemente. La creación puede definirse así: –Es la acción de un poder infinito por la cual, de la nada, se hace la totalidad de un ser.

Santo Tomás dice en la –Summa Theologica: –Emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus.

También se dice en los manuales de cosmología: –Productio rei ex nihilo sui et subiecti, Si bien creemos que la palabra –producción resulta algo imprecisa. Y aunque Santo Tomás la usa en –De potentia, lo hace más bien explicando que definiendo. Producir puede significar dos cosas: o sacar de la nada, y entonces es repetir una misma cosa; o significa hacer salir, mejorar algo de lo existente. En el primer caso dice demasiado, y en el segundo, demasiado poco.

Por esto, cuando se habla de creación, suele salirse al paso de las diversas interpretaciones a que puede dar lugar el uso corriente, también impreciso, del término –creación. Por una parte se llama creación a la acción de hacer algo nuevo de aligo preexistente, como de la madera se hace el mueble; o de la investidura de alguna dignidad, o elevación a un estado más alto, como cuando se dice de alguien que se le crea obispo.

Por lo que hace a la famosa fórmula –ex nihilo, ya se sabe que la palabra –nada no significa un sujeto material, sino todo lo contrario, la carencia total de sujeto pasivo, o substancia, o materia ex qua.

Y ésta es la única acepción verdadera del concepto de creación cuando nos referimos a la creación de la nada. Que es de la –nada total.

Santo Tomás completa la idea con estas sapientísimas palabras: –Si se considera la emanación de

todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la nada es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no ser que es no hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no ser, que es la nada.

Y como entrada a la enumeración de argumentos puede hacerse esta sencilla reflexión: si el agente creado y finito, que es desproporcionalmente inferior al agente universal e increado, puede producir algún ser de un no ser relativo (como el hombre, que de no estatua hace estatua y de no libro hace libro; y la naturaleza, de no planta hace planta y de no piedra hace piedra), con toda razón puede decirse que el agente infinito puede hacer un ser cualquiera –de un absoluto no ser.

Los argumentos por la omnipotencia divina

1.º –El agente que actúa accidentalmente necesita una materia en que cumpla un efecto; pero no el que actúa por su substancia (dice Avicena). Es así que Dios no obra accidentalmente; antes bien, su acción es su misma substancia. Luego no precisa de ninguna materia preexistente para actuar, y así puede hacer algo de la nada.

2.° –El poder de Dios es mucho mayor que el de la naturaleza. Es así que la naturaleza saca alguna entidad de aquello o en aquello que estaba en potencia. Luego el poder divino habrá de extenderse algo más, y así puede hacer cosas de la nada.

3.° Es el principal argumento. Todo agente tiene poder para actuar a la medida en que está en acto; por lo tanto, todos los efectos que puede conseguir han de estar en proporción con la categoría o capacidad de su acto. Es así que Dios está en acto puro o infinito (y todo lo demás está en acto finito e imperfecto). Luego Dios puede producir todos los efectos. Ahora bien, todas las cosas finitas (que no son Dios) tienen el acto limitado en ciertos órdenes determinados, y así no pueden producir todos los efectos posibles, sino sólo algunos determinados efectos de determinado género o especie... Pero Dios es acto infinito, sin ninguna mixtura de potencia. Luego por su acción, de alcance infinito, puede producir todos los efectos o cosas que no son Dios (entre los cuales está todo el ser subsistente) sin ningún material presupuesto, como quien es principio de todo el ser.

He aquí la omnipotencia divina, a la cual podemos apelar (una vez demostrado el hecho necesario de la libre creación del mundo) por el titulo o atributo de su infinita actualidad. Siendo acto infinito, es virtualmente todo ser, no sólo accidental, sino substancial y subsistente. La actualidad omnipotente de Dios no queda limitada a obrar sólo sobre lo ya existente, sino que puede obrar o actuar sin ningún presupuesto, produciendo el ser en cuanto ser. Que el ser, aun en cuanto ser, no deja de ser comprendido como una parcialidad bajo la denominación o naturaleza del acto infinito, universal y eficacísimo.

III. Cuándo fue creado el mundo

Sobre esto diremos sólo dos palabras, porque, aparte de ser poco interesante aquí para el lector un estudio con todos los aspectos que ofrece el problema, resultaría de unas dimensiones desproporcionadas.

Repárese ante todo en la impropiedad de la pregunta: ¿Cuándo fue creado el mundo? ¿Que cuándo? ¡Si el –cuando fue creado también! Y lo fue con el mismo mundo.

Lo que decisivamente podemos decir de todo esto es lo siguiente: el mundo ha sido creado por Dios de la nada, como dice la razón; y le ha dado un principio temporal, por el cual ha comenzado a existir, como dice el dogma.

Santo Tomás advierte en la –Summa Theologica que la creación temporal del mundo, en el sentido de no haber existido siempre, es cosa que la razón no puede demostrar; es sólo la fe quien lo enseña. Y que todas las razones que se dan para demostrar racionalmente la temporalidad del mundo son razones insuficientes, puesto que por la esencia del mundo jamás podremos llegar a saber la edad de la materia como sujeto de todos los cambios y generaciones. A la materia le es indiferente el haber sido creada –ab aeterno o haberlo sido temporalmente. Por lo tanto, dependiendo de la voluntad de

Dios, sólo una razón positiva, que aquí es la fe, puede darnos a conocer con certeza la creación temporal.

El que el mundo pudiera haber sido creado –ab aeterno no significa ni que el mundo existiera fuera o antes de la acción divina ni que el mundo fuera eterno con la misma eternidad substancial de Dios.

a) No tendría existencia fuera de la acción creadora de Dios.— Si el mundo fuera creado –ab aeterno, no por eso dejaría su carácter de ser causado por Dios, es decir, sería igualmente creado. Sólo que la acción divina, que es eterna, habría estado eternamente actuando al ser temporal.

b) Ni existiría con la misma eternidad substancial de Dios.— Porque Dios es su misma eternidad, y como el mundo seria total y esencialmente distinto de la substancia divina, la eternidad del mundo sería una eternidad participada, como lo es su ser. Sólo que no tendría comienzo temporal o no se le podría señalar principio, porque –quod mundus incoepit esse, est articulus fidei.

Ahora bien, aun cuando el mundo haya sido creado en el tiempo (o la fe le señale un principio temporal), no podemos preguntar propiamente por los antecedentes del mundo. No puede, v. gr., hablarse de –antes de la creación, porque el concepto –antes es un concepto esencialmente referido a algo temporal y, por lo tanto, creado.

Ni podemos dejar volar a la fantasía pensando o preguntando lo que tardó Dios en dar manos a la obra porque la eternidad suponga, al parecer, infinita anterioridad; por la misma razón.

Ni si Dios pudo crearlo más pronto ni si pudo crearlo más tarde. Ni el –pronto ni el –tarde tienen lugar sin la presencia real del universo. Por lo tanto, son términos sin sentido si los referimos a supuestos instantes –antes de la creación.

La eternidad es una permanencia que no fluye en el ser; por lo tanto, no vale hacer referencias a antecedentes o consiguientes de la creación.

IV. Los ángeles

No es éste precisamente el famoso tratado de los ángeles del Doctor Angélico, sino el de la primera parte de la –Summa Theologica.

Aquí se ocupa más brevemente de esta materia porque le sirve de enlace escalonado entre el tratado de la creación de las cosas en general y el estudio del alma humana o del hombre, principalmente por lo que tiene de espíritu.

Después que ha demostrado en los capítulos 39 al 45 que es posible la existencia de seres distintos de Dios sin que por eso quede Dios sometido a ningún predicamento, ni su esencia divina comparta univocidad alguna con ningún otro ser, ni la dirección, movimiento o gobierno de Dios en las cosas suponga contacto físico ni participación temporal, trata de los asuntos fundamentales de las substancias separadas, que son los ángeles.

Y aunque la existencia de los ángeles o espíritus separados sea cosa de incumbencia de la fe, y, por lo tanto, pertenezca a la teología y no a la filosofía, sin embargo da ciertas razones de congruencia para demostrar que es como para el ornato del universo la existencia de criaturas puramente intelectuales (c. 46).

Da luego las principales características de la naturaleza de los ángeles, diciendo que son esencialmente espirituales (c. 49-51), y, por lo tanto, tienen también voluntad (c. 47) y libertad (c. 48) y son incorruptibles o inmortales (c. 55). Pero que, a pesar de su perfección espiritual, no dejan de tener cierto grado de composición, compaginable con su esencia, como la de acto y potencia y la de esencia y existencia.(cc. 52 y 53).

V El alma humana

A) ERRORES ACERCA DEL HOMBRE

No cabe duda que una de las principales catástrofes de la filosofía racionalista ha sido la destrucción del ser por excelencia (entre los creados visibles), que es el hombre.

Al buscarle innumerables independencias y autonomías y exagerando insaciablemente los atributos de su libertad, no se ha hecho otra cosa que quitarle su verdadera fisonomía.

Una de las cosas que más perfeccionan al hombre es el conocimiento de la verdad, Y como en nombre de la libertad se ha llevado a la razón humana por cauces inseguros y movedizos, he aquí al hombre culpablemente abatido y envuelto en las mil confusiones de las falsedades que él mismo se ha fabricado.

Lo correcto y lo humano no consiste en pensar libremente, voluntariamente, autonómicamente, sino en pensar rectamente, en pensar bien. Que en la realidad de la vida no es la libertad la causa de la verdad, sino la verdad causa de la libertad. Por esta parte, pues, el hombre ha salido perdiendo.

En segundo lugar, el hombre, sin vínculos obligatorios con la divinidad, de quien depende por creación y providencia y en quien, por lo tanto, ha de consistir necesaria y únicamente su finalidad, se ha convertido en una quimera, en un viviente sin sentido, en un enigma azotado por todas las contradicciones.

Todos los problemas que se plantean alrededor de la metafísica del hombre son problemas que hace tiempo los tiene previstos y resueltos el cristianismo, y muchos de esos presuntos problemas son nada más que penumbras innecesarias que han brotado por el mirar desde un falso punto de partida.

La filosofía tradicional, que en todas las cuestiones del ser y de la vida va siempre asesorada, que no imperada, por la revelación divina, nos presenta al hambre como un ser privilegiado por la excelencia de su naturaleza, creado por Dios y dirigido por su providencia, y dignificado por la sumisión de su inteligencia y voluntad al magisterio y gobierno de Dios.

La filosofía racionalista ha venido a perturbar la paz de estos conceptos tradicionales, y ha llegado a tal extremo, que está levantándose un grito angustioso de las inteligencias reclamando el valor eterno de las esencias humanas.

Como es natural, el concepto de hombre como ser privilegiado de la naturaleza ha perdido su definición. Hemos dejado de ser imágenes de Dios; ya no somos imágenes de nada, como no sea de nosotros mismos, que por confesión propia hemos dejado de serlo todo.

La degradación renacentista en la idea de ser humano había de llevar a las definiciones dogmáticas kantianas de –ser incapaz para encontrar la verdad.

En a cumbre de la razón pura queda el hombre despojado de todas sus esencias, incapacitado para conocer la verdad, desligado de sus deberes para con el Ser primero; sin substancialidad, sin inmortalidad, sin libertad, sin responsabilidad. Desde ahora ya, unos le reducirán a un conjunto de sensaciones, otros a un átomo del panteísmo, otros a una serie ilimitada de fenómenos, otros a una pura apariencia, a un Espíritu, en fin.

Al través de los filósofos continuadores o sucesores de aquellas deplorables declaraciones, se había preparado con toda lógica el advenimiento del existencialismo con el primer grito de Kierkegaard. Los filósofos han saturado la vida de intelectualismo, de universalidad, de idealismo, de conceptualismo, de exagerados apriorismos. Y se ha hecho necesaria una reacción en sentido contrario para detener esa atomización de la vida humana. Contra la filosofía anterior, que era filosofía de la esencia, que es universal, abstracta, intelectual, eterna (de cuyos matices estaba abusando el racionalismo), tenía que brotar la filosofía de la existencia, que es real, concreta, singular, individual, temporal, humana, en una palabra. Se impone la necesidad, decía Kierkegaard, de abandonar la esencia en favor de la existencia; la existencia es del singular. Y al hombre como singular o existente debe preocuparle –la vida plenamente humana.

Esa voz kierkegaardiana clamará incesantemente como protesta contra el universalismo de los racionalistas precedentes y se convertirá en la llama que prenderá decisivamente en toda la nueva

filosofía. El hombre debe buscar soluciones de las ansias de vida, vencer las angustias y torturas de finitud e impotencia que le declaran inepto para otras trascendencias que no sean la mundanidad y temporaneidad de la vida presente. Y viene el –vivir con la entronización del superhombre de Nietzsche, –el inhumano suprahumanismo de Nietzsche como dice Brentano; y viene el vivir histórico del hombre hecho historia, de Dilthey; y viene el desesperado concepto de la categoría vital con el –solo vivir y más que vivir, de Simmel. Pero de nuevo fracasan sus afanes al no poder detener esa vida mundanizada ante el imponente desastre heideggeriano. He aquí la fórmula final, nuevo colofón de toda filosofía: –Ser para la muerte.

O sea, que la –angustia de la humanidad, lejos de encontrar o de haber encontrado la gracia de la plenitud de vida, se ha sentido más aplastada y agobiada por el vacío tenebroso de la muerte, y sigue clamando ante tal descalificación o destronamiento de su raza: –Por qué habéis falsificado las palabras de la verdad?

Bien distinto es el concepto que del hombre tiene la filosofía cristiana, en la cual –ser imagen de Dios—como dice el P. Granada—, a sólo el ángel y el hombre pertenece. Porque a las demás criaturas, aunque sean sol y luna y estrellas, con todas las demás, no se llaman imágenes, sino huellas o pisadas de Dios, por lo poco que representan de su grandeza; mas por representar el hombre y el ángel mucho más de aquella altísima naturaleza, se llaman imágenes de Dios.

O en expresión de Santo Tomás, cuando dice que –en todas las criaturas hay al menos un vestigio de la Trinidad; pero en el hombre, más que vestigio, hay imagen de Dios, conforme a la Escritura: –Faciamus hominem, etc.

O aquel pasaje de San Agustín: –Les dio a los hombres ser con las piedras, vida seminal con las plantas, vida sensitiva con las bestias, vida intelectiva sólo con los ángeles.

O con Leibnitz: –Los espíritus y el alma razonable son de orden superior y poseen, sin comparación, mucha más perfección que esas formas hundidas en la materia, y son, comparadas con ellas, como pequeños dioses, hechos a semejanza de la Divinidad, poseedores de un rayo de las luces que Dios tiene. –Y por esto son capaces de entrar en una como sociedad con Dios.

O la feliz expresión de Aristóteles cuando llama al hombre –microcosmos.

Todo en perfecta armonía con las palabras mismas de Dios: –Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

Y por eso valdrá la pena la redención, hecha personalmente por Dios mismo.

He aquí, pues, al Doctor Angélico valorizando al hombre, primero como ser por excelencia entre los creados (visibles), y segundo, como ser que tiene por gran finalidad de su existencia al mismo Dios, que le creó.

Con una suavidad admirable va dando sus pasos en el trabajo de la presente –Summa. Después de hablar de la creación en general, pregunta a ver si es conveniente que haya substancias intelectuales para ornato y perfección del universo; y respondiendo afirmativamente, destaca las jerarquías por su orden de perfección. Trata primero de las substancias intelectuales puramente espirituales, y luego de otras de inferior jerarquía, por tener en su esencia una mixtificación de cuerpo y espíritu. Tal es el hombre.

Vamos a dar breves impresiones sobre todo ello.

B) EXISTENCIA DEL ALMA RUMANA

La demostración de la existencia del alma es una cuestión sencilla y evidente, que viene a ser la demostración de nuestra propia existencia, tanto específica como personal. –El alma—dice Santo Tomás—es una substancia a la cual pertenece naturalmente moverse a sí misma y determinarse de cualquier modo para obrar.

Es decir, todo aquello que es operación o actividad en nosotros tiene como principio al alma. Así,

nuestro entender, nuestro sentir, nuestros cambios orgánicos, nuestra vida, es del alma. Como si dijéramos: todo cuanto somos, menos el cuerpo mismo, es el alma humana; y aun el cuerpo sólo puede denominarse –humano porque tiene como principio formalizado el alma espiritual.

Así, el alma, nuestra alma, es nosotros mismos.

Y ahora ya es sencillísimo probar su existencia. Basta con esta reflexión: La vida para los seres vivos es el ser (–vivere viventibus est esse). El alma es la vida en nosotros. Luego el alma es nuestro ser.

Además, él ser es tal ser por la forma. El alma es la forma del compuesto humano-hombre. Luego por el alma se es hombre.

Explicación

El alma humana viene a ser uno mismo; nuestra alma viene a ser nosotros mismos. Mi alma es, en realidad, mi mismo o es yo mismo. Porque el alma humana es aquello (principio, acto, forma, etc.) que nos distingue de los demás seres con los cuales no comunicamos en naturaleza. Es un hecho de evidencia universal la diversidad especifica entre el hombre y el ser puramente sensitivo. Pedro, v. gr., se distingue especifica, esencialmente, del caballo. Pues bien, el alma humana no es más que esa cosa diferencial que hay entre el animal y el hombre. De tal suerte que reconocer la existencia del alma humana no es más que reconocer que nosotros los hombres nos distinguimos –real y específicamente de los demás animales y cosas. A los animales les llamamos irracionales, y a los hombres, racionales. El reconocimiento de la existencia del alma humana es reconocer que somos racionales. Y como esto es el hecho de nuestra propia existencia, la prueba más evidente de la existencia del alma humana no es más que la prueba de la existencia de nosotros mismos. Y como nuestra propia existencia no necesita demostración, porque es nuestra fundamental realidad evidente; la existencia del alma humana es la fundamental realidad evidente.

Cuando decimos –mi alma, no hablamos con verdadera precisión y propiedad. La frase –mi alma tiene un sentido literal de objetivación, de tal manera que parece que con ella hablamos de algo exterior a nosotros mismos o al menos de alguna parte integral de nuestro ser, como si dijéramos mi casa, mi campo, o algo así como mi brazo, mi pie, mi rodilla. En realidad, –mi alma soy –yo mismo, porque el alma, en realidad, es principal y formalmente el hombre. Así que la expresión –mi alma tiene un sentido, no de parcialidad u objetivación de algo, sino un sentido de totalidad, igual que cuando decimos –mi ser, –mi persona, –mi mismo.

Otra cosa es demostrar qué clase de naturaleza sea o exija esa cosa que nos distingue específicamente y con ventajosa diversidad de los demás seres irracionales, y que nosotros llamamos alma racional. Pero es cuestión posterior, y hay que discutirla y demostrarla después de reconocer su existencia, que no puede admitir negativa.

Lo primordial y necesario es reconocer el hecho. Y el hecho es una infinidad de fenómenos o realidades que hablan de nuestra eminente superioridad con respecto a los seres sensitivos más perfectos. Todo el mundo reconoce que el hombre hace algo más que el resto de las otras criaturas; que, además de sus funciones mecánicas, orgánicas y sensitivas, tiene las de la intelección y volición. El hombre calcula, piensa, combina, ordena; sabe que realiza y hay en él cosas que no tienen ni pueden tener ni realizar los otros seres, aun los sensitivos más aventajados. Y todo eso es lo que constituye la diferencia humana a la cual llamamos –alma.

Para su existencia basta saber esto.

Y baste saber que el hombre es el único ser que sabe decir –yo. Ningún otro ser, por perfecto que sea, es capaz de percibir, ni de sentir, ni expresar el concepto reflexivo de la propia personalidad ni de la ajena, que damos a entender con los pronombres –yo, –tú y –él.

El hombre es el único ser que se da cuenta de que sus tristezas y alegrías son tristezas y alegrías.

El único que sabe que vive y que sabe que muere, que sabe que sabe y que sabe que no sabe.

El único que intuye el ser en cuanto ser, que tiene la idea negativa de la nada y la noción de totalidad.

El único que comprende el tiempo y que sabe situarse dentro y fuera del tiempo.

El único que intuye el –siempre o la permanencia sin fin, y sabe y puede acompañar ese conocimiento de un deseo natural e infrustrable de permanecer eternamente.

Y todo esto es el alma humana o espiritual, es decir, nosotros mismos.

Ahora bien, ese principio o forma que llamamos alma, ¿es substancia o no es substancia?

C) EL ALMA HUMANA O INTELECTIVA ES SUBSTANCIA (ESPIRITUAL)

Y ahora es cuando hay que decidir este punto. Para lo cual baste pensar que si el sujeto capaz de desarrollarse, de moverse local o cuantitativamente, de progresar en perfecciones materiales o corporales y de tener actividades, en una palabra, ha de ser necesariamente substancia, con mucha mayor razón lo habrá de ser el sujeto directo y capaz de entender (de saber intelectualmente), de amar, de ordenar, de reflexionar, de remontarse a esferas más altas que el sentido.

Luego el alma humana es substancia.

Que será –espiritual.

Porque ningún cuerpo o materia puede realizar esos actos ni tener las cualidades del alma humana.

Demostración científica

1.º **El alma intelectiva en substancia.**—Todo accidente requiere una substancia en donde sustentarse. Y cómo las operaciones o actividades del entender y del amar son esencialmente accidentales, es preciso que haya una substancia en donde se sustenten, que es el alma.

Que es como decir: toda operación o actividad necesita un sujeto substancial que opere o actúe. Luego el entender y el amar humano requieren un sujeto substancial, que es el alma.

Ahora bien, como esa operación es de suyo independiente de lo corporal, es necesario un sujeto directo de lo intelectual, que, por lo tanto (es decir, por ser sujeto sustentante), ha de ser substancia. En la libertad de la voluntad—dice Brunner— es donde se pone de manifiesto la subsistencia o ser en sí del –yo espiritual. Este –yo es un último principio del obrar; de él proceden los actos y a él le pertenecen en todo su ser. Pero el –yo se sustenta en sí mismo, a nadie pertenece, no es una manifestación de un otro ser más oculto al que pertenezca. Como sujeto, se halla contrapuesto a todo lo demás. Es, pues, una substancia simple, inextensa, diversa de la materia.

Santo Tomás da el argumento en esta forma: El principio intelectual que es el alma humana tiene una operación –per se, es decir, propia, natural, exclusiva, intransferible. Mas ninguna cosa puede tener tal clase de operación que no sea substancia, porque lo que tiene un obrar independiente requiere un ser independiente, y una operación de un orden determinado requiere un sujeto operador de orden determinado; Es así que el cuerpo no puede ser ese sujeto (puesto que –el obrar sigue al ser y –se obra de la manera que se es) Luego el alma humana o intelectiva es un sujeto substancial.

2.º **El alma intelectiva es espiritual o incorpórea.**—El alma humana es un principio de operación intelectual, como hemos declarado. Y por la operación intelectual puede conocer muchas cosas, v. gr., la naturaleza de muchos cuerpos, como la experiencia manifiesta.

Ahora bien, un sujeto que puede conocer muchas cosas no puede tener ninguna de ellas en su naturaleza cognoscente, porque aquella que estuviera en él por naturaleza, impediría el conocimiento de las otras (o la presencia de todas las otras). Como lo da a entender, v. gr., el hecho de que un enfermo que tiene la lengua afectada por algún sabor amargo no puede percibir el sabor de lo dulce, sino que todas las cosas le parecen amargas. –En el pensar, en los juicios comparativos sobre todo—dice también Brunner—, tienen que estar presentes diferentes objetos ante una misma

conciencia judicativa. Si esta conciencia tuviera extensión, una parte no sería otra, y lo que una parte supiera sería desconocido a la otra.

Por consiguiente, si el principio intelectivo, que es el alma humana, fuera substancialmente algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, puesto que todo cuerpo tiene alguna naturaleza determinada.

D) EL ALMA INTELECTIVA ES LA FORMA SUBSTANCIAL DEL SER HOMBRE

Basta tener en cuenta que el hombre se constituye esencial y específicamente por aquella cosa o diferencia que le hace distinto de las otras especies; y eso será lo que formalmente le constituirá en el ser de hombre. Ahora bien, el hombre tiene de común con los animales todo lo que se refiere al sentir, vegetar, desarrollarse, etc., y, por lo tanto, esto no le da especie nueva. Luego la –especie específica del hombre ha de consistir en un principio que esté sobre todas las otras esencias sensitivas. Y esto es lo que única y formalmente le distinguirá de todas las otras especies.

Ahora bien, en este principio diferencial ha de consistir la forma substancial del ser del hombre en cuanto hombre. Porque por los otros supuestos principios se constituye en ser en cuanto sensitivo, vegetativo o mecánico. Es así que este principio diferencial y constitutivo es el principio intelectivo, por el cual se distingue de todas tas demás especies. Luego el hombre, en cuanto hombre, tiene por principio formal (o por forma substancial) el principio intelectivo, que es el alma.

Santo Tomás formula el argumento así: –La naturaleza específica de cualquier cosa se manifiesta o demuestra por su operación. Es así que la operación propia y específica del hombre en cuanto hombre es entender, porque por ella se levanta sobre todos los de más animales; luego el hombre recibirá su denominación específica del principio de esa operación. Y como todas las cosas reciben la especie de la propia forma, el principio intelectivo, que es el alma, es la forma propia del hombre.

Cuando se dice que el alma humana o espiritual es la forma substancial del ser hombre, no quiere decirse que sea la forma substancial corpórea del hombre en cuanto cuerpo, sino del hombre en cuanto tal o en cuanto ser humano.

De esta manera habrá que distinguir en el hombre dos formas distintas: una corpórea y otra específica. La corpórea es propia de todo cuerpo o substancia material, y es la propia del cuerpo humano –en cuanto cuerpo. Y la espiritual será propia del ser humano –en cuanto humano, y será también la forma substancial –del cuerpo humano en cuanto humano.

Mas como la forma hace que el ser esté –in actu, el alma humana hace, no que el cuerpo sea –actu cuerpo, sino que sea –actu humano.

Y asimismo dará denominación propia y formal a todas las partes corpóreas del compuesto humano hombre. Porque ella les da el ser de tales. De este modo, la mano es mano por el alma y la boca es boca por el alma. Y sin el alma actualmente informante, como, v. gr., en el cadáver, no son propiamente ni mano ni boca, sino de nombre, como los de una estatua.

Y, por último, digamos que el alma humana, o intelectual, o espiritual, es única en el ser humano. Y ella, por la eminencia o elevación de sus facultades, tiene virtud para realizar todas las operaciones de las formas inferiores, como son la sensitiva y la vegetativa

E) INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

–Encuentro muy natural que no se profundice en las teorías de Copérnico—dice Pascal— , pero importa mucho toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal.

No nos detendremos mucho en este asunto, a pesar de su gran importancia, porque con todo lo dicho acerca de la naturaleza o esencia del alma es suficiente para que el lector entre en posesión perfecta de las razones por las cuales el alma humana es inmortal.

Sólo hacerle ver de nuevo la repercusión que en esta confortable verdad tienen las filosofías evolucionistas, según las cuales o el alma humana perece con la muerte o todo lo más queda

pendiente de la vida impersonal y diluida del universo. No a otro puerto podía venir a parar aquella nave del evolucionismo, que había comenzado el viaje en el punto de partida de la nada, y, claro está, no pudo llevar otro rumbo que el rumbo de la indeterminación, de la incertidumbre y de la muerte en la misma nada.

¡Esos afanes de infinitud y esa angustia ante la aterradora idea de sentirse limitado! Todo lo tiene resuelto el cristianismo con su filosofía de la recta razón y con el complemento teológico de sus dogmas revelados.

La misma filosofía nos habla a grandes voces de la Inmortalidad del alma: es metafísicamente necesaria la incorruptibilidad del ser intelectual; es indestructible por naturaleza la substancia espiritual o simple.

La inmortalidad es un grito que se escucha por todas partes desde que el hombre se da cuenta de su propia existencia. Un deseo vehemente natural, dice el Angélico, un deseo propio de la naturaleza, no puede frustrarse en principio, no puede ser vano. Y no puede frustrarse, porque el deseo es una operación que responde a una capacidad.

Cada cosa desea ser conforme a la manera de su naturaleza. Y la naturaleza del hombre es tal, que tiene la facultad de aprehender la eternidad o el siempre perenne. Y como el deseo sigue al conocimiento, resulta que a la manera que percibe el siempre, de la misma manera desea permanecer en él. Y como es propio de la naturaleza, de ahí que el vivir siempre es algo que responde de derecho al deseo natural.

Santo Tomás reduce, la razón del –deseo de vivir siempre a la bondad y sabiduría divina, la cual no podía cargar al hombre con el peso de un deseo natural que de suyo fuera frustrable.

Hay una gran diferencia entre el deseo natural que responde a una aprehensión del entendimiento y el deseo de seguir viviendo propio de los sensitivos. El sentido no aprehende la eternidad o la perennidad; el sentido sólo aprehende el momento presente, y no tiene capacidad para proyectar su mirada más allá de todos los espacios y de todos los tiempos terminables. Esto es propio del ser racional.

Queda luego el panorama de la vida humana, cuyos clamores resuenan con tanta elocuencia en el libro de Job y del Eclesiastés, aun mirados desde un punto de vista no teológico.

Y aquí hace una capitulación aquel demoledor de toda verdad trascendente; Kant queda rendido ante la necesidad de la vida futura y permanente y de la inmortalidad del alma, porque de lo contrario no hay estabilidad en el universo de la moralidad del ser intelectivo.

Hay, pues, otra vida en donde se reparen los desperfectos del mundo moral.

Y desde el punto de vista teológico no se hace más que consumar el argumento. Pero superándolo en todo aquello que pudiera llamarse de esperanza natural de satisfacción perenne (o de temor de castigo duradero). No hacía falta que viniera el existencialismo para descubrirnos que el hombre siente la angustia de su finitud y deseos irrefrenables de superarla. El sentimiento de finitud es tan propio de la naturaleza, que de el se aprovechó el enemigo (como enseña la fe) para echar por tierra nuestro sosiego temporal haciéndonos soñar en infinitudes divinas.

La liberalidad del Dios de la teología va mucho más allá de las exigencias de la razón natural; pero que le va muy bien al ser humano. En este mundo cubrimos la indigencia de nuestra finitud con la gracia divina, y en el otro con la gloria inmortal, substancialmente inalterable. Es decir, que, en cierto modo, y que es en mucho modo, venimos a satisfacer nuestros afanes de infinitud por la unión íntima de Dios con el alma santificada por los carismas sobrenaturales, consumándose esta unión con la beatitud eterna de la inmersión en todo nuestro ser de la substancia infinita de Dios misericordioso. –Las almas razonables—dice Leibnitz—obedecen a leyes más elevadas y están libres de todo lo qué pudiera privarlas de la cualidad de ciudadanos en la sociedad de los espíritus; Dios ha provisto tan acertadamente su conservación, que los cambios de materia no pueden hacerles perder las cualidades morales de su personalidad. –Y por esto—dice en otra obra—son los

espíritus (humanos) capaces de entrar en una como sociedad con Dios, el cual, con respecto de ellos, es no solamente lo que un inventor con respecto a su máquina (que Dios lo es con respecto a las criaturas), sino lo que un príncipe con respecto a sus súbditos o hasta un padre con respecto a sus hijos.

F) ORIGEN DEL ALMA HUMANA

Es esta cuestión importantísima. Pero como se resuelve a la luz de los principios, primero de la existencia de la misma alma y segundo de su naturaleza o esencia, que ya están demostrados, no ofrece ya ninguna dificultad. Desde el momento en que el alma existe, es evidente que su origen ha de ser conforme a su manera de entidad; y como se ha demostrado que es espiritual o simple, ha de tener un principio adecuado, proporcionado, es decir, una causalidad eficiente que dé cumplida explicación de la existencia de su ser simple o espiritual.

De nuevo las posturas evolucionistas nos salen al paso intentando probar y comprobar que el alma espiritual no es más que un avance progresivo, o bien del espíritu universal, que da la primera manifestación de si en el individuo que se percibe a sí mismo (consciente); o bien como un peldaño más que ha subido gradualmente la naturaleza desde el estribo de su potencia inmanente (o evolución de las especies).

–El espíritu—dice Hegel—es la idea concreta que se conoce a si misma. –La naturaleza exterior es también, –igual que el espíritu, un ser racional y divino, una representación de la idea.

Y al través de estos principios o universalidades puede decir: –El alma universal indeterminada se determina, se individualiza; y el espíritu, por esto mismo, llega a ser conciencia necesariamente. –El alma universal, en cuanto alma del mundo, no debe ser considerada como sujeto, porque no es más que la simple substancia universal, que no encuentra su verdadera realidad más que en la individualidad, en el alma subjetiva. Así se produce como el alma particular. –El alma se individualiza (especializa, anota el traductor) y llega a ser sujeto individual.

–La inteligencia —dice Dilthey—no es un despliegue en el individuo aislado, comprensible desde él, sino que es un proceso en la evolución del género humano, y este mismo es el sujeto en que existe la voluntad de conocimiento –Y ciertamente existe como realidad en los actos vitales de los hombres, que tienen todos—también—las dimensiones de la voluntad y los sentimientos, y de este modo existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana.

–Indudablemente—dice Spencer—, si una célula aislada puede, bajo ciertas influencias, llegar a ser en el espacio de veinte años un hombre completo, no resulta absurdo suponer que, bajo ciertas otras influencias, una célula ha podido, en la sucesión de miríadas de siglos, dar nacimiento a la raza humana. Los dos procedimientos son idénticos en género; no difieren más que por la duración y la complejidad.

No vamos a gastar mucho tiempo y espacio en desmentir esas infundadas fantasías. Son errores demasiado antiguos y repetidos para que valga la pena darles mayor importancia. Sus mismas palabras, además, nos lo dejan resuelto ya: –No podemos concebir—reconoce Dilthey—de qué modo lo inconsciente es capaz de sacar de si la conciencia, como algo superior; una vez más estamos ante algo inconcebible. Basten, pues, unas cuantas palabras del Angélico para demostrar que el alma humana viene a la existencia por directa creación del autor de la naturaleza.

El alma humana es directamente creada por Dios

La base de los argumentos es sencillamente ésta: la substancia espiritual no puede proceder como parte de otra substancia, sea creada, sea increada; porque, siendo simple, es impartible e incomunicable. Y tal es el alma racional.

Dice el Angélico: –Como quiera que el –hacerse de una cosa es el camino para el ser, el –hacerse competirá a la cosa a la manera que le compita el ser. Ahora bien, de una cosa se dice que es o que existe con propiedad cuando tiene el mismo ser como algo en sí subsistente. (Por lo cual sólo las substancias se llaman verdadera y propiamente entes.) Es así que el alma racional es algo

subsistente, porque es una forma simple o espiritual. Luego le competirá el –hacerse, o el venir a ser, propio de las substancias. Ahora bien, todo lo que viene a ser propia y verdaderamente, o es por generación o es por creación. –No puede el alma venir a ser por generación, ni esencial ni accidental. –Accidental no, porque es substancia; esencial tampoco, porque habría de ser de preanterior materia, y el alma es espíritu; o de preexistente substancia espiritual, y los espíritus son indivisibles e impartibles. Luego ha de venir –al ser necesariamente por creación.

Y de otra manera: –El venir a ser es propio de las substancias. Pero la substancia que viene al ser, o procede de otra substancia o procede de la nada. Si procede de otra substancia, ha de ser material, porque de la espiritual no puede hacerse compartimiento. Y como el alma no es material, no procede de ninguna otra substancia, sino de la nada. Es decir, –viene de la nada al ser por creación.

FR. MATEO FEDRER, O. P

LIBRO SEGUNDO

CAPITULO I

Conexión de lo que sigue con lo anterior

Medité en todas tus obras y consideré lo hecho por tus manos (Ps. 143,5).

No es posible conocer una cosa a perfección desconociendo su obrar, porque por el modo y clase de la acción se aprecia el alcance y carácter de la facultad, que a su vez muestra la naturaleza de la cosa, ya que todo agente tiende a obrar según la naturaleza que le cabe en suerte cuando va a obrar.

Mas hay dos clases de acciones, según enseña el Filósofo en el libro IX de los –Metafísicos: unas que permanecen en el agente y le perfeccionan, como el sentir, el entender y el querer; otras que tienen un efecto exterior y son perfección del efecto mismo que es resultado de la acción, como el calentar, el cortar y el edificar.

Ambas convienen a Dios: unas, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; otras, en cuanto da el ser a las cosas, las conserva y las gobierna. Más como las acciones de la primera clase son perfección del agente, y las de la segunda lo son del efecto, y, por otra parte, el agente precede por naturaleza al efecto y es causa del mismo, es natural que las primeras sean razón de las segundas y las precedan naturalmente, como la causa al efecto. Cosa que aparece manifiesta en lo humano, pues el plan y el propósito del arquitecto son principio y razón de la edificación.

Por esto, la primera de estas acciones, como simple perfección del agente, se apropia el nombre de –operación o de –acción, mientras que la segunda, por ser perfección de la obra, toma el nombre de –factura; de donde viene –manufactura, pues así se llama a lo que procede del arquitecto en virtud de esta acción.

De la primera de estas acciones divinas ya hablamos en el libro anterior, donde se trató del conocimiento y voluntad divinos. De aquí que, para dar un tratado completo de la verdad divina, falta estudiar ahora la segunda clase de acciones, a saber: aquellas por las cuales Dios produce y gobierna las cosas.

El orden a seguir le podemos tomar de las palabras que nos han servido de lema. En efecto, habla éste, en primer lugar, de lo perteneciente a la meditación de la primera clase de acciones al decir: –Medité en todas tus obras, refiriéndose –obras al entender y querer divinos; y continua hablando de la meditación de la –hechura cuando dice: –y consideré lo hecho por tus manos, dándonos a entender con esto de –efectos de sus manos el cielo, la tierra y todo aquello cuyo ser depende de Dios, como del arquitecto proceden las manos de obras.

CAPITULO II

La consideración de las criaturas es útil para instruirse en la fe

La meditación de las obras divinas es necesaria para instruir a la fe humana acerca de Dios.

Primeramente, porque, de cualquier manera que meditemos tales obras, tenemos motivo para admirar y considerar la sabiduría divina; pues las abras de arte manifiestan el arte con que están hechas, y Dios produjo sabiamente las cosas en el ser, conforme a lo que se dice en el Salmo: –Todo lo hiciste con sabiduría. De donde, considerando tales obras, podemos inferir la sabiduría divina, hechas como están en virtud de cierta comunicación de semejanza que por ellas se encuentra desparramada, pues se dice en el Eclesiástico: –La diseminó—a la sabiduría— sobre todas sus obras. De aquí que al decir el Salino: –Maravillosa se ha hecho tu ciencia en mi; se ha fortalecido y no podré con ella, y sobreañadir el auxilio de la iluminación divina, cuando dice: –La noche me esclarecerá, etc., manifiesta que la consideración de las abras divinas le ayuda a conocer la sabiduría divina. Así dice: –Admirables son tus obras, y mi alma de sobra las conoce.

En segundo lugar, esta consideración conduce a admirar el poder altísimo de Dios, y, por consiguiente, engendra reverencia a Dios en los corazones de los hombres; porque es natural suponer que el poder del que abra sea más excelente que las cosas hechas por él. Por esto se dice en el libro de la Sabiduría: –Los que hayan admirado el poder y obras de esas cosas—o sea, del cielo, estrellas y elementos del mundo, cual se admiran los filósofos—, entiendan que el que las hizo es más potente que ellas. Y en la Epístola a los Romanos se dice: –Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho lo mismo que su poder sempiterno y divinidad. De este admirar a Dios procede el temor y la reverencia, según se dice en Jeremías: –Grande es tu nombre en fortaleza, ¿quién no te temerá, oh Rey de las gentes?

En tercer lugar, esta consideración enciende a las almas de los hombres en el amor a la bondad divina, pues toda la bondad: y perfección diseminada entre las criaturas se encuentra acumulada en Él, como en la fuente de toda bondad, según se demostró en el libro primero (c. 28).

Si, pues, la bondad, pulcritud y encanto de las criaturas cautiva tanto las almas humanas, la fontanal bondad del mismo Dios, comparada diligentemente con los arroyuelos de bondad encontrados en cada criatura, inflamará y arrebatará hacia si a las almas de los hombres. Por esto dice el Salmo: –Me deleitaste, Señor, con tu obra, y transportado en gozo me quedé ante las obras de tus manos. Y en otra parte se dice de los hijos de los hombres: –Se saciarán de la abundancia de tu casa —como quien dice: de toda criatura—, y los abrevarás como en el torrente de tus delicias, porque en ti está la fuente de la vida. Y en el libro de la Sabiduría se dice contra algunos: –De lo que asemeja a lo bueno—esto es, las criaturas, que son buenas por cierta participación—no alcanzaron a conocer al que es, o sea, verdaderamente bueno, y aún más, la misma bondad, como quedó demostrado en el primer libro (cc. 37 y 38).

Por último, esta consideración sitúa a los hombres en cierta semejanza con la perfección divina, pues se demostró en el libro primero (capítulos 48 y 49) que Dios, conociéndose a si mismo, ve en si todo lo demás; y como quiera que la fe cristiana instruye al hombre principalmente sobre Dios, y por la luz de la divina revelación le hace conocedor de las criaturas, se efectúa en el hombre cierta semejanza con la Sabiduría divina. De aquí que se diga: –Todos nosotros contemplamos a cara descubierta la gloria del Señor, nos transformamos en la misma imagen.

Así, pues, es evidente que la consideración de las criaturas tiene importancia para la instrucción de la fe cristiana. Por lo cual se dice: –Voy a traer a la memoria las obras del Señor y a pregonar lo que he visto. En la palabra del Señor están sus obras.

CAPITULO III

El conocimiento de la naturaleza de las criaturas sirve para destruir los errores que haya acerca de Dios

Es necesaria la consideración de las criaturas, no sólo para instruirse en la verdad, sino también para evitar los errores; pues los errores acerca de las criaturas alejan de la verdad de la fe en la medida en que se oponen al verdadero conocimiento de Dios. Lo cual ocurre de muchas maneras:

Constituyendo como causa primera y Dios a lo que no puede existir sin proceder de otro, juzgando no haber nada más allá de las criaturas; engaño en que caen a veces los que ignoran la naturaleza de las mismas, como ocurrió a aquellos que pensaron que cualquier cuerpo era Dios; de los cuales se dice: –Los que tornaron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, al círculo de los astros, al agua impetuosa, al sol y a la luna.

Atribuyendo a algunas criaturas lo que es propio de sólo Dios; cosa que ocurre también por errar acerca de las criaturas, porque no se atribuye a una cosa nada que sea incompatible con su naturaleza, sino porque se ignora su naturaleza, como si se dijese que el hombre tiene tres pies. Ahora bien, lo que es de sólo Dios no es compatible con la naturaleza de la criatura, como lo que es de sólo el hombre no es compatible con la naturaleza de otra cosa. De donde dicho error procede de que se ignora la naturaleza de la criatura.

Contra este error precisamente se dice en el libro de la Sabiduría: –Pusieron a las piedras y a los leños el nombre Incomunicable. En este error se precipitan los que atribuyen la creación de las cosas, o el conocimiento de los futuros, o el obrar milagros a otras causas que a Dios.

Usurpando algo al poder divino que obra en las criaturas, por ignorar la naturaleza de las mismas, como se ve en los que establecen en las cosas dos principios, y en los que sostienen que las cosas proceden de Dios no por su divina voluntad, sino por necesidad natural; como también en aquellos que substraen a la divina providencia todas las cosas o algunas de ellas nada más o niegan que puada obrar fuera del curso de la naturaleza.

Todo esto deroga el poder divino. Contra esto se dice en Job: –Juzgando al Omnipotente como quien nada puede hacer; y en el libro de la Sabiduría: –Tu muestras tu poder cuando no te creen soberano en poder.

Considerándose el hombre—que es conducido por la fe a Dios como al último fin—por debajo de algunas criaturas a las que es superior, procediendo esto de que ignora la naturaleza de las cosas y, por consiguiente, su lugar correspondiente en el universo, cual se ve en los que subordinan la voluntad de los hombres a los astros, contra los cuales se dice en Jeremías: –No temáis a los fenómenos celestes, que a las gentes producen terror; y en los que creen que los ángeles crean las almas, y que las almas de los hombres son mortales, y otras cosas semejantes. Todo lo cual rebaja la dignidad humana.

Con esto se evidencia, en conclusión, la falsedad de cierta sentencia de algunos que decían no importar nada a la verdad de la fe la opinión que cada uno pueda tener sobre las criaturas, con tal que se piense bien acerca de Dios, como expone San Agustín en el libro –Del origen del alma; pues el error acerca de las criaturas redunda en una opinión falsa sobre Dios y, sometiéndola a cualesquiera otras causas, aparta a las mentes humanas de Dios, hacia el cual se esfuerza por dirigirlas la fe.

Por esto la Escritura amenaza a los que yerran acerca de las criaturas con las mismas penas que a los infieles, cuando dice en el Salmo: –Porque no entendieron las palabras del Señor, las obras de sus manos, los destruirás y no los edificarás; y en el libro de la Sabiduría: –Pensaron esto y se equivocaron, y sigue: –No estimaron el honor de las almas santas.

CAPITULO IV

Distinto modo de considerar las criaturas el filósofo y el teólogo

De lo dicho queda manifiesto que la consideración de las criaturas atañe a la doctrina de la fe cristiana, en cuanto resalta en ellas cierta semejanza de Dios y en cuanto el errar acerca de ellas

induce a errar en lo divino. Pero dicha doctrina las considera bajo distintas razones que la filosofía humana. Porque la filosofía humana las considera en si mismas; de donde, según las diversas clases de cosas que haya, aparecen las diversas partes de la filosofía. Mas la fe cristiana las considera no en si mismas—como el fuego en cuanto fuego—, sino en cuanto representan la grandeza divina y de uno u otro modo se ordenan a Dios, pues como se dice en el Eclesiástico: ‒De la gloria de Dios está llena su obra. ¿Acaso no hizo el Señor que los santos enumerasen todas sus maravillas?

Y he aquí cómo el filósofo considera acerca de las criaturas unas cosas, y otras el creyente; porque el filósofo considera lo que de ellas se puede considerar atendiendo a la propia naturaleza de las mismas, como ocurre con el hecho de que el fuego vaya hacia arriba; el creyente, sin embargo, sólo ve en las criaturas lo que en ellas pueda encontrar de fundamento de relación con Dios, como que son creadas por Dios, que le están sometidas, etc.

De donde no se ha de achacar a inperfección de la doctrina de la fe el que pase de largo muchas propiedades de las cosas, como la figura del cielo y la cualidad del movimiento; pues ni siquiera el naturalista trata de aquellas propiedades de la línea que considera el geómetra, sino solamente aquellas que le atañen en cuanto es término del cuerpo natural.

Podría ocurrir que el filósofo y el creyente coincidiesen en algún tratado acerca de las criaturas, mas, en este caso, uno y otro las consideraría bajo distintos principios, pues el filósofo argumentaría acudiendo a las causas propias de las cosas, mientras que el creyente acudirla a la causa primera; por ejemplo: porque así está revelado por Dios, o porque esto resulta en gloria de Dios, o por que el poder de Dios es infinito. De aquí que se deba llamar a la teología suprema sabiduría, puesto que versa sobre la causa altísima, según aquello del Deuteronomio: ‒Esta es vuestra sabiduría y entendimiento a los ojos de los pueblos. Y por esto la sirve como a principal. Y, por lo mismo, la sabiduría divina parte a veces de principios de la filosofía humana, pues, aun entre los filósofos, La filosofía primera se sirve de las pruebas de todas las ciencias para mostrar su tesis.

De aquí se sigue también que una y otra doctrina proceden por distinto orden. Pues en la filosofía, que considera las criaturas en si mismas y partiendo de ellas conduce al conocimiento de Dios, la consideración de las criaturas es la primera, y la de Dios la última. En la teología, que considera a las criaturas sólo en orden a Dios, lo primero es el conocimiento de Dios y después el de las criaturas; Y así este segundo conocimiento es más perfecto, como más semejante al conocimiento de Dios, quien, conociéndose a sí mismo, ve lo demás.

Por tanto, siguiendo este orden, después de lo dicho en el libro primero sobre Dios en si considerado, debemos proseguir sobre lo restante, o sea, las cosas que proceden de Él.

CAPITULO V

Orden de los tratados

El orden de lo que tratamos a continuación es éste:

1) De la producción de las cosas en el ser.

2) De la distinción de las mismas.

3) De la naturaleza de estas cosas producidas y distinguidas en relación con la verdad de la fe.

CAPITULO VI

Compete a Dios el ser principio del ser de todo lo demás

Suponiendo lo que en el libro anterior quedó demostrado, demostremos ahora que compete a Dios ser principio del ser y causa de lo de más.

Se probé más arriba (1. 1, c. 13) con razones de Aristóteles que existe una primera causa eficiente,

que llamamos Dios. Ahora bien, la causa eficiente lleva sus efectos a la existencia. Luego Dios, causa del ser de todo lo demás, existe.

Se demostró en el libro primero con pruebas del mismo (1. 1, c. 13) que hay un primer motor inmóvil, que es Dios. El primer motor, en cualquier orden de movimientos, es causa de todos los movimientos que están en aquel orden. Luego, como muchas cosas sean producidas en el ser por los movimientos de los cielos, en cuyo orden es Dios el primer motor, según se demostró, es necesario que Dios sea la primera causa del ser de muchas cosas.

Lo que conviene de suyo a algo es necesario que esté en ello universalmente, como en el hombre lo racional y en el fuego el ir hacia arriba. Ahora bien, producir algún efecto conviene de suyo al ente en acto, porque en tanto un agente cualquiera obra en cuanto está en acto. Luego todo ente en acto tiende por naturaleza a producir algo existente en acto. Y como Dios, según sabemos por lo dicho en el libro primero (c. 16), es ser en acto, por eso le compete producir algún ser en acto, siendo causa de su existencia.

Es señal de perfección en las cosas inferiores que puedan hacer cosas semejantes a ellas, según atestigua el Filósofo en el libro –De los meteoros. Dios es el más perfecto, como dejamos demostrado en el libro primero (c. 28). Por consiguiente, le compete producir algún ser en acto semejante a si, siendo así causa del ser.

Se declaró en el libro primero (c. 75) que Dios quiere comunicar su ser a otros por modo de semejanza. Mas es perfección de la voluntad que sea principio de la acción y movimiento, como se ve en el libro III –Del alma. Por lo tanto, siendo la voluntad divina perfecta, no le faltará poder para comunicar su ser a alguno por modo de semejanza, siendo causa de su ser.

Cuanto es más perfecto el principio de una acción, tanto puede extenderse dicha acción a más y más lejanos efectos; pues vemos que el fuego, si es débil, sólo calienta lo que está cerca; pero, si es intenso, también lo lejano. El acto puro, que es Dios, es más perfecto que el acto mezclado con potencia, como es el nuestro, porque el acto es el principio de la acción; y así, si por nuestro acto estamos facultados no sólo para acciones inmanentes, como el entender y el querer, sino también para acciones que terminan en cosas exteriores, por las cuales producimos ciertas obras, mucho más Dios puede, por razón del acto que es, no sólo entender y querer, sino también producir un efecto. Y de este modo es causa del ser de las cosas. De aquí lo que se dice en Job: –El que hace cosas grandes, maravillosas e insondables sin fin.

CAPITULO VII

En Dios hay potencia activa

Con esto se ve claro que Dios es potente y que con razón se le atribuye la potencia activa. Pues:

La potencia activa es el principio de obrar en otro en tanto que es otro. A Dios le es conforme ser principio de la existencia de las demás cosas. Luego a Él se le puede atribuir ser potente.

Como la potencia pasiva resulta del ser en potencia, así la potencia activa resulta del ser en acto, pues cada uno obra en cuanto está en acto y recibe en cuanto está en potencia. Ahora bien, a Dios compete ser en acto. Luego le compete la potencia activa.

La perfección divina encierra en si todas las perfecciones, como consta por el libro primero (c. 28). La potencia activa es integrante de la perfección de la cosa, pues cuanto más perfecta es una cosa, tanto más potencia tiene. Por tanto, no le puede faltar a Dios la potencia activa.

Todo el que obra puede obrar, porque el que no puede obrar es imposible que obre, y el que está imposibilitado para obrar necesariamente no obra. Mas Dios es agente y moviente, como se demostró anteriormente (1. 1, c. 13). Luego puede obrar, y con todo derecho se le atribuye la potencia activa, aunque no la pasiva.

Por esto se dice en el Salmo: –Poderoso eres, Señor. Y en otro lugar: –Tu poder y tu justicia, ¡oh Dios!, hasta en lo más alto, las maravillas que hiciste.

CAPITULO VIII

La potencia de Dios es su substancia

De aquí se puede pasar adelante concluyendo que la potencia divina es la misma substancia de Dios. Pues:

La potencia activa le compete a alguno en tanto que está en acto. Pero Dios no es un ente en acto en virtud de otro acto distinto de sí, puesto que en Él no hay potencia alguna, conforme a lo que se dijo en el primer libro (cc. 16 y 17), sino que Él es el acto mismo. Luego Él mismo es su potencia.

Todo potente, sin ser su propia potencia, es potente por participación de una potencia ajena. Ahora bien, en Dios no cabe participación, por ser Él mismo su ser, como quedó probado en el primer libro (c. 22). Luego Él es su potencia.

La potencia activa forma parte de la perfección de la cosa, como se ve por lo dicho. Por otra parte, toda la perfección divina está contenida en su mismo ser, como se ha demostrado en el libro primero (c. 28). Por con siguiente, la potencia divina no es cosa distinta del ser mismo de Dios. Pero Dios es su mismo ser, como consta por el mismo libro (c. 22). Luego es su potencia.

En las cosas cuyas potencias no se identifican con su substancia, tales potencias son accidentes; de donde la potencia natural se cataloga en la segunda especie de –cualidad. Pero en Dios no puede haber accidente alguno; se dejó sentado en el primer libro (c. 3). Luego Dios es su potencia.

Todo lo que tiene su razón de ser en otro, se reduce a lo que tiene su razón de ser en sí mismo como a su principio. Ahora bien, a Dios se reducen todos los demás agentes como al agente primero, porque es un agente que tiene en sí la razón de su obrar. Mas lo que tiene la razón de su obrar obra por su esencia, y, por otra parte, aquello por lo que alguien obra es su potencia activa. Luego la esencia de Dios es su potencia activa.

CAPITULO IX

La potencia de Dios es su acción

Con esto se puede demostrar que la potencia de Dios no es otra cosa que su acción. Pues:

Las cosas que son idénticas a una (tercera), son idénticas entre sí. La potencia divina es su misma substancia, como queda declarado (c. 8), lo mismo que su acción es su substancia, según se ha demostrado en el libro primero al tratar de la acción intelectual (c. 45), pues la misma razón vale para las demás acciones. Luego en Dios no son cosas distintas la potencia y la acción.

La acción de una cosa es cierto complemento de su potencia, pues es, respecto a su potencia, lo que el acto segundo al primero. La potencia divina no tiene como complemento acto alguno distinto de aquel que es su misma potencia, por ser ésta la esencia misma de Dios. Luego en Dios no son cosas distintas la potencia y la acción.

Así como la potencia activa es en cierta manera un agente, así su esencia es un cierto ente. Ahora bien, la potencia divina, según se acaba de demostrar (c. 8), es su esencia, por lo que su obrar es su ser. Mas su ser es su substancia. Luego la acción divina es su substancia. Y así, la conclusión es idéntica.

La acción que no es la substancia del agente está en él como el accidente en el sujeto. Y, en este caso, la –acción se cuenta como uno de los nueve predicamentos del accidente. Mas en Dios no puede haber nada a manera de accidente. Luego la acción de Dios no se distingue de su substancia y de su potencia.

CAPITULO X

Cómo se atribuye la noción de potencia a Dios

Como nada es principio de sí mismo, siendo la acción divina su misma potencia, queda manifiesto con lo dicho que la noción de potencia, aplicada a Dios, no significa principio de la acción, sino principio del efecto. Y como la potencia en su razón de principio importa respecto a otro, pues la potencia activa es –principio del obrar sobre otro, según testimonio de Aristóteles en el libro V de los –Metafísicos, es claro que la noción de potencia se aplica a Dios atendiendo a la relación real con los efectos, y no a la relación con su acción, a no ser según nuestro modo de entender, en cuanto que nuestro entendimiento considera con diversos conceptos a una y a otra, a la potencia divina y a su acción (que en realidad son lo mismo). De donde, en el caso de que correspondan a Dios ciertas acciones que no terminan en efecto alguno, sino que se queden en el agente, respecto a éstas no se podrá aplicar a Dios la potencia realmente, sino sólo según nuestro modo de entender. Tales acciones son entender y querer. De donde la potencia en Dios, propiamente hablando, no mira a tales acciones, sino solamente a los efectos. Luego el entendimiento y la voluntad en Dios no se consideran como potencias, sino solamente como acciones.

Lo anterior demuestra también que dichas acciones que se atribuyen a Dios, como entender, querer, producir las cosas y otras semejantes, no son realidades distintas, puesto que cualquier acción de éstas es el mismo Dios, que es Uno e idéntico. Ahora bien, como la multiplicidad de significación de una misma cosa no perjudica a su verdad, se puede poner de manifiesto por lo dicho en el libro primero (cc. 31, 35).

CAPÍTULO XI

De Dios se predica algo en relación a las criaturas

Puesto que la potencia es atribuible a Dios por respecto a sus efectos, y la potencia tiene razón de principio, según se ha dicho (c. 10), y, además, el principio se llama tal con relación a lo principiado, es evidente que se puede predicar de Dios algo relativamente mirando a sus efectos.

Es incomprensible que una cosa sea relativa a otra sin que ésta, a la vez, se relacione con aquélla. Si, pues, todas las cosas se consideran con relación a Dios, porque de Él han recibido su ser, según se ha probado (c. 6), y de Él dependen, Dios, a la inversa, se considerará en relación con las criaturas.

La semejanza es una cierta relación. Mas Dios, como cualquier otro agente, produce algo semejante a si. Luego algo se predica de Él de manera relativa.

La ciencia implica relación con lo sabido. Dios tiene ciencia, no sólo de sí mismo, sino también de lo demás. Luego algo se predica de Dios relativamente a lo demás.

El motor se define con relación a lo movido, y el agente con relación al efecto. Pero Dios es agente y moviente no movido, como ya se ha demostrado (1. 1, c. 13). Luego se predican de El relaciones.

–Lo primero importa cierta relación; lo mismo se ha de decir de –lo sumo; y en el libro primero se de mostró (cc. 13 y 14) que El es el primer ente y el sumo bien.

Está, pues, probado, que se predican muchas cosas de Dios de manera relativa.

CAPITULO XII

Las relaciones atribuidas a Dios en orden a las criaturas no son reales por parte de Dios

Tales relaciones a sus efectos no pueden darse realmente en Dios.

No podrían darse en Dios como accidentes en sujeto, pues en Él no hay accidente alguno, como se demostró en el primer libro (c. 23). Tampoco podrían ser la misma substancia divina, porque siendo lo relativo –lo que en su ser se encuentra en un cierto comportamiento con otro, como dice el Filósofo en el libro –De los predicamentos, se seguiría razonablemente que la substancia divina en sí misma se predicarla de otro. Ahora bien, aquello cuyo ser mira a otra cosa depende en cierta manera de ella, puesto que no puede ser ni ser entendido sin ella; de donde ocurriría que la substancia divina dependería de algo extrínseco, y de esta manera no sería por si misma un ser necesario, como quedó probado en el libro primero. Luego tales relaciones no son reales por parte de Dios.

Quedó asentado en el primer libro (c. 28) que Dios es la primera medida de todos los seres. Queda comparado, por tanto, Dios con los demás entes, como lo cognoscible a nuestra ciencia, de la que es medida; porque –el que la cosa sea o no sea hace que el dictamen y la proposición sean verdaderos o falsos, según atestigua el Filósofo en el libro –De los predicamentos. Mas, aunque el cognoscible se diga con relación a la ciencia, sin embargo no hay relación real en el cognoscible, sino solamente en la ciencia; de donde, según el Filósofo, en el libro y de los –Metafísicos, lo cognoscible tiene significación relativa, pero no porque él se relacione, sino porque algo se refiere a él. En conclusión: dichas relaciones no se encuentran en Dios realmente.

Las antedichas relaciones se predican de Dios no sólo respecto a las cosas que están en acto, sino también respecto a las que están en potencia, porque tiene ciencia de ellas y respecto a ellas se llama también primer ente y sumo bien. Mas las relaciones que hay entre un ser en acto y un ser que no está en acto, sino en potencia, no son reales; pues de lo contrario se seguiría que habría relaciones actualmente infinitas en una misma cosa, como, por ejemplo, son infinitos en potencia los números mayores que el dos, que antecede a todos ellos. Ahora bien, la relación que hay entre Dios y lo que está en acto es idéntica por parte de Dios a la que hay entre El y lo que está en potencia, pues no sufre cambio por producir las cosas. Luego no se relaciona con las otras cosas en virtud de una relación que exista en Él realmente.

Es necesario que haya mutación, sea esencial o accidental, en aquello a lo que le sobreviene algo de nuevo. Algunas relaciones se predican de nuevo de Dios, como ser gobernador de una cosa que de nuevo comienza a ser. Si, pues, se predicase de Dios alguna relación como realmente existente en Él, consiguientemente sobrevendría a Dios algo de nuevo, contrario a lo que se demostró en el libro primero (c. 13).

CAPITULOS XIII Y XIV

Cómo se predican tales relaciones de Dios

No se puede decir que tales relaciones existen fuera como si fuesen ciertas cosas fuera de Dios.

Si así fuese, siendo Dios el primer ente y el sumo bien, seria necesario acudir a otras relaciones en Dios que le pusiesen en comunicación con aquellas otras que se han supuesto como cosas. Y si a éstas se las conceptúa de nuevo como cosas, será necesario admitir otras terceras, y así indefinidamente. Por tanto, las relaciones por las que se relaciona Dios con las otras cosas no son cosa alguna que exista fuera de Dios.

La predicación denominativa puede verificarse de dos maneras: predicando de una cosa algo que está fuera de ella, como por razón del lugar se dice que alguien está –en alguna parte, y por razón del tiempo, que está –alguna vez; o predicando de ella algo que le es inherente, no por razón de la blancura se dice que está –blanco. Ahora bien, en la relación no se encuentra nada que permita ser denominada como aligo existente fuera, sino como algo inherente; pues no llamamos padre a alguien si no es por razón de la paternidad que hay en él. Por tanto, habiéndose demostrado que en Él no son reales y que, sin embargo, se predican de Él, resta por decir que se le atribuyen según nuestro modo de entender solamente, o sea, en cuanto que todas las cosas se refieren a Él; pues

nuestro entendimiento, al entender la relación que tiene una cosa con otra, coentiende la relación que tiene ésta con aquélla, aunque en realidad a veces no haya tal relación.

Con esto queda también claro que dichas relaciones se predican de Dios de distinto modo como se predica lo demás. Porque todo lo demás como la sabiduría y la voluntad, son predicados de su esencia; pero de ninguna manera estas dos relaciones, sino solamente según nuestro entender. Pero esto no quiere decir que haya falsedad en el entendimiento, pues por lo mismo que nuestro entendimiento entiende que las relaciones de los efectos divinos terminan en el mismo Dios, le atribuye a Él mismo relativamente ciertas cosas, a la manera como entendemos y definimos lo cognoscible relativamente, por la relación que guarda con él la ciencia.

[**Capítulo XIV.**] Queda con esto demostrado también que no se opone a la divina simplicidad atribuir pluralidad de relaciones a Dios, aunque no afecten a su esencia, pues son fruto del entender. Efectivamente, nada empece a nuestro entendimiento entender muchas cosas y referirse de muy diversas maneras a algo que es en sí simple, considerando de este moldo tal simple bajo variadas relaciones. Pues cuanto algo es más simple, tanta más potencialidad tiene y es principio de más cosas; y por esto se le entiende mucho más relacionado, así como el punto es principio de más cosas que la línea, y la línea que la superficie. Luego el hecho mismo de que se consideren en Dios muchas relaciones atestigua su simplicidad suma.

CAPITULO XV

Dios es causa de todo cuanto existe

Demostramos que Dios es principio de ser de algunas cosas, debemos demostrar a continuación que todo cuanto existe fuera de Él, existe por Él.

Todo lo que conviene a alguno y no en razón de su mismo ser, le conviene por razón de alguna causa, como ‒lo blanco al hombre; porque lo que no tiene causa es primero e inmediato; de donde es necesario que exista por sí y en virtud de su mismo ser. Ahora bien, es imposible que una cosa convenga a dos, y a uno y a otro en razón de su ser propio; por que lo que se predica de otro, en razón de su ser propio, no le excede, así como el tener tres ángulos iguales a dos rectos no excede al triángulo. En consecuencia, si algo conviene a dos, no será a uno y a otro en razón de su propio ser. Es, pues, imposible que una cosa se predique de dos y de ninguna de ellas se predique como causa, sino que es necesario que o una sea causa de la otra, como el fuego es causa del calor en el cuerpo mixto, por más que se diga de uno y otro que están ‒calientes; o es necesario que un tercero sea causa de uno y otro, como el fuego es causa de que luzcan dos velas. Pero el ‒ser se predica de todo lo que es. Luego es imposible que haya dos cosas que no tengan causa de ser, sino que es preciso que una y otra tengan causa o que la una sea causa de ser de la otra. Es necesario, por tanto, que todo aquello que de alguna manera es, proceda de aquel que no tiene causa de ser. Pero anteriormente mostramos (1. 1, c. 13) que tal ser que no tiene causa de ser es Dios. Luego todo aquello que existe de alguna manera, procede de Él.—Y si se alega que el ‒ente no es predicado unívoco, no atenúa en nada el vigor de la conclusión. Pues no se predica de muchos equívocamente, sino analógicamente; y así es como se debe verificar la reducción a la unidad.

Lo que conviene a alguno por naturaleza y no por otra causa, no puede hallarse en él minimizado y deficiente, porque, si se le quita o añade algo esencial a una naturaleza, pasa a ser otra, como acontece en los números, en los que la adición o substracción de la unidad hace variar la especie. Pero si, permaneciendo íntegra la naturaleza o quididad de la cosa, se encuentra en ella algo minimizado, es evidente que ello ya no depende esencialmente de dicha naturaleza, sino de otra cosa, cuya ausencia causa tal aminoramiento; pues lo que conviene a uno no tan propiamente como a otro, no le conviene simplemente por razón de su naturaleza, sino por otra causa. Por consiguiente, la causa de todas las cosas de una determinada categoría será aquella cosa a la que en sentido más pleno le compete la denominación de tal categoría. De donde vemos que lo más cálido es causa del calor de los demás cálidos, y que lo más lúcido es causa del brillo de los otros. Ahora

bien, Dios es el ser supremo, como se demostró en el libro primero (c. 13). Luego es causa de todo lo que tiene razón de ser.

El orden de las causas se equipara al de los efectos, porque los efectos son proporcionados a sus causas. De donde es razonable que, así como lo que hay de propio en los efectos se reduce a las causas propias, así también lo que hay de común en los efectos propios se reduzca a alguna causa común; a la manera que el sol es la causa universal de la generación, superior a las causas particulares de esta o aquella generación; y como el rey es causa universal del gobierno del reino, por encima de los gobernadores del reino y sobre los de cada una de las ciudades. Ahora bien, a todas las cosas les es común el ser. Luego es necesario que sobre todas las causas haya alguna que le sea propio dar el ser. Pero la primera causa es Dios, como se ha evidenciado anteriormente (i. 1, c. 13). Luego es necesario que todo lo que existe sea por Dios.

Lo que se predica esencialmente es causa de todo aquello que se predica por participación, como el fuego es causa de todo lo ígneo en cuanto tal. Pues bien, Dios es ente por esencia, porque es el ser mismo, y todo otro ente es ente por participación; porque el ente que es su ser no puede ser más que uno, como se demostró en el libro primero (c. 42). Luego Dios es causa del ser de todos los demás.

Todo lo que puede ser y no ser tiene alguna causa, porque, considerado en sí, es indiferente a lo uno y a lo otro; y así, es necesario que haya alguna causa que lo determine a una de ambas posibilidades. De donde, no siendo admisible el proceso indefinido, es absolutamente exigida la existencia de algo necesario que sea causa de todo lo indeterminado a ser y no ser. Pero una cosa es necesaria cuando tiene en sí la causa de su necesidad, en lo cual tampoco se puede proceder indefinidamente; siendo, por tanto, preciso llegar a algo que en sí y por sí sea necesario. Tal no puede ser más que uno, como consta por el primer libro (c. 42), y éste es Dios. En condición: es necesario que todo sea reducido por Él a si mismo como a la causa del ser.

Dios en tanto es hacedor de las cosas en cuanto está en acto, como se demostró anteriormente (c. 7). Además, Él, con su actualidad y perfección, comprende todas las perfecciones de las cosas, como en el libro primero quedó probado (c. 28); resultando que es virtualmente todas las cosas, y, por tanto, El es hacedor de todas ellas. Mas no sería esto si hubiese alguna otra cosa que por naturaleza no dependiese de El, pues nada hay que por naturaleza dependa de otro y que a la vez no dependa de él. Porque, si por naturaleza no depende de otro, es necesario que exista por sí mismo, y entonces no es posible que dependa de otro. Luego nada puede haber que no proceda de Dios.

Lo imperfecto tiene su origen en lo perfecto, como el semen, del animal. Pero Dios es el ente perfectísimo y el sumo bien, como se ha demostrado en el libro primero (cc. 28, 41). Luego está demostrado que Él es la causa del ser de todas las cosas, y más habiéndose probado también (1. 1, c. 42) que tal ser no puede ser más que uno.

Esto lo confirma la autoridad divina, cuando dice en el Salmo: –El cual hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ellos hay; y en San Juan: –Todo fue hecho por Él y sin Él no se hizo nada; y en los Romanos: –De Él, por Él y para Él son todas las cosas. A Él la gloria por los siglos.

Y con esto se descarta el error de los antiguos naturalistas, que afirmaban que ciertos cuerpos no tenían causa de la existencia; y el de algunos otros, que dicen que Dios no es causa de la substancia del cielo, sino solamente de su movimiento.

CAPITULO XVI

Dios produjo las cosas en el ser de la nada

Con esto resulta evidente que Dios produjo las cosas en el ser sin nada preexistente que le sirviese cómo de materia. Pues:

Si alguna cosa es efecto de Dios, o proviene de algo preexistente o no. Si no proviene, obtendremos lo propuesto, o sea, que Dios produce algún efecto sin nada preexistente. Mas si proviene de algo

preexistente, o hemos de proceder indefinidamente, cosa que, como prueba el Filósofo en el II de los –Metafísicos, no es posible en las causas naturales; o deberemos remontarnos a algo primero que no presuponga otro. Y ése no será otro sino Dios, porque, como se demostró en el primer libro, Dios no es materia de cosa alguna y ni puede haber nada fuera de Él que no exista por Él, como se vio. Es forzoso concluir, pues, que Dios no requiere materia previa para obrar en la producción de sus efectos.

Cada materia se determina a cierta especie por la adición de una forma. Luego hacer algo de materia previa sobreañadiendo una forma sea como sea, es propio del agente que obra en una determinada especie. Pero tal agente es un agente particular, pues las causas son proporcionadas a las cosas causadas; y por eso, el agente que exige necesariamente que exista por anticipado una materia con la cual obre es un agente particular. Ahora bien, Dios es agente en el mismo sentido en que es causa universal del ser, sentido que ya determinamos (c. 15). Luego Él no requiere en su acción materia previa.

Cuanto más universal es un efecto, tanto más alta es su propia causa; porque cuanto más alta es la causa, tanto a más cosas se extiende su virtualidad. Es así que el existir es más universal que el moverse, pues hay seres inmóviles, según enseñan los filósofos, como las piedras, etcétera. Es preciso, pues, que sobre la causa que sólo obra moviendo y cambiando haya otra que sea el primer principio de la existencia. Tal principio demostramos ya que es Dios. Luego Él no obra únicamente moviendo y cambiando. Pero lo que no puede dar el ser a las cosas sin contar con materia previa, obra exclusivamente moviendo y cambiando; pues el hacer algo de la materia implica movimiento o determinada mutación.

Luego es posible producir las cosas sin materia previa. Por tanto, Dios produce las cosas en el ser sin materia preexistente.

Lo que obra solamente moviendo y cambiando no es causa universal del ser; pues por el movimiento y el cambio no resulta el ente del no ente sin más, sino este ente de este no-ente. Más Dios es el principio universal del ser, según se ha probado (c. 15); por tanto, no se limita su obrar al que encierra movimiento o cambio. Luego tampoco necesita que haya con antelación materia para obrar.

Todo agente produce algo, de algún modo, parecido a él. Además, todo agente obra según como está en acto. Luego el agente que está en acto por una forma adherida, y no por toda su substancia, sólo producirá su efecto causando una forma inherente a la materia; por eso el Filósofo, en el VII de los –Metafísicos, prueba que las cosas materiales, cuyas formas están en la materia, son producidas por agentes materiales que tienen sus formas en la materia, y no por formas existentes por sí. Pero Dios no es un ser en acto por algo inherente, sino por toda su substancia, como ya se probó. Luego lo peculiar de su acción es producir toda la cosa subsistente, y no sólo algo inherente, como es la forma material. De este modo obra todo agente que no requiere materia para obrar. Luego Dios, al obrar, no requiere materia previa.

La materia es, con relación al agente, como el sujeto que recibe su acción: porque el acto que pertenece al agente como –a quo pertenece al paciente como –in quo. Luego hay algún agente que requiere una materia, que reciba su acción; pues dicha acción del agente es, en el paciente que la recibe, su acto y su forma o una disposición para la forma. Pero en el divino obrar no hay acción que por necesidad haya de ser recibida en un sujeto paciente, pues su acción es su propia substancia, como se probó. Luego para producir el efecto no requiere previa materia.

Todo agente que requiere materia previa para obrar tiene una materia proporcionada a su acción, de manera que cuanto está en la virtud del agente esté en la potencia de la materia; de no ser así, no podría reducir en acto cuanto hay en su virtud activa, teniendo inútilmente tal virtud. Mas la materia no guarda dicha proporción con Dios. Porque, como demuestra el Filósofo en el III de los –Físicos, en la materia no hay potencia para cualquier cantidad; mientras que la potencia divina es absolutamente infinita, como se vio. Luego Dios no requiere necesariamente materia previa para

obrar.

A la diversidad de cosas corresponde diversidad de materias, pues no es idéntica la materia de las cosas espirituales y la de las corporales, ni la de los cuerpos celestes y la de los corruptibles; cosa que es evidente, porque recibir—que es propiedad de la materia—no tiene la misma significación en cada una de las cosas enumeradas, pues el recibir propio de las cosas espirituales es inteligible, tal como el entendimiento recibe las especies inteligibles, o sea, inmaterialmente; y los cuerpos celestes reciben la renovación del lugar, no la renovación del ser, cosa que ocurre en los cuerpos inferiores. Luego no hay materia alguna que esté en potencia respecto al ser universal. De donde, al ser Dios el autor exclusivo del ser universal, no hay ninguna materia que le corresponda proporcionadamente. Por consiguiente, no requiere necesariamente materia.

Es necesario que, cuando en la naturaleza se da una proporción y un orden entre dos cosas, cualesquiera que sean, una de ellas dependa de la otra o que ambas dependan de alguna otra, pues para que haya orden debe haber correspondencia entre los que lo componen; de otra suerte, el orden o la proporción dependerían de la casualidad, la cual es inadmisible tratándose de los primeros principios de las cosas, porque se seguiría –a fortiori que todo lo demás era cosa del acaso. Luego, si hay una materia proporcionada a la acción divina, es ineludible o que una dependa de la otra o que una y otra dependan de un tercero. Pero, siendo Dios el primer ser y la primera causa, no puede ser efecto de la materia ni puede depender de otra tercera causa. Resta, por tanto, que, si se encuentra alguna materia proporciona da a la acción divina, Dios sea causa de ella.

El primer ente tiene que ser causa de los demás entes existentes, por que de no ser causados no serian ordenados por él, según ya hemos demostrado (1. 1, e. 13). Ahora bien, entre el acto y la potencia hay tal orden, que, aunque en una misma cosa que a veces está en potencia y a veces está en acto la potencia sea anterior en el tiempo al acto—por más que el acto sea anterior a la potencia en naturaleza—, sin embargo, hablando en absoluto, es preciso que el acto sea anterior a la potencia; cosa evidente, porque la potencia no se actualiza sino por un ser en acto. Luego, como la materia es un ser en potencia, es preciso que Dios, que es acto puro, sea en absoluto anterior a ella y, consiguientemente, causa de la misma; y, en consecuencia, su acción no presupone necesariamente la materia.

La materia prima en cierto modo existe, puesto que es un ente en potencia. Pero Dios es causa de todo lo que existe, como quedó anteriormente demostrado (c. 15). Luego Dios es causa de la materia prima, que es la primera de todas. En consecuencia, la acción divina no requiere cosa preexistente.

La divina Escritura confirma esto diciendo: –Al principio creó Dios el cielo y la tierra. Y crear no es otra cosa que producir algo en el ser sin materia previa.

Con esto se refuta el error de los antiguos filósofos, que opinaban que la materia no tenía en absoluto causa alguna, fundados en que siempre veían que la materia antecedía a las acciones de los agentes particulares, de donde sacaron la convicción, común a todos ellos, que de la nada nada se hace; afirmación, ciertamente, verdadera si se trata de agentes particulares. Pero ellos aun no habían llegado a conocer al agente universal, productor de todo el ser, cuya acción implica la negación de todo supuesto material.

CAPITULO XVII

La creación no es movimiento ni mutación

Demostrado esto, es manifiesto que la acción de Dios— no implica materia previa y se llama –creación— no es movimiento ni mutación, propiamente hablando. En efecto:

Todo movimiento o mutación es –el acto de lo que está en potencia, en tanto que está en potencia. Mas en esta acción no preexiste nada en potencia que reciba la acción, como ya se ha probado (c. 16). Luego no es movimiento o mutación.

Los extremos del movimiento o de la mutación se encuentran en el mismo orden, ya sea porque están bajo un mismo género a manera de contrarios, como ocurre con el movimiento de aumento y alteración y el de arrastre en el lugar; o porque tienen una común y única potencialidad de materia, como la privación y la forma en la generación y corrupción. Ningún caso puede aplicar se a la creación, pues allí no se da la potencia ni nada de este género que se presuponga a la creación, como se ha probado (c. 16). Luego no hay allí movimiento ni mutación.

En toda mutación o movimiento es preciso que haya algo que se halle en distinta situación antes y después esto es lo que expresa el nombre mismo de mutación. Mas donde toda la substancia de la cosa es producida en el ser no puede darse una misma cosa que se encuentre de una y otra manera, porque entonces ella no seria producida, sino presupuesta a la producción. Luego la creación no es mutación.

Es preciso que el movimiento o mutación precedan en duración al efecto de la mutación o del movimiento, porque el –estar hecho es principio de la quietud y término del movimiento. He aquí porque toda mutación sea movimiento o término del movimiento, que es sucesivo. Y por esto lo que –se está haciendo no existe todavía, pues mientras dura el movimiento –se está haciendo algo, y no existe; mas en el mismo término del movimiento, en el que comienza la quietud, ya –no se está haciendo nada, sino que –ya está hecho. Pero esto no puede darse en la creación, porque, si la creación misma precediese como movimiento o mutación, necesitaría prefijarse un sujeto, lo cual va contra la esencia de la creación. Luego la creación no es movimiento ni mutación.

CAPÍTULO XVIII

Solución de las objeciones contra la creación

Con esto aparece el engaño de los que impugnan la creación por razones tomadas de la naturaleza del movimiento o de la mutación, como si fuera necesario que la creación, lo mismo que los demás movimientos o mutaciones, se verifique en un sujeto, y fuese preciso que el no ser se cambie en el ser, así como el fuego se cambia en aire. Pues:

La creación no es mutación, sino la misma dependencia del ser creado respecto al principio que la origina; por eso pertenece al género de –relación. De donde nada empece que se encuentre en el ser creado como en un sujeto.

Se ve, no obstante, en la creación cierta mutación, aunque solamente según el modo de entenderla; es a saber, en cuanto que nuestro entendimiento se la representa como si una misma cosa no existiese antes y sí después.

Está claro, con todo, que si la creación es cierta relación, es algo real, y algo que no es increado ni tampoco creado mediante otra relación. Pues, dependiendo realmente el efecto creado del creador, es preciso que tal relación sea algo real.— Porque, como todas las cosas son producidas por Dios en el ser, también ella fue producida por Dios en el ser.—Pero no creada por otra creación que por la que lo fue la primera criatura, en virtud de cuya creación se dice que fue creada. Porque los accidentes y las formas, al no tener existencia propia, tampoco son creados por acción creativa propia, ya que la creación es la producción del ser, sino que, como están en otro, creado lo otro, son creados ellos.— Además, la relación no relaciona por medio de otra relación, porque así daríamos en un proceso indefinido; sino que relaciona por sí misma, por ser esencialmente relación. Luego no se necesita de otra creación para ser creada la creación misma, teniendo que proceder así indefinidamente.

CAPÍTULO XIX

En 1a creación no ha sucesión

De lo dicho resulta también claro que toda creación excluye la sucesión. Porque:

La sucesión es propia del movimiento. Mas la creación no es movimiento ni término del movimiento, como la mutación. Luego en la creación no hay sucesión alguna.

En todo movimiento sucesivo hay algo intermedio, porque el medio es lo que el movimiento sin interrupción alcanza antes de llegar a lo último. Pero entre el ser y el no ser, que son como los extremos de la creación, no puede haber medio alguno. Luego allí no hay sucesión alguna.

En todo obrar que incluya sucesión, el –estar haciéndose es anterior al –estar hecho, como se prueba en el libro VI de lo –Físicos. Es así que esto no puede ocurrir en la creación, porque el –estar haciéndose que precediese al –estar hecho de la criatura necesitaría algún sujeto, el cual no puede ser la misma criatura de cuya creación hablamos, porque ella no existe antes de ser hecha, y tampoco el hacedor, porque el moverse no es acto del que mueve, sino del movido. Habría que decir, por tanto, que el –estar, haciéndose tenía por sujeto alguna materia preexistente al efecto, lo cual va contra la esencia de la creación. Luego es imposible que haya sucesión en la creación.

Toda operación sucesiva tiene que verificarse en el tiempo, porque el –antes y el –después en el movimiento son contados por el tiempo, pues el tiempo, el movimiento y aquello sobre lo cual pasa el movimiento se dividen parejamente. Esto se ve claramente en el movimiento local, pues, cuando es uniforme, en mitad de tiempo recorre la mitad de distancia. Pero, cuando se trata de dividir las formas por una división conforme a la del tiempo, hay que atender a la intensidad y a la disminución de la forma, considerando, v. gr., que, si calentó tanto en tanto tiempo, en tiempo menor calentará menos. Luego en tanto puede haber sucesión en el movimiento o en cualquier operación en cuanto aquello que se mueve es divisible, ya sea cuantitativamente, como en el movimiento local y en el aumento; ya sea por intensidad o disminución, como en la alteración. Este segundo caso puede ocurrir de don maneras: una, cuando la misma forma, que es el término del movimiento, es divisible atendiendo a la intensidad o disminución, como ocurre cuando algo tiende a volverse blanco; otra, cuando tal división se verifica en las disposiciones de tal forma, como –estar haciéndose el fuego es sucesivo por una alteración precedente en las disposiciones a tal forma. Pero el ser substancial de la criatura no es divisible de esta manera, porque –la substancia no admite más ni menos; y tampoco en la creación preceden disposiciones al no preexistir la materia, porque la disposición es particular de la materia. Hay que concluir, por tanto, que en la creación no puede darse sucesión alguna.

La sucesión en las operaciones de las cosas proviene dé la deficiencia de la materia, que no está desde un principio lo conveniente dispuesta para recibir la forma; de donde, cuando la materia está perfectamente dispuesta para la forma, la recibe instantáneamente. Y de aquí que, como lo diáfano está siempre en la última disposición para la luz, en seguida que se presente lo luminoso, en el acto se ilumina; y no precede movimiento alguno por parte de lo que se ha de iluminar, sino tan sólo el movimiento local por parte de lo que ilumina, necesario para hacerse presente. Pero en la creación no hay exigencia alguna previa por parte de la materia, ni falta tampoco nada al agente para obrar que le pueda venir posteriormente por el movimiento, puesto que es inmóvil, según se ha demostrado en la primera parte de esta obra (c. 13). Luego sólo resta decir que la creación se verifica instantáneamente. Por lo que una cosa, al mismo tiempo que se crea, ya es creada, así como a la vez se ilumina y es iluminada.

De aquí que la divina Escritura refiere la creación de las cosas como verificada en un momento indivisible, al decir: –Al principio creó Dios el cielo y la tierra; principio que San Basilio expone como –principio del tiempo, el cual debe ser indivisible, como se prueba en el libro VI de los –Físicos.

CAPITULO XX

Ningún cuerpo puede crear

Esto demuestra bien a las claras que ningún cuerpo puede producir nada a modo de creación. Pues:

Ningún cuerpo obra si no es movido, porque es preciso que el agente y el paciente o el que obra y lo hecho estén juntos, y –juntos están los que están en un mismo lugar, como se lee en el libro V de los –físicos. Mas el cuerpo no adquiere lugar sino por movimiento, y, a su vez, ningún cuerpo se mueve si no es en el tiempo. Luego todo lo que un cuerpo hace es hecho sucesivamente; y la creación, como ya hemos visto (c. 29), no encierra mutación. En consecuencia, nada puede producir un cuerpo por creación.

Todo agente que obra moviéndose, mueve necesariamente a quien recibe su acción; pues entre hacedor y hecho, como entre agente y paciente, debe hacer conformidad; porque todo agente produce algo semejante a él. En consecuencia, si el agente, no encontrándose en idéntica disposición, obra en cuanto modificado por el movimiento, es preciso que en el paciente hecho se lleve a cabo también cierta renovación de las disposiciones, cosa que no puede acontecer sin movimiento, pues ningún cuerpo mueve si no es movido, corno dejamos probado (1. 1, c. 13). Luego nada hace un cuerpo sino moviendo o mudando el efecto. Pero la creación, según se ha demostrado (c. 17), no es mutación ni movimiento. Por consiguiente, ningún cuerpo puede causar algo por creación.

Como el agente y el efecto han de ser semejantes entre sí, no puede producir toda la substancia del efecto el que no abra con toda su substancia, así como, al contrario, prueba el Filósofo en el libro VI de los –Metafísicos que la forma sin materia, que obra con todo su ser, no puede ser causa próxima de la generación, en la que solamente se actualiza la forma. Ahora bien, ningún cuerpo obra con toda su substancia, aunque obre todo él, porque, como todo agente obra por la forma, que es la que le da actualidad a su esencia, solamente podrá obrar con toda su substancia aquel cuyo ser es todo forma; lo cual no se puede aplicar a ningún cuerpo, puesto que todo cuerpo tiene materia, por ser todo cuerpo mudable. Luego ningún cuerpo puede producir nada con toda su substancia; particularidad que es de la esencia de la creación.

Crear es propio exclusivamente de una potencia infinita, pues tanto más potencia tiene un agente cuanto puede actualizar una potencia más distanciada del acto: como el que pudiese hacer del agua fuego tendría más potencia que el que lo pudiese hacer sólo del aire. De donde, si se quita en absoluto la potencia preexistente, se sobrepasa toda proporción de distancia determinada, y, en tal caso, es necesario que la potencia del agente que forma algo sin materia preexistente alguna sobrepase toda proporción posible con relación a la potencia del agente que obra sirviéndose de materia. Ahora bien, ninguna potencia corporal es infinita, como prueba el Filósofo en el libro VIII de los –Físicos. Por consiguiente, ningún cuerpo puede crear, que es hacer algo de la nada.

El moviente y lo movido, el agente y lo hecho, deben existir a la vez, como se prueba en el libro VII de los –Físicos. Mas el agente corporal no puede estar presente a su efecto sino por contacto, que resulta de la continuidad de los cuerpos tangentes. De donde es imposible que un cuerpo obre si no es por contacto. Ahora bien, el contacto se realiza entre dos; y así, donde no preexiste nada más que el agente, como sucede en la creación, no puede darse contacto. Luego ningún cuerpo puede obrar por creación. Queda, por consiguiente, en manifiesto que es falsa la opinión de algunos, que dicen que la substancia de los cuerpos celestes es causa de la substancia de los elementos, siendo así que la materia no puede tener como causa sino a un agente que obre por creación, por ser ella el primer sujeto del movimiento y de la mutación.

CAPÍTULO XXI

Crear es exclusivo de Dios

Por lo que acabamos de decir, también se puede demostrar, además, que la creación es acción propia de Dios y que sólo Él puede crear.

Como el orden de las acciones corresponde al orden de agentes— la acción más noble pertenece al agente más noble—, es preciso que la primera acción sea propia del agente primero. Mas la

creación es la acción primera, pues no presupone otra y, sin embargo, todas las demás la presuponen. Luego la creación es la acción propia y exclusiva de Dios, que es el primer agente.

Se demostró que Dios crea las cosas con esta razón: porque nada existe, excepto Él mismo, que no sea causado por Él. Y esto a ningún otro puede convenir, pues sólo Él es la causa universal del ser. Luego sólo a Dios le compete la creación como acción propia y exclusiva.

Los efectos guardan proporción con sus causas, de manera que los efectos actuales los podamos atribuir a causas actuales, y los efectos en potencia a causas en potencia; y del mismo modo, los efectos particulares a causas particulares, y los universales a universales, según enseña el Filósofo en el libro II de los –Físicos. Pero el ser es el primer causado, como consta por razón de su universalidad. Luego la causa propia del ser es el agente primero y universal, el cual es Dios. Los demás agentes no son causa del ser total, sino causas de un ser determinado, como de ser hombre o de ser blanco. De manera que el ser total es causado por creación, la cual no presupone nada, porque no puede preexistir nada que esté fuera del ser total; mientras que por las demás clases de acciones se hace tal o cual ser, porque de un ser preexistente se hace este o el otro ser. Luego la creación es una acción propia de Dios.

Todo lo que es producido dentro de una categoría de ser no puede ser causa primera de aquella categoría, sino solamente segunda e instrumental. Efectivamente: al tener Sócrates causada su humanidad, no puede ser causa primera de la humanidad, porque, siendo su humanidad causada por otro, se seguiría que era causa de si mismo, siendo así que él es algo que debe su existencia a la humanidad. Y, por esta razón, la causa productora unívoca es como un agente instrumental respecto a la causa primera de toda la especie. Por eso es preciso reducir todas las causas agentes inferiores a las causas superiores, como las instrumentadas a las principales. Pues bien, toda otra substancia, excepto Dios, tiene el ser causado por otro, como se probó anteriormente (c. 15). Luego es imposible que sea causa del ser, si no es como instrumental, que obra en virtud de otro. Ahora bien, nunca se echa mano de un instrumento si no es para causar algo por medio del movimiento, pues la esencia del instrumento es ser moviente movido, y la creación no es movimiento, según se ha demostrado (c. 17). En consecuencia, ninguna substancia, excepto Dios, puede crear algo.

Se hace uso del instrumento por su conformidad con lo causado, para que sea modio entre la causa principal y el efecto y enlace a ambos, y de este modo la influencia de la primera llegue al efecto a través del instrumento. Y por esto es preciso que, en lo causado por el instrumento, haya quien reciba la influencia de la causa primera, cosa que va contra la noción de la creación, pues ésta nada presupone. Luego, en conclusión, nadie más que Dios puede crear, ni como agente principal ni como instrumento.

Todo agente instrumental ejecuta la acción del agente principal por alguna acción que le es propia y connatural, así como el calor natural produce la carne por la disolución y la digestión, y la sierra coopera cortando a hacer el escaño. Luego, supuesto que alguna criatura cooperase a la creación como instrumento del primer creador, sería preciso que verificase esto por alguna acción debida a su naturaleza y propia de ella. Ahora bien, el efecto correspondiente a la acción propia del instrumento es anterior, en el orden de generación, al efecto correspondiente al agente principal; de lo que resulta que el último fin corresponde al primer agente, pues antes es cortar el leño que darle forma de escaño y antes es la digestión de la comida que su conversión en carne. Por tanto, será preciso que haya algún efecto de la acción propia del creador instrumental que sea anterior, en el orden de la generación, al ser que es efecto correspondiente a la acción del creador principal. Mas esto es imposible, pues cuanto algo es más común, tanto es anterior en el orden de la generación, como en la generación del hombre antes es el animal que el hombre, al decir del Filósofo en el libro
–De la generación de los animales. Es imposible, por consiguiente, que alguna criatura cree ni como agente principal ni como instrumental.

Lo causado en una naturaleza determinada no puede ser causa total de dicha naturaleza, porque seria causa del mismo; puede, no obstante, ser causa de tal naturaleza en algo determinado; por ejemplo, Platón es causa de la naturaleza humana en Sócrates, pero no en absoluto, por que también

él es causado en la naturaleza humana. Ahora bien, ser causa de alguien en una naturaleza determinada es atribuir a algo especifico e individualizado la naturaleza común. Lo cual no puede darse en la creación, que no presupone sujeto alguno a quien pueda atribuírsele algo por tal acción. Luego es imposible que un ser creado sea creador de otro.

Puesto que todo agente obra en cuanto está en acto, es razonable que el modo de la acción corresponda al modo del acto de la cosa misma; y así, entre lo cálido, lo que tiene más calor más calienta. Luego cuando el acto de algo es determinadamente genérico, específico o accidental, es necesario que su virtualidad esté determinada a efectos semejantes al agente en cuanto tal, puesto que todo agente produce algo semejante a él. Ahora bien, ningún ser determinado puede ser semejante a otro del mismo género o especie si no por razón de género o especie, porque las cosas se distinguen entre sí por aquello mismo que las hace ser tales. En consecuencia, nada finito puede ser causa de otro por su acción, si no es confiriéndole el género y la especie, y nunca lo que le hace subsistir como distinto de los demás. Luego la acción de todo agente finito presupone aquello por lo que el ser causado por ella subsiste individualmente. Por lo tanto, dicho agente no crea, pues esto es exclusivo del agente infinito, que encierra en si las semejanzas de todos los seres, como ya se demostró.

Puesto que la finalidad primordial de todo cuanto se hace es la existencia, cuando decimos que se hace algo que antes ya existía, es lógico pensar que no se hace propiamente, sino accidentalmente, pues propiamente se hace lo que antes no existía; v. gr.: si del color blanco se hace un color negro, ciertamente se hace lo –negro y un –color, pero lo negro propiamente, porque se hace de lo no negro, y el color accidentalmente, porque antes ya existía el calor. Así, pues, cuando se hace algún ser, como un hombre o una piedra, el hombre, ciertamente, se hace propiamente, porque se hace del no hombre, y el ser accidentalmente, porque no se le hace del no-ser absoluto, sino de este no-ser, según dice el Filósofo en el libro I de los –Físicos. Mas cuando se hace algo del no-ser absoluto, entonces se hace propiamente el ser. Pero en tal caso es necesario que sea hecho por aquel que es causa del ser en cuanto tal, porque los efectos se reducen proporcionalmente a sus causas. Ahora bien, la causa del ser en cuanto tal es solamente el ser primero; los demás son causas del ser accidentalmente y sólo propias de uno determinado. Y como producir el ser sin sacarle de ser alguno preexistente es crear, de sólo Dios es propio crear.

La autoridad de la Sagrada Escritura confirma esta verdad cuando dice que Dios lo creó todo: –Al principio creó Dios el cielo y la tierra.

El Damasceno dice también en su libro: –Pero todos los que dicen que los ángeles son los creadores de cualquier substancia, todos ellos tienen por padre al diablo, pues las criaturas existentes no son creadoras.

Con esto se refuta también el error de ciertos filósofos, que dijeron que Dios creó la primera substancia separada y ella creó la segunda, y así ordenadamente hasta la última.

CAPÍTULO XXII

Dios todo lo puede

Con esto queda claro que la potencia divina no está determinada a un efecto único.

Si crear es propio de sólo Dios, es necesario que cuanto no puede ser producido por otro modo de causalidad que por creación sea producido por Él inmediatamente. Tales son todas las substancias separadas que no están compuestas de materia y forma, que se supone existen ahora; y lo mismo toda substancia corporal. Todos estos diversos existentes son efecto inmediato del poder antes dicho. Mas ninguna potencia que produce inmediatamente muchos efectos sin materia está determinada a un efecto. Digo –inmediatamente, por que, si los produjese mediatamente, podría provenir la diversidad por razón de las causas intermedias. Y digo también –sin materia, porque un mismo agente y con una misma acción puede causar diversos efectos en diversas materias, como el

calor del fuego, que endurece el barro y derrite la cera. Así, pues, la potencia de Dios no está determinada a un efecto.

La potencia que es perfecta se extiende a todo aquello a lo que se puede extender su propio y exclusivo efecto; así como la de edificar, si es perfecta, se extiende a cuanto implica el concepto de casa. Es así que la potencia divina es causa esencial del ser, y el ser es su propio efecto, como consta por lo dicto (c. 21). Luego se extiende a todo aquello que no va contra la razón de ser; pues, si la potencia tuviese virtualidad sobre determinado efecto solamente, no sería causa esencial del ser en cuanto tal, sino de –este ser. Ahora bien, a la razón de ser repugna lo opuesto al ser, que es el no ser. Luego el poder de Dios se extiende a todo lo que no incluye en sí razón de no ser, que es precisamente lo que implica contradicción. Luego el poder de Dios se extiende a todo lo que no implica contradicción.

Todo agente obra en cuanto está en acto. Por esto, según sea el acto de cada uno de los agentes es su potencia activa, pues el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego. Pero Dios es un acto perfecto, que tiene en sí todas las perfecciones, según se ha probado antes (1. 1, c. 28). Es, por tanto, perfecta su potencia operativa, extendiéndose a todo lo que no repugna a su naturaleza, que es ser en acto. Tal es solamente lo que implica contradicción. Luego Dios puede hacer todo, excepto lo contradictorio.

A toda potencia pasiva corresponde una potencia activa, pues la potencia se ordena al acto, como la materia a la forma. Mas no puede el ser en potencia conseguir ser en acto sino en virtud de algún existente en acto, pues superflua sería tal potencia si no existiese la potencia activa de un agente que la pudiese actualizar, siendo así que nada hay superfluo en la naturaleza. Y de este modo vemos que todo lo que hay en la potencia de la materia de lo que se engendra y corrompe puede actualizarse por el influjo de un cuerpo celeste, que es primer actuante en la naturaleza. Pues así como el cuerpo celeste es primer agente respecto de los cuerpos inferiores, así Dios es primer agente respecto de todo ser creado. Por consiguiente, todo lo que está en la potencia del ser creado, todo esto lo puede hacer Dios por su potencia activa; y en la potencia del ente creado está todo lo que al ente creado no se opone, como en la potencia de la naturaleza está todo lo que no la destruye. Luego Dios lo puede todo.

Que un efecto no esté al alcance de la potencia de un agente puede ocurrir por tres razones: Primero, porque no tiene afinidad o semejanza con al agente, pues todo agente obra lo que le es en algún modo semejante. Por esto la virtualidad que hay en el semen del hombre no puede producir un animal o una planta, pero si un hombre, por más que exceda en perfección a los dichos.—Según do, por la excelencia del efecto, el cual trasciende la proporción con la potencia activa, como la potencia activa corporal no puede producir una substancia separada.—Tercero, por la imposibilidad que tiene de obrar un agente sobre una materia determinada a un efecto, como el carpintero no puede haber una sierra, porque en virtud de su oficio no puede trabajar sobre el hierro, del cual se hace la sierra.

Pero de ninguno de estos modas se puede substraer efecto alguno al poder divino. Pues nada puede serle imposible por razón de la desemejanza del efecto; puesto que todo ente, en cuanto tiene ser, le es semejante, según se ha demostrado antes (c. 15). Ni tampoco por la excelencia del efecto, una vez demostrado que Dios sobrepasa a todos los seres en bondad y perfección.— Y por defecto de la materia tampoco, siendo, como es, causa de la materia, la cual no puede ser causada sino por creación. Además, para obrar, no necesita materia, puesto que produce la cosa en el ser sin que preexista nada de ella. Y así, por defecto de la materia no puede impedirse que su acción produzca su efecto.

Luego es obligado concluir que la potencia divina no está determinada a efecto alguno, sino que lo puede todo, lo cual es ser –omnipotente.

De aquí que también la divina Escritura nos enseña esto como cosa de fe, pues se dice en el Génesis por boca de Dios mismo: –Yo soy Dios omnipotente; anda en mi presencia y sé perfecto; y en Job:

–Sé que todo lo puedes; y en San Lucas, por boca del ángel: –Nada hay imposible para Dios.

Con esto se destruye el error de ciertos filósofos, que afirman que Dios produjo inmediatamente un efecto solo, como si su poder estuviese determinado a su producción; y que Dios no podía hacer otro sino en cuanto se lo permite el curso de las cosas naturales. De esto se dice en Job: –Como si nada pudiera hacer el Omnipotente, así tenían de él el concepto.

CAPÍTULO XXIII

Dios no obra por necesidad de naturaleza

Con esto se demuestra que Dios obra en las criaturas, no por necesidad de naturaleza, sino por decisión de su voluntad. Pues:

La potencia de todo el que obra por necesidad natural está determinada a un efecto. Y de aquí que todo lo natural suceda siempre del mismo modo, a no ser que haya un impedimento; mas no así lo voluntario. Ahora bien, la potencia divina no se ordena a un efecto solamente, según lo dicho antes (c. 22). Luego Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad.

Todo lo que no implica contradicción cae bajo la potencia divina, según se ha demostrado (c. 22). Pues bien, muchas cosas encontramos que no hay entre lo creado y que no implicarían contradicción, como aparece principalmente cuando se trata del número, tamaño y distancias de las estrellas y de otros cuerpos, lo cual no implicaría contradicción que fuese de otra manera, dado que fuese otro el orden de las cosas. Hay, por tanto, muchas cosas que caen bajo la potencia divina sin que se hallen en la naturaleza. Es así que quien, de entre las cosas que puede hacer, hace unas y otras no, obra por elección voluntaria y no por necesidad natural. Luego Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad.

Todo agente obra ajustándose a la semejanza de la obra que tiene en si mismo, pues todo agente obra algo semejante a él. Pero todo lo que está en otro está en él según el modo de ser de este. Luego, siendo Dios esencialmente inteligente, según se ha probado ya (1. 1, c. 45), es lógico que la semejanza de su efecto se encuentre en Él de modo inteligible, pues que obra por el entendimiento. Mas el entendimiento no obra efecto alguno sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el bien entendido, que mueve al agente como fin. En consecuencia, Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza.

Según el Filósofo en el libro IX de los –Metafísicos, la acción es doble: una que queda en el agente y le perfecciona, como el ver; otra que pasa a lo exterior y perfecciona al efecto, como en el fuego quemar. Mas la acción divina no puede ser de aquella clase de acciones que no quedan en el agente, puesto que su acción es su substancia como antes se ha demostrado. Se comprende, por tanto, que haya que contarla entre aquellas acciones que quedan en el agente y son como la perfección del mismo. Ahora bien, tales acciones no son otras que las cognoscitivas y volitivas. Luego Dios obra conociendo y queriendo, y, en consecuencia, no por necesidad de naturaleza, sino por deliberación de su voluntad.

Que Dios obra por un fin se puede poner de manifiesto porque el universo no es obra del acaso, sino que está ordenado a un bien, según enseña el Filósofo en el libro XI de los –Metafísicos. Mas el primero que obra por un fin es necesario que obre por entendimiento y voluntad, pues las cosas que carecen de entendimiento obran por un fin como dirigidas al fin por otro, cosa esta que es evidente en lo artificial, pues la saeta va flechada de manera cierta el blanco donde la asestó el saetero. Y cosa semejante debe ocurrir en lo natural, porque para que algo se ordene en derechura al fin debido se requiere el conocimiento del fin y de lo que conduce al fin y de la debida proporción entre uno y otro, lo cual es propio sólo del ser inteligente. Así, pues, al ser Dios el primer agente, no obra por necesidad natural, sino por entendimiento y voluntad.

El que obra por si mismo es anterior al que obra por otro, pues todo lo que es por otro se debe reducir a lo que es por si, para no caer en el proceso indefinido. El que no es dueño de su acción no

obra por si, pues obra como actuado por otro, no como si se actuase a sí mismo. Luego es necesario que el primer agente obre como quien es dueño de su acto. Pero no es uno dueño de su acto sino por la voluntad. Se comprende, por tanto, que Dios, primer agente, obre por voluntad y no por necesidad de naturaleza.

La primera acción pertenece al primer agente, así como el primer movimiento al primer móvil. Es así que naturalmente la acción de la voluntad es anterior a la acción de la naturaleza; pues lo más perfecto es naturalmente anterior, aunque a veces sea posterior en el tiempo; y la acción del agente voluntario es más perfecta, como consta porque en nosotros mismos es más perfecto aquello que hacemos por voluntad que lo que hacemos por necesidad natural. Luego a Dios, que es el primer agente, le está reservada la acción voluntaria.

De esto se deja ver asimismo que, cuando se unen una y otra acción, es superior la potencia que obra por voluntad que la que obra por naturaleza, de la cual usa aquélla como instrumento; pues en el hombre es superior el entendimiento, que obra por voluntad, al alma vegetativa, que obra por necesidad natural. Pero la potencia divina es superior a la de todos los seres. Luego obra en todas las cosas por voluntad, y no por necesidad natural.

La voluntad tiene por objeto el bien en tanto que es bien; mas la naturaleza no alcanza la razón común de bien, sino la del bien determinado, que constituye su perfección. Y como todo agente obra en cuanto tiende al bien—porque el fin mueve al agente—, es razonable que se compare el agente voluntario al agente natural, como el agente universal al agente particular. Ahora bien, el agente particular se encuentra, respecto al agente universal, como posterior a él y como instrumento suyo. Luego es preciso que el agente sea voluntario y no agente por necesidad natural.

También nos enseña esta verdad la divina Escritura, pues se dice en el Salmo: –El Señor hizo lo que quiso; y a los Efesios: –Que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad.

Y San Hilario, en el libro –los sínodos: –La voluntad de Dios da la substancia a todas las criaturas; y más abajo: –Pues todas las cosas fueron creadas tal cual Dios quiso que fuesen.

Con esto se descarta también el error de ciertos filósofos, que decían que Dios obraba por necesidad de naturaleza.

CAPÍTULO XXIV

Dios obra sabiamente

Con esto se deja ver también que Dios produce sus efectos sabiamente, Pues:

La voluntad se mueve a obrar por alguna aprehensión, pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Mas Dios es un agente voluntario, según se ha probado. (c. 23). Luego, como en Dios no hay más aprehensión que la intelectual y nada entiende si no es entendiéndose a si mismo, y entenderle a Él mismo es ser sabio, resta que Dios lo hace todo sabiamente.

Todo agente produce algo semejan te a él. De donde se deduce que cada agente ha de obrar en tanto que posee la semejanza de su efecto, como el fuego calienta según el calor que tiene. Pero en todo agente voluntario, en cuanto tal, se encuentra la semejanza de su efecto por la aprehensión intelectual, pues si sólo estuviese en el agente voluntario la semejanza del efecto por disposición natural, no obraría sino un electo determinado, porque la forma natural de una cosa es una solamente. Por lo que todo agente voluntario produce su efecto en conformidad con la semejanza intelectual del mismo. Ahora bien, Dios obra por voluntad, como ya se probó. Luego produce las cosas en el ser según su sabio entender.

Según el Filósofo en el libro I de los –Metafísicos, –ordenar es propio del sabio; y es imposible ordenar varias cosas si no se conoce la relación y proporción de lo que se ha de ordenar entre sí y respecto a algo más alto, que es su fin, pues el orden de varias cosas entre si mira al orden que ellas tienen al fin. Mas conocer las relaciones y proporciones de varias cosas entre sí es propio solamente

de quien tiene entendimiento, y juzgar de algo por su causa altísima es propio de la sabiduría. Esto explica, pues, que todo orden sea efecto de la sabiduría de algún ser inteligente; por ello, en las artes mecánicas se llama maestros (o sabios) de obras a quienes las ordenan. Ahora bien, las cosas producidas por Dios tienen entre sí orden no casual, puesto que se da siempre o en muchos casos. De donde se deja ver que Dios produjo las cosas en el ser ordenándolas y que produjo las cosas en el ser sabiamente.

Los actos que proceden de la voluntad, o son ‒acciones que son perfección del agente, como los actos de las virtudes; o pasan a una materia exterior, y entonces se llaman ‒operaciones. Y con esto queda claro que las cosas fueron creadas por Dios como algo producido. Mas el principio de la producción es el arte, según dice el Filósofo. Luego todas las cosas creadas se comparan a Dios como las obras de arte al artista. Ahora bien, el artista produce sus obras conforme a su sabiduría y entendimiento. Por consiguiente, también Dios hizo todas las criaturas en conformidad a su entendimiento.

Esto se corrobora también con la autoridad divina, pues se dice en el Salmo: ‒Todo lo hiciste con sabiduría; y en los Proverbios: ‒El Señor fundó la tierra con sabiduría.

Y con esto se excluye además el error de algunos, que decían que todo depende de la voluntad divina, con exclusión de su entendimiento.

CAPÍTULO XXV

Qué cosas no puede el Omnipotente

De lo dicho se puede colegir que, aunque Dios es omnipotente, se dice, sin embargo, que no puede hacer ciertas cosas. Pues:

Se ha probado antes que en Dios hay potencia activa (c. 7); y en el libro primero ya se había probado que no había en Él potencia pasiva (c. 16). Ahora bien, atribuimos la palabra ‒poder tanto a una potencia como a otra. Luego Dios no puede en lo que respecta al ‒poder de la potencia pasiva. Veamos qué es esto.

Pues, en primer lugar, la potencia activa se ordena a obrar, y la pasiva a ser. Por esto, únicamente en los seres cuya materia está sujeta a contrariedad se da la potencia para ser otra cosa. Luego, no habiendo en Dios potencia pasiva, nada podrá hacer respecto a su esencia. Por lo tanto, no puede ser cuerpo ni cosa semejante.

El acto de la potencia pasiva es el movimiento. Luego Dios, a quien no compete la potencia pasiva, no puede mudarse.—Pero se puede ir más allá todavía: que no puede mudarse con ninguna especie particular de mutación; no puede aumentar o disminuir, ni alterarse, ni engendrarse o corromperse.

Como menguar es, en cierto modo, corromperse, síguese que no puede, en absoluto, sufrir mengua.

Todo defecto implica alguna privación. El sujeto de la privación es la potencia de la materia. Luego no puede sufrir defecto de ninguna manera.

Siendo la fatiga falta de fuerza y el olvido falta de memoria, es evidente que no puede fatigarse ni olvidarse.

Tampoco puede ser vencido o violentado, pues son cosas de quien naturalmente es mudable.

De manera semejante, tampoco puede arrepentirse, ni airarse, ni entristecerse, puesto que todo esto suena a pasividad y a defecto.

Como el objeto y el efecto de la potencia activa es el ‒ser hecho, y ninguna potencia obra donde falta la razón de su objeto, así como la vista no ve faltando el visible en acto, es razonable decir que Dios no puede en lo que va contra la razón de ‒ser en tanto que es ser, o contra la razón del ‒ser hecho en tanto que es hecho. Veamos qué es esto.

Va contra la razón de ‒ser, lo que la destruye. Se destruye la razón de ser por su opuesto, así como la razón de hombre se destruye por sus opuestos o por los opuestos a sus partes. Ahora bien, lo apuesto al ser es el no-ser. Luego Dios no puede hacer que una misma cosa a la vez sea y no sea, pues implica que las contradictorias se verifiquen a la ves.

La contradicción está incluida en tos contrarios y opuestos por privación; pues en caso de que algo fuese blanco y negro, se seguiría que es blanco y no blanco; y caso de que alguien viese y estuviese ciego, se seguiría que ve y no ve. Por tanto, por la misma razón Dios no puede hacer que los opuestos estén a la vez en lo mismo y en el mismo sentido.

Al quitar un principio esencial de una cosa se sigue la desaparición de la cosa misma. Si, pues, Dios no puede hacer que una cosa a la vez sea y no sea, tampoco puede hacer que falte a una cosa uno de sus principios esenciales, y, no obstante, permanezca la misma; v. gr., que el hombre no tenga alma.

Siendo así que los principios de algunas ciencias, como la lógica, la geometría y la aritmética, se toman solamente de los principios formales de las cosas, de los cuales depende la esencia de la cosa, síguese que Dios no puede hacer lo contrario a estos principios; v. gr., que el género no sea predicable de la especie, o que las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia no sean iguales, o que el triángulo rectilíneo no tenga los tres ángulos iguales a dos rectos.

Esto manifiesta igualmente que Dios no puede hacer que el pretérito no haya sido, pues esto incluye también contradicción, porque la misma necesidad implica que algo sea mientras es, como que algo fuese mientras fue.

Hay también algunas cosas que se oponen a la razón del ‒ser hecho en cuanto tal, las cuales Dios tampoco puede hacer, porque todo lo que Dios hace e preciso que sea hecho; Es, pues, evidente que Dios no puede hacer un Dios, porque es de razón del ‒ser hecho que su ser dependa de otra causa que él mismo, lo cual va contra la razón de aquel que se llama Dios, según consta por lo dicho anteriormente (1. 1 e. 13).

Por la misma razón; no puede Dios hacer algo igual a sí mismo, porque aquello cuyo ser no depende de otro representa más ser y más categoría que aquel que depende de él, cual es el ser hecho.

Por razón semejante, Dios no puede hacer que se conserve algo en el ser sin Él mismo, porque la conservación del ser de cada cosa depende de su causa. De donde es lógico que, quitada la causa, se quite el efecto. Si, pues, pudiese haber alguna cosa que no fuese conservada en el ser por Dios, no seria efecto suyo.

Como Él obra por ‒voluntad, no puede hacer lo que es imposible que quiera. Qué cosas es imposible que quiera, se puede saber entendiendo cómo puede darse la necesidad en la voluntad divina; porque lo que es necesario que sea, es imposible que no sea, y lo que es imposible que sea, necesariamente no es. Y esto queda patente, porque no puede, hacer Dios que Él no exista, o que no sea bueno, o dichoso; porque necesariamente quiere existir, ser bueno y dichoso, según se demostró en el libro primero (capítulo 80).

Ya se ha demostrado antes que Dios no puede querer mal alguno (1. 1, c. 95). De donde se ve que no puede pecar.

Se ha probado también ya (1. 1, c. 13) que la voluntad de Dios no puede ser mudable. Y así tampoco puede hacer que no se cumpla lo que Él quiere.

Se ha de notar, sin embargo, que el ‒no poder tiene en este caso un sentido distinto del de los puntos anteriores. Pues en lo antedicho, Dios en absoluto ni puede querer ni hacer. Pero en este caso, Dios puede, cierta mente, hacer o querer, si se considera su voluntad o potencia absolutas, mas no si se las considera presuponiendo que quiere lo opuesto; porque en la voluntad divina no se encuentra necesidad respecto a las criaturas si no es hipotética, según se demostró en el primer libro (c. 83). Y, por tanto esta frase: ‒Dios no puede hacer lo contrario a lo que se propuso hacer, y cualesquiera otras similares, han de entenderse juntamente con sus opuestos, pues así incluyen lo

previamente determinado por la voluntad divina acerca de sus opuestos. Mas si se entiende separadamente, son falsas, porque miran a la potencia y voluntad de Dios consideradas en absoluto.

Así como Dios obra por voluntad (cc. 23 y 24), así también por entendimiento y por ciencia, según se ha demostrado. Luego, por pareja razón, no puede hacer lo que no supo de antemano ni dejar de hacer lo que supo de antemano que había de hacer, porque no puede hacer lo que no quiere hacer ni dejar de hacer lo que quiere. Y de la misma manera que lo dicho en el punto anterior, se puede conceder y negar lo uno y lo otro, o sea, decir que no puede hacer tales cosas; pero no se ha de entender esto en absoluto, sino bajo condición o hipotéticamente.

CAPITULO XXVI

El entendimiento divino no está limitado a determinados fines

Habiéndose demostrado ya que la divina potencia no se limita a determinados efectos y que por esto no obra por necesidad de naturaleza; sino por entendimiento y voluntad, para que no le parezca a alguien quizás que su entendimiento o ciencia sólo se puede extender a determinados efectos y que, por tanto, obra obligado por su ciencia, aunque no por necesidad natural, quédanos por demostrar que su ciencia o entendimiento no están coartados por limitación alguna proveniente de sus efectos. Pues:

Ya dejamos asentado antes (1. 1, c. 49) que Dios comprende todo lo que puede proceder de Él, entendiendo su propia esencia, en la cual está todo en cierta semejanza, como los efectos están virtualmente en la causa. Luego, si la potencia divina no se coarta a determinado fines, como se ha mostrado (c. 23), es forzoso decir también lo mismo acerca de su entendimiento.

Hemos demostrado más arriba (1. 1, c. 43) la infinitud de la esencia divina. Nunca una adición de finitos, por numerosa que sea, puede igualar al infinito, antes bien el infinito excede a la mayor cantidad de finitos, aunque sea infinita en números. Ahora bien, consta que nada más que Dios es infinito esencialmente, pues todo lo demás, por razón de su esencia, está encerrado bajo determinados géneros y especies. Luego siempre la divina esencia sobrepasa a los efectos divinos, por más y más grandes que se supongan. Y así es como puede ser causa de muchas cosas. Por tanto, el entendimiento divino, que conoce perfectamente la esencia divina, según se ha demostrado (1. 1, c. 47), trasciende toda la finitud de los efectos. Y, en consecuencia, no se limita necesariamente a estos o a aquellos efectos.

Ya se probó (1. 1, c. 69) que el entendimiento divino es conocedor de infinitos. Por otra parte, Dios, en virtud de su entendimiento, produce las cosas en el ser. Luego la causalidad del entendimiento divino no se limita a efectos finitos.

Si la causalidad del entendimiento divino se coartase a algunos efectos, como quien obra por necesidad, esto ocurriría respecto de aquellos que son producidos por Él en el ser. Mas esto no puede darse, puesto que ya se ha demostrado (1. 1, c. 66) que Él entiende también lo que nunca es, ni fue, ni será. Por consiguiente, Dios no obra por necesidad de su entendimiento o de su ciencia.

La ciencia divina se compara a la cosas producidas por Él como la ciencia del artífice a los productos del arte. Pero toda arte se extiende, a lo contenido bajo la categoría que dicho arte comprende, como el arte de edificar se extiende a todas las casas. Es así que la categoría que con el arte divino es el ser, puesto que Él mismo por su entendimiento es el principio universal del ser, según queda dicho (cc. 21 y 24). Luego la causalidad del entendimiento divino se extiende a todo lo que no se opone a la razón de ser, pues todas estas cosas están de suyo contenidas en el ser. El entendimiento divino, en consecuencia, no está coartado a ciertos efectos determinados.

De aquí que se diga en el Salmo: –Grande es el Señor y grande su poderío, y su sabiduría es inenarrable.

Con esto queda excluida la afirmación de algunos filósofos, que dicen que, al entenderse Dios a si

mismo, fluye de Él necesariamente tal disposición de las cosas, como si no circunscribiese a cada cosa y lo dispusiese todo a su arbitrio, según declara la fe católica.

Hay que notar, sin embargo, que aunque el entendimiento divino no esté coartado a ciertos efectos, El, no obstante, se señaló a sí mismo determinados efectos, para producirlos según su sabiduría, como se dice en la Sabiduría: –Todo lo dispusiste, Señor, con número, peso y medida.

CAPÍTULO XXVII

La voluntad divina no está coartada a determinados efectos

De aquí se puede demostrar también que tampoco su voluntad, por la cual obra, obra necesariamente determinados efectos. Pues:

La voluntad debe guardar proporción con su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien entendido, como consta por lo dicho antes (1. 1, c. 72). Luego la voluntad se extiende naturalmente a todo lo que el entendimiento le puede proponer bajo la razón de bien. Por tanto, si el entendimiento divino no está coartado a ciertos efectos, como ya se sabe (c. 26), tampoco la voluntad divina produce necesariamente determinados efectos.

Ningún agente voluntario produce sin querer. Ahora bien, ya hemos probado que Dios, respecto a otras cosas distintas de sí, nada quiere con necesidad absoluta (1. 1, c. 81). Luego ningún efecto procede de la voluntad divina necesariamente, sino por su libre disposición.

CAPÍTULOS XXVIII Y XXIX

En qué sentido cabe encontrar razón de débito en la producción de las cosas

También cabe probar por lo dicho que Dios no obré necesariamente en la producción de las cosas, como si las produjese en el ser por un deber de justicia. Pues:

La justicia—según el Filósofo en el libro V de los –Éticos—dice relación a otro, a quien da lo debido. Pero a la producción universal de las cosas no se presupone sujeto alguno de débito. Luego la producción universal de las cosas no pudo provenir de un débito de justicia.

Siendo el acto de justicia dar a cada uno lo que es suyo, al acto de la justicia precede otro acto por el cual alguien se apropia de algo, según consta por las cosas humanas, pues uno trabajando merece que se convierta en suyo lo que el retribuyente le da por acto de justicia. Por tanto, aquel acto por el cual, en un principio, alguien se apropia de algo, no puede ser acto de justicia. Mas, por la creación, la cosa creada comienza por primera vez a tener algo como suyo. Luego la creación no procede de un deber de justicia.

Nadie debe a otro sino porque depende en alguna manera de él o por que recibe algo de él o de un tercero por razón del cual debe al otro; así, pues, el hijo es deudor del padre, por que recibe de él el ser; el señor, del criado, porque de él recibe el servicio que necesita; y todo hombre del prójimo por Dios, de quien hemos recibido todos los bienes. Mas Dios no depende de nadie ni necesita nada que tenga que recibir de otro, como se deduce claramente de lo ya dicho (1. 1. cc. 13 y 103). Luego Dios no produjo las cosas en el ser por un deber de justicia.

En cualquier orden, lo que es por si es anterior a aquello que es por otro; porque aquello que es la primera causa en absoluto es causa por si mismo solamente. Ahora bien, el que obra por deber de justicia no obra por si solamente, sino por otro a quien debe. Luego Dios, que es la causa primera y el primer agente, no produjo las cosas en el ser por deber de justicia.

De aquí que se diga a los Romanos: –Quién primero dio para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y en El estén todas las cosas. Y en Job: –¿Quién me ha dado para que yo le retribuya? Todo cuanto existe bajo el cielo, mío es.

Con esto se refuta el error de algunos, que se empeñaron en probar que Dios no puede hacer sino lo que hace, porque no puede hacer sino lo que debe. Pero Él no realiza cosa alguna por deber de justicia, como ya se de mostró.

Mas, si bien a la producción universal de las cosas no precede nada creado a lo cual se de algo, precédela, no obstante, algo increado, que es el principio de la creación. Y esto puede considerarse de dos maneras: Porque la misma bondad divina precédela como fin y primer motivo para crear, según dice San Agustín: ‑Porque Dios es bueno, existimos. Y, además, precédela la ciencia y la voluntad divinas como principios por los que las cosas son producidas en el ser.

Luego, si consideramos la bondad divina en absoluto, no hallaremos en la creación débito alguno. Porque de una manera se dice que algo es debido a alguien por el orden que guarda otro con él, o sea, en cuanto debe referir a él lo que de él recibió, como al bienhechor se le deben las gracias por sus beneficios, ya que quien recibió el beneficio débeselo a él. Mas esta clase de débito no tiene lugar en la creación de las cosas, pues nada hay preexistente a lo cual competa deber algo a Dios ni preexiste tampoco algún beneficio suyo. —De otra manera se dice que se debe algo a alguien por sí mismo; por ejemplo, cuando se le debe necesariamente por ser requisito para su perfección, como el hombre debe tener manos o fuerza, pues sin estas cosas no puede ser perfecto. Mas la bondad divina no precisa de nada externo para su perfección. Luego la creación de las cosas no le es debida de manera necesaria.

Además, Dios produce las cosas en el ser con su voluntad, como arriba se dijo (c. 23). Y no es necesario que, si Dios quiere que exista su voluntad, quiera producir otras cosas distintas de sí, pues el antecedente de esta condicional es necesario, pero no el consiguiente; pues se demostró en el libro primero que Dios necesariamente quiere que exista su bondad, mas no quiere necesariamente lo demás. Luego la producción de las criaturas no es un deber ineludible de la bondad divina.

Además, se ha demostrado (cc. 23, 26 y 27) que Dios no produce las cosas en el ser por necesidad de naturaleza, ni por necesidad de su ciencia, ni de su voluntad, ni de su justicia. Luego por ninguna clase de necesidad es un deber de la bondad divina producir las cosas en el ser.

Puede objetarse, sin embargo, que es un deber a sí misma, a modo de cierto decoro. Pero la justicia propiamente dicha exige el deber estricto, pues lo que se da en justicia a otro se le debe por exigencia del de techo.

Luego, así como no puede decirse que la producción de las criaturas haya sido por deber de justicia, por el que Dios sea deudor de la criatura, así tampoco que por débito de justicia sea deudor de su bondad, si se toma la justicia en su sentido propio. Pero, tomada en un sentido lato, puede decirse que entró tanta justicia en la creación de las cosas cuanta correspondía a la bondad divina.

Pero si consideramos la disposición divina por la que Dios dispuso con su entendimiento y voluntad producir las cosas en el ser, así, la producción de las cosas debe seguirse necesariamente a la disposición divina, porque es imposible que Dios no haga lo que previamente dispuso, pues de lo contrario su disposición seria mudable o débil. Por lo que su disposición debe cumplirse necesariamente. Pero, con todo, este deber no llena el concepto de justicia propiamente dicha en la creación de las cosas, en la cual no puede considerarse más que la acción del Dios creador, por que la justicia de Él consigo mismo no es justicia propiamente dicha, según consta por el Filósofo en el libro V de los ‑Éticos. Por consiguiente, no se puede decir con propiedad que Dios produjese las cosas en el ser por deber de justicia, por razón de que en la determinación de producirlas se condujo por su ciencia y voluntad.

[CAPÍTULO XXIX.] Mas, si se supone producida ya alguna criatura determinada, se podrá encontrar allí un deber de justicia al comparar una criatura posterior a otra anterior. Y digo anterior, no sólo en el tiempo, sino en naturaleza.

Así, pues, no se encuentra débito en la producción de los primeros efectos divinos. Pero en la

producción de los posteriores se encuentra débito, aunque de orden diverso. Porque si aquello que es anterior en naturaleza es también anterior en el ser, lo posterior es deudor de lo anterior; pues es un deber que, puestas las causas, tengan acciones por las que produzcan efectos. Mas si lo que es anterior en naturaleza es posterior en el ser, entonces al revés, lo anterior es deudor de lo posterior, como la medicina debe preceder para que se siga la salud. Uno y otro caso tienen esto de común: que el deber o la necesidad se toma de aquello que es anterior en naturaleza respecto a lo que es a su vez en naturaleza posterior.

Pero la necesidad que es posterior en el ser, aunque sea anterior en naturaleza, no es una necesidad absoluta, sino condicional, como cuando se dice: si se debe hacer esto, es necesario que antes exista esto. Según sea esta necesidad en la producción de las cosas, se encuentra una triple clase de débito: Primera, el débito condicionado existente por parte de todo el universo de las cosas respecto a cualquiera parte suya necesaria para la perfección del universo. Pues si Dios quiso hacer tal universo, fue preciso que hiciese el sol y la luna y lo demás sin lo que el universo no puede existir.—Segunda, entendiendo por tal débito condicionado el que hay en una criatura respecto a otra, como, en el supuesto que Dios quiso que existiesen animales y plantas, fue necesario que hiciese los cuerpos celestes, con los que se conservan; y, dado que quiso que existiese el hombre, fue preciso hacer plantas y animales y todo lo demás que el hombre necesita para ser perfecto, aunque unas y otras cosas las hiciese Dios por mera voluntad.—Tercera, entendiendo por tal débito condicionado el que hay en las partes, propiedades y accidentes de cada criatura, de todo lo cual depende la criatura en cuanto al ser o en cuanto a alguna perfección suya; como, supuesto que Dios quisiese hacer al hombre, en virtud de esta suposición debió juntar en él alma y cuerpo y proveerle de sentidos y todos los de más recursos naturales, tanto intrínsecos como extrínsecos.— todo lo cual, si bien se observa, no se llama a Dios deudor de la criatura, sino del cumplimiento de su disposición.

Pero se encuentra también otro modo de necesidad en la naturaleza de las cosas que permite decir que algo es necesario en absoluto. Y esta necesidad depende de las causas que son anteriores en el existir, v. gr., los principios esenciales y las causas eficientes o movientes. Mas este modo de necesidad no puede tener lugar en la primera creación de las cosas en cuanto a las causas eficientes, pues allí sólo Dios fue causa eficiente, único a quien pertenece crear, como ya se ha dicho (c. 21); y Él no obra en la creación por necesidad de naturaleza, sino voluntariamente, como también queda dicho (c. 23); y lo que se hace voluntariamente no puede incluir necesidad si no es tan sólo hipotética o final, según lo cual la existencia de los medios para llegar al fin es algo que se debe al fin mismo.—Pero, en cuanto a las mismas causas formales y materiales, nada empece encontrar una necesidad absoluta aun en la primera creación de las cosas. Porque, al estar algunos cuerpos compuestos de elementos, fue forzoso que fuesen calientes o fríos, y puesto que alguna superficie fue producida de figura triangular, fue necesario que tuviese tres ángulos iguales a dos rectos. Sin embargo, esta necesidad mira al orden del efecto a su causa creada material o formal; por lo que, según esta necesidad, no se puede llamar a Dios deudor, sino que el deber estricto más bien recae sobre la criatura.—Con todo, en la propagación de las cosas, en donde ya se encuentra a la criatura como causa eficiente, puede haber una necesidad absoluta proveniente de una causa eficiente crea da, así como con el movimiento del sol se cambian necesariamente los cuerpos inferiores.

Así, pues, según las mencionadas clases de débito, se halla en las cosas una justicia natural cuanto a su creación y cuanto a la propagación de las mismas. Y, por tanto, se dice que Dios todo lo hizo y lo gobierna justa y razonablemente.

Además, por lo dicho se excluye un doble error: el de aquellos que, limitando la potencia divina, decían que Dios no puede hacer sino lo que hace, porque así es como debe obrar, y el de aquellos que dicen que todas las cosas son consiguientes a la voluntad divina, pero sin que se deba buscar o asignar razón alguna en las cosas.

CAPÍTULO XX

Cómo puede darse en las cosas la necesidad absoluta

Aunque todas las cosas dependan de la voluntad de Dios, como de su causa primera, que no obra por necesidad, a no ser por la que va incluida en el hecho de proponerse su fin, no por esto deja de haber necesidad absoluta en las cosas, hasta el punto de que nos veamos obligados a confesar que todo es contingente, cosa que podría parecer verdadera a alguno—porque no fluyeron las cocas de su causa con necesidad absoluta—guiado por lo que suele ocurrir ordinariamente en las cosas: que un efecto es contingente cuando no procede necesariamente de su causa. Hay, efectivamente, algunas cosas creadas que son necesarias natural y absolutamente. Veamos:

Son necesarias natural y absolutamente aquellas cosas en las que no hay posibilidad de no ser. Porque si la razón de que vaya incluido el poder no ser en la naturaleza de ciertas cosas producidas por Dios en el ser es que su materia puede adquirir otra forma, por tanto, aquellas cosas en las que o no hay materia o, si la hay, no hay en ella posibilidad a otra forma, no tienen potencia de no ser. En consecuencia, son necesarias en absoluto y naturalmente.

Y si se dice que lo que procede de la nada, en cuanto es de suyo, tiende a la nada—y en ente sentido en todas las criaturas hay potencia al no ser—, es clara la inconsecuencia, porque se dice que las cosas creadas tienden a la nada en sentido análogo a como salen de ella, cosa que no ocurre sino en virtud de la potencia agente. De manera que no hay potencia al no ser en las cosas creadas, sino que en el Creador hay potencia para darles el ser o para dejar de infundir en ellas el ser, puesto que no obra en la producción de las cosas por necesidad de naturaleza, sino por su voluntad, como ya se declaró (c. 23).

Como las cosas creadas son producidas en el ser por voluntad divina, es necesario que sean tales cuales Dios quiso que fuesen. Mas, al decir que Dios produjo las cosas en el ser por su voluntad y no por necesidad, no se descarta que hubiese querido que algunas cosas fuesen necesarias y otras fuesen contingentes, para que hubiera en las cosas una diversidad ordenada. Luego nada empece que haya algunas cosas producidas por la voluntad divina y que sean necesarias.

Pertenece a la perfección divina imprimir en las cosas creadas su semejanza, exceptuando lo que se opone a la razón misma de ser creado; porque es propio del agente perfecto producir algo semejante a él, en cuanto esto es posible. Pero el ser necesario naturalmente no repugna a la razón del ser creado, pues nada empece, que una cosa sea necesaria y, sin embargo, su necesidad sea causada, como, por ejemplo las conclusiones de las demostraciones. Luego nada impide que haya algunas cosas producidas por Dios que, sin embargo, tengan una necesidad absoluta. Antes bien, esto atestigua la divina perfección.

Cuanto algo dista más de aquello que es ser por si mismo, o sea de Dios, tanto mas cercano está al no ser, y cuanto esto más cercano a Dios, tanto más se aleja del no ser. Ahora bien, la potencia al no ser que p tener el existente es lo que fundamenta su cercanía al no-ser. Por consiguiente, lo que está muy cercano a Dios, y, por tanto, remotísimo del no-ser, ha de ser tal—para que se salve el orden completo de las cosas– que en ello no haya potencia al no-ser. Tal es lo absolutamente necesario.—Así, pues, hay algo creado que tiene su ser necesario.

Se ha de notar, en conclusión, que, si se considera la totalidad de las cosas creadas en cuanto dependen del primer principio, nos encontramos con que dependen de un principio no necesario, a no ser con necesidad de suposición, según se ha dicho. Pero, si se comparan a los principios próximos, hallamos que tienen necesidad absoluta. Nada impide, en efecto, que algunos principios no obren por necesidad, pero que, una vez supuestos tales, se siga necesariamente tal efecto, como la muerte de este animal es absolutamente necesaria, por estar ya compuesto de contrarios, aunque no fuese absolutamente necesario el hecho de componerse de contrarios. De manera semejante, fue cosa de voluntad divina la producción de tales cosas; pero que, una vez hechas, resulte o exista algo, es absolutamente necesario.

Con todo, la necesidad que hay en las cosas creadas varia de sentido conforme varían las causas. Porque, como no puede existir la cosa sin sus principios esenciales, que son la materia y la forma, lo

que compete a la cosa por razón de, los principios esenciales siempre debe gozar de necesidad absoluta.

Mas, en cuanto que estos principios son principio del ser, hallamos en las cosas tres clases de necesidad absoluta. Una clase, por relación al ser de la cosa de que son principios. Así, como la materia en si misma es un ser en potencia y tanto puede ser como puede no ser, por razón de la materia necesariamente hay cosas corruptibles, como lo es el animal, por estar compuesto de contrarios, y el fuego, por ser su materia susceptible de formas contrarias.— contrario, la forma en si misma es acto, y por ella existen las cosas en acto. Por esto, de ella proviene la necesidad de existir en algunas cosas, lo cual sucede, o porque dichas cosas son formas sin materia, y entonces no hay en ellas potencia al no ser, pues por su forma siempre conservan el poder de existir, como ocurre en las substancias separadas; o porque sus formas adecuan con su perfección toda la potencia de la materia, de tal manera que no queda potencia a otra forma ni, por consiguiente, al no-ser, como pasa con los cuerpos celestes.— Mas en las cosas en que la forma no llena cumplidamente toda la potencialidad de la materia, queda aún en la materia potencia a otra forma, y, por tanto, no hay en ellas necesidad para existir, sino que el poder de existir es en ellas fruto de la victoria de la forma sobre la materia, como aparece en los elementos y en sus compuestos; pues la forma del elemento no alcanza toda la potencia de la materia, por no ser susceptible de la forma de un elemento sino en cuanto se somete a la parte contraria. Pero la forma del cuerpo mixto alcanza la materia en cuanto que está dispuesta por una determinada mezcla. Ahora bien, es preciso que sea uno mismo el sujeto de los contrarios y de todos los medios que resultan de la mutua mezcla de los extremos. De donde se ve que todo lo que o tiene contrario o procede de contrario es corruptible; lo que no es así es sempiterno, a no ser que se corrompa accidentalmente, como las formas no subsistentes, que tienen ser en cuanto están en la materia.

Otra clase de necesidad absoluta que hay en las cosas, en cuanto a sus principios esenciales, depende del orden de las partes de la materia o de la forma cuando ocurre que en algunas cosas no son simples tales principios. Y así, como la materia propia del hombre es el cuerpo mezclado, atemperado y organizado, es absolutamente necesario que tenga en si los elementos, humores y órganos principales. De manera semejante, al ser el hombre, por su naturaleza o forma, animal racional mortal, es necesario que sea animal y racional.

Una tercera manera de hacer necesidad absoluta en las cosas es la que depende del orden de sus principios esenciales a las propiedades consiguientes a la materia o a la forma; como es necesario que la sierra, al ser de hierro, sea dura, y el hombre sea disciplinable.

La necesidad por parte del agente se puede considerar en cuanto al obrar mismo y en cuanto al efecto consiguiente. E1 primer punto de vista de necesidad es semejante a la necesidad que hay en el accidente por razón de los principios esenciales. En efecto: así como los demás accidentes proceden de la necesidad de los principios esenciales, así procede la acción de la necesidad de la forma por la que el agente está en acto, pues obra en cuanto está en acto. Pero ocurre de diferente manera según sé trate de una acción inmanente del agente, como entender o querer, o de una acción transeúnte, como calentar. Porque, en la primera clase de acción, la necesidad de la acción del agente. responde a la forma por la que el agente está en acto, porque para que exista no se requiere nada extrínseco en que termine la acción, pues, actuado el sentido por la especie sensible, necesariamente siente; y lo mismo ocurre cuando es actuado el entendimiento por la especie inteligible.— en la segunda clase de acciones, la necesidad de la acción responde a la forma por razón del poder operativo que tiene: ciertamente, si el fuego es caliente, es necesario que tenga poder de calentar, aunque no es necesario que caliente, porque puede impedirlo algo exterior. Y no hace al caso que sea el agente uno solo, que se baste con su forma para obrar o que tengan que juntarse muchos agentes para efectuar una acción, como se juntan muchos hombres para arrastrar una nave; pues todos hacen las veces de uno solo, que es puesto en acto por la adunación de todos ellos para una acción.

Pero la necesidad por parte del agente o moviente, en cuanto se considera como estando en el efecto

o en lo movido, no sólo depende de la causa agente, sino también de la manera de ser del movido y de lo que recibe la acción del agente, lo cual, o no está de manera alguna en potencia para recibir el efecto de tal acción, como no lo está la lana para que de ella se haga una sierra, o está en potencia, pero impedida por agentes contrarios o por disposiciones o formas contrarias inherentes al móvil, con un impedimento mayor que lo que es la potencia operativa del agente, como el hierro no se liquida con un calor débil. Por tanto, para que pueda seguirse el efecto, es necesario que en el paciente haya potencia a recibir la acción y en el agente dominio sobre el paciente para poderlo cambiar en sentido de una disposición contraria. Y si, realmente, el efecto logrado en el paciente por el dominio del agente fuese contrario a la disposición natural del mismo paciente, entonces tendremos una necesidad de violencia, como cuando una piedra es lanzada hacia arriba; pero si no fuese contraria a la disposición natural del mismo sujeto, no habrá necesidad de violencia, sino de orden natural, como ocurre en el movimiento del cielo, que depende del primer agente extrínseco y que, sin embargo, no va contra la disposición natural del móvil en cuestión, no siendo, en consecuencia, movimiento violento, sino natural. Lo mismo ocurre en la alteración verificada en los cuerpos inferiores por los cuerpos celestes, pues hay una inclinación natural en los cuerpos inferiores para recibir la impresión de los cuerpos superiores. También ocurre igual en la generación de los elementos, porque la forma que se introducirá por la género es contraria a la materia prima, que es el sujeto de la generación, aun que sea contraria a la forma que va a perder; pues la materia que existe bajo la forma contraria no es sujeto de generación.

En conclusión: se ve por lo dicho que la necesidad por parte de la causa depende en ciertas cosas tan sólo de la disposición del agente; pero en otras, de la disposición del agente y del paciente. Luego si tal disposición, de la que se sigue necesariamente el afecto, fuese necesaria en absoluto tanto en el agente como en el paciente, habría necesidad absoluta en la causa agente, obrando, en consecuencia, necesariamente y siempre; pero si no fuese absolutamente necesaria, sino posible de desaparecer, no habría necesidad por parte de la causa agente, a no ser supuesta la debida disposición de ambos para obrar; como ocurre en aquellos que a veces se encuentran impedidos para obrar, o por defecto de la potencia operativa o por violencia de algún contrario, por lo que no obran siempre y necesariamente, sino la mayor parte de las veces.

Por razón de la causa final se da en las cosas una doble necesidad: una por razón de la prioridad que tiene la intención del agente, y, en este sentido, la necesidad del fin y del agente es la misma, pues el agente en tanto obra en cuanto tiende a un fin, tanto en lo natural como en lo voluntario. Pues, en las cosas naturales, la intención del fin compete al agente por razón de su forma, por la cual le es conveniente el fin; por donde se deduce que según el poder operativo de la forma tiende la cosa natural al fin, como lo pesado, en proporción a su peso, tiende al medio. Pero en las cosas que gozan de voluntad, tanto la voluntad inclina a obrar por un fin, cuanto tiende al fin; aunque no siempre se inclina a hacer esto o aquello que sirve para el fin cuanto desea el fin, cuando el fin se puede alcanzar no sólo por esto o aquello, sino de muchas maneras más.—La otra necesidad por parte del fin se funda en la posterioridad que tiene en la existencia. Y esta necesidad no es absoluta, sino condicionada, como cuando decimos que la sierra ha de ser de hierro para que pueda serrar.

CAPÍTULO XXXI

No es necesario que haya habido siempre criaturas

De lo anterior queda por demostrar que no es necesario que hayan existido eternamente cosas creadas. Pues:

Si es necesario que exista el universo creado o una criatura cualquiera, es preciso que esa necesidad provenga de si misma o de otro. De si ciertamente que no la puede tener, pues se demostró antes (c. 15) que todo ente proviene necesariamente del ente primero. Mas lo que no tiene el ser de si es imposible que tenga de si la necesidad de ser, por que lo que necesariamente es, es imposible que no sea; y así, lo que tiene de si la necesidad de ser, de suyo tiene la imposibilidad de que sea no-ser, y,

por consiguiente, que no sea no-ser y que sea, por tanto, ser.

Pero, si esta necesidad de la criatura proviene de otro, debe provenirle de alguna cosa extrínseca, porque cualquier cosa que se considere intrínseca a la criatura tiene el ser recibido de otro. Ahora bien, la causa extrínseca es o eficiente o final. Por parte de la eficiente, el efecto existe necesariamente cuando el agente obra necesariamente, pues el efecto depende de la causa eficiente por virtud de la acción del agente. Por tanto, si el agente no obra necesariamente en la producción del efecto, tampoco el efecto existe con necesidad absoluta. Pero ya se ha visto que Dios no obra con necesidad alguna en la producción de las criaturas (c. 23). Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista si esta necesidad se la hace depender de la causa eficiente.—Ni tampoco es necesario que exista atendiendo a la causa final. Pues lo que se ordena a un fin no recibe la necesidad del fin sino en cuanto que sin ello el fin o no puede existir, como la conservación de la vida sin comida, o no puede existir con facilidad, como un largo viaje sin caballo. Ahora bien, el fin de la divina voluntad, del cual procedieron todas las cosas en el ser, no puede ser otro que su bondad, como se mostró en el libro primero (c. 75), la cual no depende de las criaturas, ni en cuanto al ser, pues existe necesariamente, ni en cuanto al bienestar, por ser de suyo absolutamente perfecta; todo lo cual se ha demostrado más arriba (cc. 13 y 28). Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista. Y, por consiguiente, tampoco es necesario afirmar que siempre haya existido.

Lo que procede de la voluntad no es absolutamente necesario, a no ser quizás cuando es necesario que la voluntad quiera un objeto determinado. Mas Dios no produjo las criaturas en el ser por necesidad de naturaleza, sino por voluntad, según se probó (1. 1, c. 81); ni tampoco quiere necesariamente que exista, como también se ha demostrado en el primer libro. Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista. Y, en consecuencia, tampoco es necesario que haya existido siempre.

Consta, por lo dicho anteriormente (c. 23), que Dios no obra con acción alguna que sea exterior a Él, como saliendo de Él y terminando en la criatura, así como el calor sale del fuego y termina en los leños; pues su querer es su obrar; y también sabemos que las cosas existen tal como Dios quiere que existan. Mas no es necesario que Dios haya querido la existencia sempiterna de la criatura, desde el momento que tampoco es necesario que Dios quiera que la criatura existiese en absoluto, como se demostró en el primer libro (c. 81). Luego no es necesario que la criatura haya existido siempre.

Nada procede necesariamente de un agente voluntario sino por razón de algún débito. Pero ningún débito tenía Dios en producir la criatura, si se considera en absoluto la producción de las criaturas en su totalidad, según se probó ya (c. 28). Luego Dios no produjo por necesidad la criatura. Y, en consecuencia, tampoco es necesario que Dios, por más que sea sempiterno, haya producido la criatura desde la eternidad.

Se ha demostrado antes (cc. 29 y 30) que no hay necesidad absoluta en las cosas creadas con relación al primer principio que existe necesariamente por sí mismo, que es Dios, sino con relación a las otras causas, que no existen necesariamente por sí mismas. Pero la necesidad que tiene alguna cosa en orden a algo que no es necesario por sí mismo, no obliga a concluir que haya tenido que existir siempre; como en el supuesto de que, si algo corre, se mueve, pues no es necesario que siempre haya estado moviéndose, porque el mismo correr no es necesario en sí mismo. Luego nada obliga a concluir que las criaturas hayan existido siempre.

CAPITULO XXXII

Razones que, partiendo de Dios, aducen los que quieren probar la eternidad del mundo

Como muchos opinaron que el mundo ha existido siempre y necesariamente, y se esforzaron por demostrarlo, resta exponer ahora sus razones, para mostrar que no concluyen necesariamente en que el mundo sea sempiterno. Primeramente expondré más las razones que aducen por parte de Dios;

después, las que alegan por parte de la criatura, y en tercer lugar, las que toman del modo como fueron hechas las cosas, consideradas en el comienzo de su existencia.

Por parte de Dios se aducen estas razones para probar la eternidad del mundo:

Todo agente que no obra siempre, se mueve o por si o accidentalmente. Por sí, como el fuego, que no siempre quema; comienza a quemar, o porque se enciende de nuevo o por que se cambia a un lugar nuevo para que esté cercano al combustible. Accidentalmente, como el motor del animal comienza a mover de nuevo al animal por algún nuevo movimiento hecho sobre él, ya provenga del interior, como cuando el animal, una vez hecha la digestión, se despierta y comienza a moverse; o del exterior, como cuando vienen de nuevo acciones que inducen a comenzar alguna nueva acción. Pero Dios no se mueve ni por si ni accidentalmente, según se probó en el libro primero (1. 1, c. 13); por lo que Dios siempre obra del mismo modo. Ahora bien, por su acción, las cosas creadas se mantienen en el ser. Luego siempre fueron creadas.

El efecto procede de la causa agente por acción de la misma. Pues bien, la acción de Dios es eterna; porque de otra suerte pasaría a ser, de agente en potencia, agente en acto, y ser preciso reducirlo al acto por algún agente anterior, lo cual es imposible. Luego las cosas creadas por Dios han existido desde la eternidad.

Puesta la causa suficiente, es necesario poner el efecto. Pues si, aun después de poner la causa, no fuese necesario poner el efecto, sería posible que, puesta la causa, el efecto resultara o no; y, por tanto, la secuela que va del efecto a su causa no implicarla más que posibilidad, y lo que es posible necesita de algo que lo actualice, lo que supondrá admitir alguna causa que haga que el efecto se actualice; y así la causa primera no seria suficiente. Pero Dios es la causa suficiente de la producción de las criaturas; de otra suerte no seria causa, sino que más bien estaría en potencia para ser causa, pues se constituiría causa por algo añadido, lo cual evidentemente es imposible. Luego parece necesario que, existiendo Dios desde la eternidad, la criatura haya existido también desde la eternidad.

El que obra por voluntad no demora la ejecución de su propósito de hacer algo sino por esperar algo en el futuro, que aun no está presente. Y esto a veces está en el agente mismo, como cuando se espera una capacidad perfecta para obrar o la remoción de algo que la impide; a veces está fuera del agente, como cuando se espera la presencia de alguno ante quien ha de verificarse la acción, o al menos cuando se espera que llegue el tiempo oportuno que aun no ha llegado. Mas, si la voluntad es perfecta, la potencia ejecuta inmediatamente, a no ser que haya un defecto en ella: como al imperio de la voluntad sigue inmediatamente el movimiento del miembro, a no ser que haya un defecto en la potencia motriz que ejecuta el movimiento. Y con esto queda claro que, cuando uno quiere hacer algo y no lo hace al instante, es o por defecto de la potencia, que se espera quitar, o porque la voluntad de hacerlo no es completa. Y digo que hay voluntad completa cuando quiere hacer algo en absoluto, prescindiendo del modo; y hay voluntad incompleta cuando uno no quiere hacer algo en absoluto, sino bajo alguna condición que aun no existe, o una vez quitado el impedimento que hay delante. Ahora bien, consta que todo lo que Dios quiere que exista ahora, desde la eternidad quiso que exista, puesto que no le puede sobrevenir ningún movimiento voluntario nuevo, ni puede tener defecto o impedimento alguno su potencia, ni pudo esperar cosa alguna para producir la totalidad de las criaturas, puesto que no hay otro ser increado que El mismo, como ya probamos (cc. 6 y 15). Luego parece necesario que habría de producir a la criatura en el ser desde la eternidad.

El que obra como inteligente no prefiere una cosa a otra sino por la preeminencia de la una sobre la otra. Pero donde no hay diferencia alguna no puede haber preeminencia, pues donde no hay diferencia no se elige una cosa con preferencia a otra. Y por esto, un agente que se encuentre indeterminado a dos cosas nunca hará nada, como tampoco hace nada la materia; pues tal potencia se parece a la potencia de la materia. Mas entre un no-ser y otro no-ser no puede haber diferencia alguna, y, por tanto, un no-ser no es preferible a otro. —Ahora bien, fuera de toda la universalidad de las criaturas no hay nada si no es la eternidad de Dios, y en la nada no pueden asignarse momentos diferentes, de manera que sea preferible hacer algo en uno de ellos más que en otro,

como tampoco en la eternidad, por ser toda uniforme y simple, como se vio en el libro primero (c. 15). Nos vemos obligados, por tanto, a decir que la voluntad de Dios se encuentra indiferente para producir la criatura por toda la eternidad.—Luego, o quiere que nunca exista la criatura por toda la eternidad, o que exista siempre. No es su voluntad que nunca existan las criaturas por toda la eternidad, como consta por el hecho de haberlas creado. Luego es conclusión absolutamente necesaria, según parece, que la criatura existió siempre.

Lo que se ordena a un fin tiene el fundamento de su necesidad en el fin, y más si se trata de lo que se hace voluntariamente. Luego es razonable que, permaneciendo el fin de la misma manera, lo que se ordena al fin se comporte o sea producido de igual modo, a no ser que le sobrevenga una nueva referencia al fin. Pero el fin de las criaturas, que procede de la divina voluntad, es la bondad divina, única que puede ser fin de la divina voluntad. Luego, permaneciendo la bondad divina por toda la eternidad la misma en si y en comparación con la divina voluntad, parece que parejamente habrán sido producidas las criaturas en toda una eternidad por la voluntad divina; porque no se puede decir que las sobreviniese alguna relación respecto al fin si se afirma rotundamente que no existió tiempo alguno determinado en que comenzasen.

Siendo la bondad divina perfectísima, no decimos que todas las cosas procedieron de Dios por su bondad, como si se le aumentase algo por parte de las criaturas, sino porque es propio de la bondad comunicarse en cuanto es posible, en lo cual se pone de manifiesto la bondad misma. Y como todas las cosas participan de la bondad de Dios en cuanto tienen de ser, cuanto más duran, más participan de la bondad de Dios; de donde al ser perpetuo de la especie se le llama –ser divino; y como, por otra parte, la bondad divina es infinita, y, naturalmente, es propio de ella comunicarse por toda la eternidad y no tan sólo en un determinado tiempo, consiguientemente, parece que es muy coniforme a la bondad divina que algunas criaturas hayan existido desde la eternidad.

Estas son, pues, las razones tomadas por parte de Dios, por las qué parece que las criaturas siempre han existido.

CAPITULO XXXIII

Razones que, partiendo de las criaturas, aducen los que quieren probar la eternidad del mundo

Hay otras razones, por parte de las criaturas, que parecen mostrar lo mismo. Pues:

Lo que no está en potencia a no ser es imposible que no sea. Pero hay entre las criaturas algunas en las que no hay potencia a no ser. Efectivamente, no puede haber potencia a no ser más que en aquellas que tienen materia sujeta a contrariedad, por que la potencia a ser y a no ser es potencia a la privación y a la forma, de la cuales es sujeto la materia; y la privación siempre va unida a la forma contraria, al ser imposible que exista la materia sin forma alguna. Es así que hay algunas criaturas en las que no se da materia sometida a contrariedad, ya sea por que no tienen materia en absoluto, como las substancias intelectuales, según se demostrará más adelante (capitulo 50); sea porque no tienen contrario, como los cuerpos celestes, cuyo movimiento demuestra que no tienen contrario. Luego es imposible que algunas criaturas que son no sean. Por tanto, es necesario que existan siempre.

Tanto dura algo en el ser, cuanto es su capacidad de ser, salvo en caso de accidente, como ocurre en lo que se corrompe de manera violenta. Pero hay algunas criaturas en las que hay capacidad de ser no sólo para un tiempo determinado, sino para ser siempre, como los cuerpos celestes y las substancias intelectuales, que son incorruptibles por no tener contrario. Luego lógicamente ha de competirles existir siempre. Pero lo que tiene comienzo no existió siempre. Por tanto, no comenzaron a existir.

Siempre que algo comienza a moverse de nuevo, es necesario que el que mueve o el movido, o uno y otro, se comporte de distinta manera en el instante en que hay movimiento que antes, cuando no había movimiento, pues media cierta disposición o relación entre el que se mueve y el movido en el

acto mismo de mover; nueva relación que no comienza sin la mutación de uno y otro, o de uno al menos, de los extremos. Pues lo que se comporta de distinto modo ahora y antes, se mueve. Luego es preciso que al movimiento que comienza de nuevo precede otro movimiento en el móvil o en el moviente. Y, por consiguiente, es necesario que todo movimiento sea eterno o que le preceda otro movimiento, resultando que siempre hubo movimiento y, por ende, también móviles. Y así, existieron siempre criaturas, pues Dios es absolutamente inmóvil, según se probó en el libro primero (c. 13).

Todo agente, al engendrar algo semejante a él, intenta conservar perpetuamente su ser especifico, ya que no puede conservar perpetuamente su ser individual. Pero es imposible que el apetito natural sea vano. Luego es necesario que las especies de las cosas que se engendran sean perpetuas.

Si el tiempo es perpetuo, necesariamente al movimiento es perpetuo, por ser –la medida del movimiento; y, consiguientemente, los móviles han de ser también perpetuos, por ser el movimiento –acto del móvil. Pero el tiempo debe ser perpetuo, porque, efectivamente, no es comprensible que haya tiempo sin que haya ahora, como tampoco se puede entender la línea sin el punto. Ahora bien, el –ahora es siempre –el fin del pretérito y –al principio del futuro pues tal es la definición del mismo –ahora; y así, cualquier –ahora dado incluye en su concepto tiempo anterior y posterior, no pudiendo, de esta suerte, ningún –ahora ser lo primero ni lo último. En consecuencia, forzoso es decir que los móviles, que son las substancias creadas, existen desde la eternidad.

Es preciso o afirmar o negar. Luego, si a la negación del algo se sigue su afirmación, es necesario que ello exista siempre. Y el tiempo es de esta condición; porque si el tiempo pretérito no existió siempre, esto equivale a admitir antes su no ser que su ser; y del mismo modo, si no ha de existir siempre al futuro, es necesario que su no ser sea posterior a su ser. Pero el antes y el después no pueden darse en la duración si no hay tiempo, porque el tiempo es –la medida de lo anterior y lo posterior, y, en este caso, el tiempo pretérito habría necesariamente existido antes de comenzar a existir, y el futuro existiría después de dejar de existir. Por lo que el tiempo deberá ser eterno. Mas el tiempo es un accidente, que no puede darse sin sujeto; y su sujeto no es Dios, que está sobre el tiempo, por ser totalmente inmóvil, como se probé en el libro primero (cc. 13 y 15). Luego concluimos que alguna substancia creada es eterna.

Hay muchas proposiciones tales que el que las niega necesariamente las afirma, como el que niega que exista la verdad afirma que la verdad existe, pues afirma que la negación que profiere es verdadera. Lo mismo ocurre respecto al que niega este principio: la contradicción no es simultánea; pues, negando esto, dice que la negación que establece es verdadera, y la afirmación opuesta, falsa; y así, que lo uno y lo otro no puede verificarse de lo mismo. Luego si aquello a cuya remoción se sigue su posición tiene que existir siempre, según se probó ya, síguese que las proposiciones antedichas y todas las que de ellas se derivan son sempiternas. Pero estas proposiciones no son Dios. Luego tiene que haber algo eterno además de Dios.

Estas y parecidas razones se pueden aducir por parte de las criaturas para probar que las criaturas han existido siempre.

CAPITULO XXXIV

Razones para probar la eternidad del mundo por parte de la misma acción productiva

Pueden aducirse también otras razones por parte de la acción misma creadora para probar lo mismo.

Así: Lo que todos afirman unánimemente es imposible que sea falso. Pues la falsa opinión es una cierta debilidad del entendimiento como el falso dictamen acerca del sensible propio proviene de la enfermedad del sentido. Mas los defectos ocurren accidentalmente, por ocurrir al margen de lo intentado por la naturaleza, y lo que ocurre accidentalmente no puede acontecer siempre y en todos los individuos, como el dictamen que da todo paladar acerca de los sabores no puede ser falso. Así,

el juicio que dan todos acerca de la verdad no puede ser erróneo. Ahora bien, –es sentencia común de todos los filósofos que de la nada, nada se hace. Luego esto ha da ser verdadero. Si, pues, hay algo hecho, tuvo que ser hecho de algo. Y si esto también fue hecho, también hubo de ser hecho de otra cosa. Mas no se puede seguir esto indefinidamente, porque en este caso no se habría llevado a cabo generación alguna, por no ser posible traspasar el infinito. Se ha de llegar, por tanto, a algo primero que no sea hecho. Pero todo ser que no existió siempre, necesariamente es hecho. Por donde es necesario que aquello de lo que todo se hace sea sempiterno; y, al no ser esto Dios, por que El no puede ser materia de cosa alguna, como se probó en el libro primero (c. 17), forzosamente ha de haber algo eterno fuera de Dios, y es la materia primera.

Si algo no se comporta del mismo modo en instantes diferentes, necesariamente ha tenido que haber en él alguna mutación, pues moverse es precisamente esto: no comportarse del mismo modo en instantes diferentes. Mas lo que comienza a existir de nuevo no se comporta del mismo modo en instantes diferentes. Luego necesariamente se debe esto a algún movimiento o mutación. Pero todo movimiento o mutación se encuentra en algún sujeto, pues es –el acto del móvil. Y como el movimiento es anterior a su efecto, pues en él termina el movimiento, es necesario que antes de cualquier cosa hecha preexista algún sujeto móvil. Y como, por otra parte, no es posible proceder en esto indefinidamente, se tendrá que llegar a algún sujeto primero que no comience de nuevo, sino que exista siempre.

Todo lo que comienza a existir de nuevo, antes de existir era posible, pues de lo contrario seria imposible su existencia y necesaria su no existencia; y así, siempre seria no ser y nunca comenzaría a existir. Pero lo que tiene posibilidad de existir es algo que ya existe en potencia. Por lo que, antes de que comience a existir algo de nuevo, debe preexistir ya algo que tenga la existencia en potencia. Y como esto no puede proceder indefinidamente, es preciso admitir algún sujeto potencial primero que no comenzó a existir de nuevo.

Ninguna substancia permanente existe mientras se está haciendo, pues se hace con miras a que exista, y, por tanto, no se haría si ya existiese. Pero, mientras se hace, debe haber algo que sea sujeto de la acción, pues la acción, al ser accidente, no puede existir sin sujeto. Luego todo aquello que se hace tiene algún sujeto preexistente. Y, no pudiendo prolongarse esto hasta el infinito, se sigue que el primer sujeto no es hecho, sino sempiterno. De lo cual se deduce también que hay algo eterno además de Dios, puesto que Él no puede ser sujeto de la producción y del movimiento.

Estas son las razones en las que se apoyan algunos—como si fuese en demostraciones–para decir que es necesario haber existido siempre las cosas creadas. En lo cual contradicen a la fe católica, la cual establece que nada ha existido siempre, a no ser Dios, sino que todo ha comenzado a existir, excepto un Dios eterno.

CAPITULO XXXV

Solución de las razones antes puestas, y primeramente de aquellas que se aducen por parte de Dios

Conviene, por tanto, demostrar que dichas razones no concluyen necesariamente. Y en primer lugar, aquellas que se aducen por parte del agente. Así:

No es necesario que Dios se mueva por si ni accidentalmente porque sus efectos comiencen a existir de nuevo, según procedía la –primera razón. Porque, ciertamente la novedad del efecto puede indicar la mutación del agente, en cuanto demuestra la novedad de la acción, puesto que no puede ser que en el agente haya una nueva acción si no se mueve en alguna manera, al menos de la inacción al acto. Mas la novedad del efecto divino no demuestra una novedad de la acción divina, por ser su acción su esencia, según se demostró ya antes (c. 9). De donde tampoco la novedad del efecto puede demostrar la mutación del agente que es Dios.

Tampoco se deduce necesariamente de la eternidad de la acción del agente primero la eternidad de su efecto, como concluía la –segunda razón. Pues se ha demostrado antes (c. 23) que Dios produce

las cosas por su voluntad. Mas no de manera que haya alguna otra acción suya intermedia, como en nosotros la acción de la facultad motriz es intermedia entre el acto de la voluntad y el efecto, como se ha probado en los capítulos precedentes; sino que su entender y querer son necesariamente su hacer. Ahora bien, el efecto procede del entendimiento y de la voluntad, conforme a la determinación del entendimiento y el imperio de la voluntad. Por lo que, así como por el entendimiento se determina a la cosa que ha de ser hecha cualquier otra condición, así también se le prescribe el tiempo, pues el arte no sólo determina que esto sea tal, sino que exista en tal momento, como el médico que se dé la poción en tal instante. De donde, si su querer fuese de suyo eficaz para producir el efecto, tendría lugar la producción de un efecto nuevo por un acto voluntario antiguo, sin existir ninguna nueva acción. Nada impide, pues, decir que la acción de Dios existió desde la eternidad, pero que su efecto no existió desde la eternidad, sino en el instante dispuesto desde la eternidad.

Esto evidencia también que, aun que Dios sea la causa suficiente de la producción de las cosas en el ser, sin embargo no es necesario que se suponga su efecto como eterno, por el hecho de que Él sea eterno, según concluía la –razón tercera. En efecto: puesta la causa suficiente, se sigue su efecto, mas no un efecto extraño a ella, pues esto sería por insuficiencia de la causa, como si lo cálido no calentase. Pero efecto propio de la voluntad es que exista lo que ella quiere; porque si existiese alguna otra cosa de lo que la voluntad quiere, no se consideraría efecto propio de tal causa, sino ajeno a ella. Y bien, la voluntad, según se ha dicho, así como quiere que esto sea tal, así quiere que esto exista en tal momento. De donde, para que la voluntad sea causa suficiente, no se requiere que el efecto exista cuando existe el acto voluntario, sino cuando la voluntad dispone que exista el efecto. Ciertamente que en las cosas que proceden de una causa agente natural ocurre de manera distinta, porque la acción natural corresponde a su modo de ser; de donde a la existencia de la causa sigue necesariamente el efecto. Mas la voluntad obra, no en conformidad con su ser, sino atendiendo a su propósito. Y por esto, así como el efecto del agente natural sigue a la existencia del agente, si es suficiente, así el efecto del agente voluntario sigue al modo de ser de lo que se ha propuesto.

Con esto queda también claro que no se retrasa el efecto de la divina voluntad aunque no haya existido siempre, y si haya existido siempre la voluntad, según suponía la –razón cuarta. Porque cae bajo la voluntad divina no sólo que exista su efecto, sino que exista cuando sea. Luego el querer consistente en que la criatura exista en tal momento no se retrasa, porque la criatura comienza a existir en el instante que Dios dispuso desde la eternidad.

Por otra parte, no se puede admitir diversidad alguna de partes en ninguna clase de duración antes del comienzo de todas las criaturas, como se suponía en la –quinta razón. Porque la nada no tiene medida ni duración, y la duración de Dios, que es la eternidad, no tiene partes, sino que es absolutamente simple, no teniendo antes ni después, por ser Dios inmóvil, según se probó en el libro primero (c. 15). Luego no se puede comparar el comienzo de toda criatura con el de algunas que se encuentran ya bajo alguna medida preexistente, creyendo que ha de haber una razón que determina al agente a la producción de la criatura en el ser en un momento determinado de tal duración, y no en otro precedente o siguiente, pues respecto a ellas, el principio de las criaturas en su totalidad puede conducirse de manera semejante o distinta. Habría, ciertamente, motivo para indagar tal razón si existiese alguna duración divisible en partes antes de ser producida criatura alguna, como acontece en algunos agentes particulares, por los que es producido el efecto en el tiempo, mas no el tiempo mismo. Pero Dios produjo a la vez en el ser la criatura y el tiempo. No hay, por tanto, en esto razón alguna que nos mueva a pensar por qué ahora y no antes, sino por qué no siempre. Caso muy parecido a éste es el que nos ofrece el lugar, pues los cuerpos particulares, así como son producidos en un tiempo determinado, así también lo son en un de terminado lugar; y como tienen fuera de sí al tiempo y al lugar que los contienen, es natural que haya una razón que explique su producción en este lugar y tiempo en vez de en otros; pero si se trata del firma entero, fuera del cual no hay lugar y con el cual se produce el lugar universal de todas las cosas, no hay razón para pensar por qué fue puesto aquí y no allí; razón por la que algunos, que creían que se

había de tener en cuenta, cayeron en el error de admitir el infinito en los cuerpos. Del mismo modo, pues, en la producción de la totalidad de las criaturas, fuera de la cual no hay tiempo, y con la cual es producido a la vez el tiempo, no se ha de prestar oídos a la cuestión por qué es ahora y no antes, que pretende constreñirnos por este camino a conceder la infinitud del tiempo; sino que sólo se ha de considerar por qué no siempre o por qué después del no-ser o con algún principio.

Para buscar esto, la –razón sexta acudía al fin, el único que puede ser causa de necesidad en los agentes que obran voluntariamente. Pero el fin de la voluntad divina no puede ser otro que su bondad, pues no obra movida por el fin que ha de ser producido en el ser, como el artífice obra para rematar su obra, por ser su bondad eterna e inmutable, tanto que nada puede acrecentarla. Además, tampoco se podría decir que Dios obra por su mejoramiento, ni tampoco obra para adquirir este fin para sí, como el rey pelea para conquistar la ciudad, pues Él es su propia bondad. Forzoso es concluir, por tanto, que obra por el fin en cuanto produce el efecto a modo de participación del fin. Al producir así las cosas por el fin, tenemos en consecuencia que la disposición uniforme que tiene el fin respecto al agente no se ha de considerar como causa de la obra sempiterna, sino que más bien se ha de atender a la disposición del fin respecto al efecto que se hace por el fin; resultando que es producido el efecto del modo más conveniente en orden al fin. De donde se sigue que, por más que el fin esté en correspondencia uniforme con el agente, no se puede concluir que el efecto sea sempiterno.

Tampoco es necesario que haya existido siempre el efecto divino por razón de que así se ordenaría más convenientemente al fin, según parecía proceder la –séptima; pues más convenientemente se ordena al fin supuesto que no haya existido siempre. Porque todo agente que produce un efecto participante de su forma, intenta introducir en él su semejanza; y así, convino a la voluntad divina producir a la criatura por participación de su bondad, para que con su semejanza representase a la bondad divina. Mas tal representación no puede darse a modo de igualdad, así como el efecto univoco representa a su causa, de manera que sea preciso que la bondad infinita produzca efectos eternos; sino como lo excedente es representado por aquello a que excede. Y por lo que mejor se expresa la excedencia de la bondad divina sobre la criatura es que las criaturas no existieron siempre. Con esto, pues, aparece expresamente que todo lo que no es Él mismo le tiene a Él como autor de su ser, y que su potencia no queda obligada a producir tales efectos, como la naturaleza a los efectos naturales; y, por consiguiente, que obra por su voluntad y su entendimiento. Lo contrario a esto afirmaron quienes suponían la eternidad de las criaturas.

Así, pues, nada hay por parte del agente que nos fuerce a admitir la eternidad de las criaturas.

CAPITULO XXXVI

Solución de las razones aducidas por parte de las cosas hechas

Asimismo, tampoco hay nada por parte de la criatura que nos induzca necesariamente a afirmar su eternidad (cf. c. 3) Pues:

La necesidad de existir que hay en las criaturas, de donde se toma la –primera razón para esto, es la necesidad del orden, según se probó en capítulos precedentes (capítulo 30). Pero la necesidad del orden no exige la existencia sempiterna de lo que tiene tal necesidad, como se ha mostrado antes (cc. 30 y 31). Porque, aunque la substancia celeste, por carecer de potencia al no-ser, incluya necesidad de ser, sin embargo, esta necesidad es posterior a su substancia. De donde, una vez producida su substancia, tal necesidad lleva consigo la imposibilidad de no ser; pero no se da tal imposibilidad de que no exista el cielo si se trata de la producción de su misma substancia.

Del mismo modo, también la capacidad de ser siempre, por la que argumentaba la –segunda razón, presupone la producción de la substancia. Por esto, cuando se trata de la producción de la substancia celeste, tal potencia de sempiternidad no puede ser argumento suficiente.

Tampoco la –razón dada a continuación nos fuerza a admitir la sempiternidad del movimiento.

Pues ya quedó claro que es posible que Dios produzca algo nuevo no sempiterno sin que se mueva al obrar. Si, pues, es posible que sea hecho por Él algo nuevo, es evidente que también puede moverse; pues la novedad del movimiento responde a la voluntad eterna de que no exista siempre el movimiento.

También la tendencia de los agentes naturales a perpetuar sus especies, de lo cual partía la –razón cuarta, presupone ya producidos los agentes naturales. Por lo que esta razón no tiene lugar sino en las cosas producidas ya en el ser, pero no cuando se trata de la producción de las cosas.–Por otra parte, si es necesario admitir una generación que dure perpetuamente o no, se probará más adelante (cf. 1. 4, c. últ.).

La –razón quinta, fundada en el argumento del tiempo, más bien supone la eternidad del movimiento que la prueba. Pues siguiendo el antes y el después y la continuidad del tiempo al antes y al después y a la continuidad del movimiento, según la doctrina de Aristóteles (–Físicos, IV), está claro que el mismo instante es el principio del futuro y el fin del pretérito, porque cualquier indicación en el movimiento es principio y fin de las diversas partes del movimiento. Por lo que no será necesario que todo instante de este género exista, a no ser que toda indicación recibida en el tiempo sea medio entre el antes y el después del movimiento, lo cual es suponer el movimiento sempiterno. Pero, suponiendo que el movimiento no es sempiterno, se puede decir que el primer instante del tiempo es principio del futuro y no fin de pretérito alguno. Y no va contra la sucesión del tiempo el suponer en el mismo algún –ahora principio y no fin, por aquello de que la línea, en la cual se admite un punto que es principio y no fin, es estática y no dinámica; porque también en un movimiento particular, que no es estático, sino dinámico, se puede señalar algo como principio del movimiento solamente y no como fin; pues de otro modo todo movimiento sería perpetuo, lo cual es imposible.

El poner antes el no-ser del tiempo que su ser, dado que haya comenzado el tiempo, no nos fuerza a confesar que defendamos que el tiempo exista en el instante en que se afirma que no existe, como concluía la –razón sexta. Porque el antes de esta dicción: –antes de que existiese el tiempo, no supone parte alguna de tiempo en la realidad, sino tan sólo en la imaginación; y al decir que, el tiempo tiene existencia –después de la noexistencia, entendemos que no hubo parte alguna de tiempo antes de este ahora indicado, como, cuando decimos que –sobre el firmamento nada hay, no entendemos que haya lugar fuera del firmamento del que pueda decirse que está sobre el firmamento, sino que no hay lugar superior a él. Mas por ambas partes la imaginación puede añadir a la cosa existente alguna medida; por cuya razón, así como no se puede admitir una cantidad corpórea infinita, como se dice en el libro III de los –Físicos así tampoco un tiempo eterno.

La necesidad que tiene la verdad de las proposiciones que es necesario que conceda aun el que niega tales proposiciones; de la cual partía la –razón séptima, es la que hay entre el predicado y el sujeto. De donde no fuerza a concluir que haya existido alguna cosa siempre, a no ser quizás el entendimiento divino, en el que está la raíz de toda verdad, como se demostró en el primer libro (c. 62).

Queda claro, por tanto, que las razones deducidas por parte de las criaturas no fuerzan a admitir la eternidad del mundo.

CAPITULO XXXVII

So1ución de las razones que se aducen por parte de la producción de las cosas

Falta demostrar que tampoco puede obligar a concluir lo mismo razón alguna aducida por parte de la producción de las cosas (cf. e. 34). Pues:

La opinión común de los filósofos, que decían que –de nada, nada se hace, de donde partía la –primera razón, es verdadera en cuanto a aquel hacerse en que ellos pensaban; pues como todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, que versan sobre lo singular, la consideración

humana avanzó desde las consideraciones particulares a las universales. De donde, buscando ellos el principio de las cosas, consideraban, solamente las operaciones particulares de los seres, buscando el modo de hacerse el fuego o las piedras en concreto. Y por esto los primeros filósofos, considerando más superficialmente de lo que era razonable el hacerse de las cosas, afirmaron que la producción de una cosa consistía solamente en ciertas disposiciones accidentales, como lo –ralo, lo –denso y semejantes, diciendo, en consecuencia, que todo hacerse no era más que –alterarse, por que creían que todo se hacía del ser en acto.—Mas los filósofos posteriores, considerando más a fondo la acción productora de las cosas, llegaron al hacerse substancial de las mismas, afirmando que no era necesario que todo lo que es hecho tenga que serlo de un ser en acto, como no sea accidentalmente; mas esencialmente, de un ser en potencia. Sin embargo, este hacerse un ser de cualquier otro es la producción de un ser particular, el cual, ciertamente, es hecho en cuanto es tal, por ejemplo, hombre, fuego, pero no en absoluto; pues antes de cambiarse en éste ya era ser.— Pero, penetrando más profundamente en el origen de las cosas, consideraron, por último, la procedencia de todo ser creado de una causa primera, según consta por las razones que pusimos más arriba y que demuestran esto (c. 16). Pero en esta procedencia de todo ser de Dios no es posible que sea hecho algo de algo preexistente, pues no se daría la producción de todo el ser creado.

Y, precisamente, los primeros naturalistas, cuya máxima era que –de nada, nada se hace, no llegaren a percibir esta acción productiva. O, si es que algunos llegaron a vislumbrarla, pensaron que no le competía propiamente el nombre de –producción, por importar el nombre de –producción movimiento o mutación, y en este originarse todo ser de un primor ser no puede entenderse el cambio de un ser en otro, como ya se demostró (c. 17). Por todo lo cual, ni pertenece siquiera al filósofo naturalista tratar de tal origen de las cosas, sino al metafísico, el cual considera el ser en común y lo que está separado del movimiento.—Sin embargo, nosotros, usando de cierta semejanza, trasladamos el nombre de –producción también a aquel originarse cuando decimos que esa esencia o naturaleza –producida de cualquier cosa tiene su origen en otras.

Con lo cual se deja ver que tampoco concluye necesariamente la –razón segunda, tomada de ha definición del movimiento. Porque la creación no se puede llamar mutación sino metafóricamente, en cuanto que se considera a lo creado como teniendo ser después del no-ser; lo que da ocasión para que se diga que una cosa se hace de otra, aun cuando se trata de aquellas cosas que no tienen mutuo cambio, sino solamente porque una de ellas viene después de la otra, como se dice que –el día se hace de la noche. Y tampoco hace al caso la noción de movimiento aducida, porque lo que no existe de ningún modo no se comporta de modo alguno, de manera que pueda concluirse que, cuando comienza a existir, –se comporta entonces de distinta manera que antes.

Con esto queda también patente que no es necesario que proceda potencia alguna pasiva a la existencia del ser creado, como concluía la –tercera razón. Pues esto es necesario en las cosas que se originan por movimiento, por ser el movimiento –el acto del existente en potencia. Pero la posibilidad de existir que tenía el ser creado antes de que existiese, se fundamentaba en la potencia del agente por la que comenzó a ser o también en la disposición de los términos, en los que no se encuentra incompatibilidad alguna; posibilidad que se llama –sin potencia alguna, según consta por lo que dice el Filósofo en el libro V de los –Metafísicos. Como, por ejemplo este predicado, –existir, no repugna a este sujeto, –mundo, o a este otro, –hombre, de la manera que –conmensurable repugna a –diámetro. De donde se sigue que no es imposible que exista, y en consecuencia, que es posible que exista antes de existir, aunque no exista en él potencia pasiva alguna. Pero, tratándose de lo que se hace por movimiento, es necesario que antes haya sido posible en virtud de alguna potencia pasiva; y respecto a esto es como usa el Filósofo de esta razón.

Resalta también evidente con esto que tampoco la –razón cuarta prueba lo propuesto. Porque el hacerse no se da a la vez que el existir de la cosa, en lo que se hace por movimiento, en cuyo hacerse hay sucesión. Mas en lo que no se hace por movimiento no es antes el hacerse que el existir.

Así, pues, aparece evidentemente que nada impide afirmar que el mundo no existió siempre. Lo cual afirma la fe católica: –Al principio creó Dios el cielo y la tierra; y de Dios se dice: –Antes de

que hubiese hecho nada al principio, etc.

CAPITULO XXXVIII

Razones con las que algunos se empeñan en demostrar que el mundo no es eterno

Hay quienes aducen algunas razones para probar que el mundo no existió siempre, cuyos fundamentos son éstos:

Está demostrado que Dios es causa de todas las cosas, y la causa debe preceder en duración a aquello que se hace por acción de la causa.

Siendo todo el ser creado por Dios, no se puede decir que haya sido hecho de otro ser, y así, es forzoso decir que es hecho de la nada, y, por consiguiente, que tiene el ser después del no-ser.

Como el infinito es intraspasable, si el mundo hubiese existido siempre, tendríamos que habrían transcurrido ya infinitos instantes, porque lo que es pretérito ya transcurrió; si, pues, el mundo existió siempre, han pasado infinitos días o circunvoluciones solares.

Se sigue además que, al añadir cada día un día más a los días y circunvoluciones pretéritas, se añadiría algo al infinito.

Se sigue también, si es que siempre hubo generación—lo que es forzoso afirmar, dado que el mundo ha ya existido siempre—, que se ha de proceder indefinidamente en las causas eficientes, porque la causa del hijo es el padre, y la de éste otro, y así indefinidamente.

Sé seguirá, además, que se dará el infinito en acto, es a saber, las almas inmortales de infinitos hombres pretéritos.

Pero como estas razones no concluyen del todo necesariamente, aun que sean probables, basta apuntarlas solamente para que no parezca que la fe católica se funda en vanas razones y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios. Y por esto parece conveniente exponer cómo les salen al paso los que defienden la eternidad del mundo.

Respecto a lo que se dice en la –primera el agente necesariamente precede al efecto que es hecho por su operación— esto es verdadero en los agentes que hacen algo por movimiento; porque el efecto no está sino en el término del movimiento, pues es necesario que exista el agente ya cuando comienza el movimiento. Pero en los agentes que obran instantáneamente no es necesario esto, así como a la vez que el sol está asomando por el oriente ya ilumina nuestro hemisferio.

Lo que se dice en la –segunda no concluye. Pues lo contradictorio de –ser hecho algo de algo— que debe darse si no se da esto—es –ser hecho no de algo; mas no lo es el ser hecho –de nada, de no tomarlo en el primer sentido; por lo que no se puede concluir que sea hecho después del no-ser.

Lo que afirma la –tercera razón no tiene fuerza. Pues aunque no exista el infinito a la vez en acto, puede, sin embargo, existir sucesivamente; porque así, todo infinito dado es finito. Y, por tanto, cualquier circunvolución de las precedentes pudo pasar porque fue finita. Ahora bien, si el mundo hubiese existido siempre, entre todas ellas a la vez no se habrá podido señalar una primera, y así, tampoco el tránsito, que siempre exige dos extremos.

Lo que se propone en la –cuarta carece de consistencia. Porque nada impide añadir algo al infinito por la parte que es finito. Pues al afirmar un tiempo eterno, consiguientemente es infinito por la parte –anterior, pero finito por la parte –posterior, porque el presente es el término del pretérito.

Lo que se objeta en –quinto lugar no fuerza admitirlo. Porque, según los filósofos, es imposible un proceso indefinido en las causas agentes cuando se trata de causas obrando a la vez pues seria preciso que el efecto dependiera de infinitas acciones existentes a la vez. Y tales son las causas de sí infinitas, porque se requiere su infinitud para lo causado. Pero, en las que no obran a la vez, esto no es imposible, según aquellos que defienden la generación perpetua. Ahora bien, esta infinitud es

accidental a las causas, pues es accidental al padre de Sócrates que él sea hijo o no de otro; pero no es accidental al bastón, en tanto que mueve la piedra, que sea movido por la mano, puesto que mueve en cuanto es movido.

Lo que se objeta en la –sexta razón sobre las almas ofrece más dificultad. Sin embargo, la razón no es muy útil, porque supone muchas cosas. Pues algunos de los que afirmaban la eternidad del mundo afirmaron también que las almas humanas no existían después del cuerpo; otros, que de todas las almas no permanece sino el entendimiento separado: el agente, según unos; el posible, según otros; y otros defendieron el retorno de las almas, diciendo que después de algunos siglos las almas humanas tornan a los cuerpos; y hay quienes no tienen inconveniente en que existan algunos infinitos en acto, en aquellas cosas que no guardan orden entre si.

Para demostrar esto se puede proceder con más eficacia partiendo del fin de la misma voluntad, como ya se ha insinuado más arriba. Pues el fin de la divina voluntad al producir las cosas es la manifestación de su bondad en lo causado. Pero la potencia y bondad divinas se manifiestan principalmente si todas las demás cosas, excepto Él, no existieron siempre; pues así, al no existir siempre, se muestra evidentemente que todas las otras cosas, excepto Él, de Él han recibido la existencia. También se demuestra que no obra por necesidad natural y que tiene una potencia operativa infinita. Por lo que fue convenientísimo a la bondad divina dar principio de duración a las cosas creadas.

Con lo que hemos dicho, podemos evitar diversos errores de los filósofos gentiles. Algunos de los cuales sostuvieron la eternidad del mundo; otros, la eternidad de la materia del mundo, de la que en algún tiempo comenzó a engendrarse el mundo, sea por casualidad, o por algún entendimiento, o también por atracción o repulsión. Mas todos ellos suponen la eternidad de algo además de Dios. Lo cual va contra la fe católica.

CAPITULO XXXIX

La distinción de las cosas no es casual

¿Explicado ya lo que pertenece a la producción de las cosas, resta proseguir en lo que se ha de considerar sobre su distinción. Y lo primero que es preciso demostrar es que la distinción de las cosas no es casual. En efecto:

La casualidad no ocurre sino en lo que puede comportarse de distinto modo del que es, pues lo que ocurre necesariamente y siempre no decimos que sea casual. Ahora bien, se ha demostrado antes (c. 30) que hay algunas criaturas en cuya naturaleza no se da la posibilidad al no-ser, como son las substancias inmateriales y sin contrario. Luego es imposible que sus substancias existan por casualidad. Pero se distinguen mutuamente por su misma substancia. Luego su distinción no es casual.

Al darse solamente la casualidad en lo que puede comportarse de otro modo, y siendo el principio de esta posibilidad la materia y no la forma —que más bien determina la posibilidad de la materia a un modo de ser—, aquellas cosas cuya distinción depende de la forma no se distinguen casualmente, sino sólo quizás aquellas cuya distinción proviene de la materia. Ahora bien, la distinción de las especies proviene de la forma; la de los singulares de la misma especie proviene de la materia. Luego la distinción específica de las cosas no puede ser casual, aunque quizás la casualidad pueda ser lo que diferencia a algunos individuos.

Siendo la materia principio y causa de las cosas casuales, según se ha demostrado, en la producción de las mismas pueden darse las casualidades que provienen de la materia.

Pero se demostró anteriormente (capítulo 16) que la primera producción de las Cosas en el ser no proviene de la materia. Por donde la casualidad no puede tener cabida en ella. Ahora bien, es preciso que en la primera producción de las cosas hubiese distinción, puesto que entre ellas se hallan muchas que no son engendradas mutuamente ni de una común, porque no coinciden en la

materia. Luego no es posible que la distinción de las cosas sea casual.

Lo que es causa por si es anterior a lo que es causa accidentalmente. Luego si las cosas posteriores proceden de una causa determinada por sí, no conviene decir que las anteriores proceden de una causa accidental indeterminada. Pero la distinción de las cosas precede naturalmente a los movimientos y operaciones de las cosas, pues a cosas determinadas y distintas corresponden movimientos y operaciones determinados; siendo así que los movimientos y operaciones de las cosas proceden de causas por si y determinadas, puesto que hallamos que o siempre o la mayoría de las veces proceden del mismo modo de sus causas. Luego también la distinción de las cosas procede de una causa por sí y determinada, no por casualidad, que es causa accidental indeterminada.

La forma de una cosa cualquiera que procede de un agente intelectual y voluntario, es perseguida por el agente. Por otra parte, la totalidad de las criaturas tiene a Dios por autor, el cual obra voluntaria e intelectualmente, según consta por lo dicho (c. 23); y no puede haber defecto en su potencia que le haga fallar en su empeño, puesto que es infinita su potencia, como ya se demostró antes (1. 1, c. 43). Luego es necesario que la forma del universo sea intentada y querida por Dios. En consecuencia, no procede del acaso, pues dijimos que la casualidad era lo que ocurre al margen de la intención del agente. Mas la forma del universo consiste en la distinción y orden de sus partes. Luego la distinción de las casas no procede del acaso.

Lo bueno y óptimo en el efecto es el fin en su producción. Pero lo bueno y lo óptimo del universo consiste en el orden de las partes entre si, el cual no puede darse sin distinción, pues por este orden se constituye el universo en su totalidad, que es lo óptimo de él. Luego el orden mismo de las partes del universo y la distinción de ellas es el fin de la producción del universo. En consecuencia, la distinción de las cosas no procede del acaso.

Esta misma verdad declara la Sagrada Escritura donde, después de decir: –Al principio creó Dios el cielo y la tierra, añade: –Distinguió Dios la luz de la tinieblas; y así en todo lo demás para indicar que no solamente la creación de las cosas, sino también la distinción de las mismas procede de Dios, no de la casualidad, y para bien y perfección del universo. Por donde sigue: –Vio Dios todo lo que había hecho, y era sobremanera bueno.

Con esto se excluye, además, la opinión de los antiguos naturalistas, que defendían que sólo y únicamente la causa material era de la que se hacían todas las cosas por enrarecimiento y densidad; y así, era natural que éstos dijesen que la distinción de las cosas que vemos en el universo no se verificó por una intención ordenadora, sino por el movimiento fortuito de la materia.

Asimismo se excluye también la opinión de Demócrito y Leucipo, que afirmaban haber infinitos principios materiales, o sea, cuerpos indivisibles de la misma naturaleza, pero diferentes en sus figuras, orden y posición, de cuyo encuentro—que debía ser fortuito al negar la causa agente—decían que provenía la diversidad de las cosas, en razón de las tres dichas diferencias de átomos, esto es, de figura, de orden y de posición; de donde se seguía que la distinción de las cosas era fortuita, lo cual se ve que es falso por lo dicho.

CAPITULO XL

La materia no es la primera causa de la distinción de las cosas

Con esto aparece que la distinción de las cosas no depende de la diversidad de la materia como de su causa primera. Pues:

De la materia no puede provenir nada determinado, sino casualmente, porque la materia tiene posibilidad para muchas cosas; y si de éstas acontece una solamente, esto, como caso raro, necesariamente ha de ser contingente, pues así es lo que acontece casualmente, y en especial si se suprime la intención del agente. Mas se ha demostrado que la distinción de las cosas no procede del acaso (c. 39). Luego, en conclusión, no depende de la diversidad de la materia como de su causa primera.

Lo que depende de la intención del agente no depende de la materia como de su causa primera. Pues la causa agente antecede en su causalidad a la materia, porque la materia no se constituye en causa actual sino en cuanto es movida por el agente. De donde, si algún efecto sigue a la disposición de la materia y a la intención del agente, no proviene de la materia como de causa primera. Y por esto vemos que aquello que se reduce a la materia como a su primera causa acontece al margen de la intención del agente, como los monstruos y otras aberraciones de la naturaleza. Pero la forma procede de la intención del agente; lo que es evidente por esta razón: porque el agente produce algo semejante a sí mediante su propia forma; y, si alguna vez falla, esto es una casualidad que se debe a la materia. Luego las formas no siguen a la disposición de la materia como a la primera causa, sino más bien al revés, son producidas las materias para que existan tales formas. Ahora bien, la distinción específica de las cosas nace de las formas. Luego la distinción de las cosas no procede de la diversidad de materia como de su causa primera.

La distinción de las cosas no puede provenir de la materia, salvo en aquellas cosas que son hechas de una materia preexistente. Ahora bien, hay muchas cosas realmente distintas entre sí que no pueden ser hechas de una materia preexistente por ejemplo, en los cuerpos celestes, que no tienen contrario, según lo demuestra su movimiento. Luego la diversidad de materia no puede ser la causa primera de la distinción de las cosas.

Todas las cosas que, teniendo su ser creado, se distinguen, tienen causa de su distinción; pues la razón por la que es una cosa, es la misma por la que es una indivisa en si y distinta de cualquier otra. Pero si la materia, con su diversidad, causa distinción en las cosas, hay que admitir que hay materias de suyo distintas y consta, por otra parte, que toda materia recibe el ser de otro, porque, según se vio anteriormente (c. 15) todo lo que existe, de cualquier manera que sea, procede de Dios. Luego la causa de la distinción de la materia es algo distinto de ella. Por tanto, la primera causa de la distinción de las cosas no puede ser la diversidad de la materia.

Como todo entendimiento obra por el bien, no obra lo mejor por lo peor, sino al contrario; y cosa semejante ocurre en la naturaleza. Todas las cosas proceden de Dios, que obra por entendimiento, como consta de lo dicho antes (c. 24). Luego lo peor procede de Dios por causa de lo mejor, y no al revés. Pero la forma es más noble que la materia, por ser su perfección y acto. Luego no produce tales formas de las cosas para tales materias, sino más bien produjo tales materias para que existan tales formas. En consecuencia, la distinción específica de las cosas, que depende de la forma, no es por causa de la materia, sino más bien son creadas materias diversas para que se junten a tales formas.

Con esto se excluye la opinión de Anaxágoras, que defendía la existencia de principios materiales infinitos, en un principio, ciertamente mezclados en un todo confuso, pero que después el entendimiento, separando, estableció la distinción de las cosas; y la de aquellos que admitían diversos principios materiales como causas de la distinción de as cosas.

CAPITULO XLI

La distinción de las cosas no depende de la contrariedad de los agentes

Por lo dicho se puede demostrar también que la causa de la distinción de las cosas no es la diversidad, como tampoco la contrariedad de los agentes. En efecto:

Si los diversos agentes de los que procede la diversidad de las cosas están ordenados mutuamente, debe haber alguna causa única de este orden, porque no se unen muchas cosas sino por algo que es uno. Y así, lo que ordena es la causa primera y única de la distinción de las cosas. Pero, si los agentes diversos no están mutuamente ordenados, cooperarán sólo accidentalmente a la producción de la diversidad de las cosas. Y, en consecuencia, la distinción de las cosas será casual, contra lo que se ha probado más arriba (c. 39).

De diversas causas no ordenadas no proceden efectos ordenados, a no ser quizás accidentalmente.

Pues las causas diversas, en cuanto tales, no hacen la unidad. Pero encontramos que las cosas distintas están ordenadas mutuamente y no casualmente, al ayudarse muchas veces unas a otras. Luego es imposible que la distinción de las cosas así ordenadas provenga de la diversidad de agentes no ordenados.

Nada de lo que tiene causa de su distinción puede ser causa primera de la distinción de las cosas. Es así que, tomados en igual sentido muchos agentes, es necesario que tengan causa de su distinción, pues tienen causa de su ser, por depender todo ser de un ser primero y único, según se demostró antes (c. 15); y, por otra parte, la causa del ser de una cosa es la misma que la distingue de las demás, como ya se ha probado (c. 40). Por tanto, la diversidad de agentes no puede ser la causa primera de la distinción de las cosas.

Si la diversidad de las cosas procediese de la diversidad o contrariedad de agentes, esto parece cumplirse principalmente—cosa que muchos afirman—en la contrariedad entre el bien y el mal de tal manera que todos los bienes procedan de un principio bueno, y los males de uno malo, pues el bien se encuentra en todas las categorías. Mas no puede haber un principio de todos los males, porque, reduciéndose lo que es por otro a lo que es por sí, necesariamente el primer principio activo de los males habrá de ser malo por sí; y llamamos –por sí a algo que es tal por su esencia. Por consiguiente, su esencia no será buena. Ahora bien, esto es imposible, porque todo lo que existe, en cuanto es ser, necesariamente es bueno, pues cada uno ama su ser y desea conservarse en él—y la señal es que cada cual lucha contra su desintegración—, y –el bien es lo que todos apetecen. Luego la distinción de las cosas no puede proceder de dos principios contrarios, de los cuales uno sea bueno y otro malo.

Todo agente obra en cuanto está en acto. Pero en la medida en que una cosa está en acto es perfecta, y todo lo perfecto, en cuanto tal, dijimos que era bueno. Luego todo agente, en cuanto tal, es bueno. Si, pues, hay algo malo por si, no podrá ser agente, y, por otra parte, si es primer principio de los males, debe ser por sí malo, según se ha demostrado. Luego es imposible que la distinción de las cosas proceda de dos principios, uno bueno y otro malo.

Si todo ser, en cuanto tal, es bueno, lo malo, en cuanto tal, es, por tanto, no-ser. Pero al no-ser, en cuanto tal, no se le puede asignar causa agente, puesto que todo agente obra en cuanto es ser en acto, y cada cosa obra lo semejante a si. Por tanto, al mal, en cuanto tal, no se le puede asignar una causa por si agente. En consecuencia, no se pueden reducir los males a una causa primera que sea causa por sí de todos los males.

Lo que resulta al margen de la intención del agente no tiene causa por sí, sino que ocurre accidentalmente; como si uno encuentra un tesoro cuando cava para plantar. Pero el mal no puede provenir en un efecto cualquiera si no es al margen de la intención del agente, por tender todo agente al bien, pues –el bien es lo que todas las cosas apetecen. Luego el mal no tiene causa por si, sino que acontece accidentalmente en los efectos de las causas. Por tanto, no se ha de admitir un principio primero de todos los males.

Las acciones de agentes contrarios son contrarias. Luego no se ha de pensar que tengan principios contrarios aquellas cosas que son producidas por una acción. Pero el bien y el mal se producen con una misma acción, pues por la misma acción se corrompe el agua y se engendra el aire. Luego la diferencia que se encuentra en las cosas por razón del bien y del mal no es suficiente para asignarlas principios contrarios.

Lo que en absoluto no existe, no es ni bueno ni malo. Mas lo que existe, en cuanto existe, es bueno, según se ha probado. Luego algo es malo en cuanto es no-ser. Pero esto es un ser con privación. Por tanto, lo malo, en cuanto tal, es un ser con privación, y el mal mismo es la privación tal. Ahora bien, la privación no tiene agente propio, porque todo agente obra en cuanto tiene forma; y así, es necesario que el efecto propio del agente tenga forma, puesto que el agente hace lo semejante a si, a no ser accidentalmente. Queda, en conclusión, que el mal no tiene causa agente propia, sino que acontece accidentalmente en los efectos de las causas que obran por si.

En consecuencia, no hay un principio primero y propio de los males, sino que el primer principio de todo es un principio primero bueno, a cuyos efectos sigue el mal accidentalmente.

De aquí que se diga en Isaías: –Yo (soy) el Señor, y no hay otro Dios; he hecho la luz y he creado las tinieblas, doy la paz y creo el mal. Soy yo el Señor que hace todo esto. Y en el Eclesiástico: –Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza vienen del Señor. Y allí mismo: –Enfrente del mal está el bien; así enfrente del justo el pecador. Considera de este modo todas las cosas del Altísimo, de dos en dos, una enfrente de otra.

Se dice que Dios –hace o –crea los males, en cuanto crea aquello que de suyo es bueno, pero que es nocivo a otros; así como el lobo, aunque en su especie sea un bien de la naturaleza, sin embargo, es malo para la oveja; y de manera semejante, el fuego para el agua, en cuanto es su corruptor. Y del mismo modo es causa de los males humanos llamados penas. De donde se dice en Amós: –¿Habrá mal en la ciudad que no haya hecho Dios? Y esto mismo dice Gregorio: –Aun los males, que por su naturaleza no subsisten, son creados por el Señor; pero se dice que crea los males cuando transforma en azote las cosas creadas buenas en si, al obrar nosotros mal.

Con esto se excluye también el error de los que admitían primeros principios contrarios. Error que comenzó primeramente en Empédocles, pues estableció dos primeros principios agentes, la –amistad y la –lucha, siendo la lucha la causa de la corrupción. De donde parece, como dice Aristóteles en el libró I de los –Metafísicos, que fue el primero que estableció el bien y el mal como principios contrarios.

También puso Pitágoras dos primeros principios, bueno y malo; mas no como principios agentes, sino como principios formales; pues decía que estos dos eran los géneros bajo los que estaba comprendido todo lo demás, al decir del Filósofo en el libro I de los –Metafísicos.

Mas estos errores de los filósofos más antiguos, que ya han sido suficientemente descartados por filósofos posteriores, ciertos hombres de perversa y idea tuvieron la osadía de atribuírselos a la teología cristiana. El primero de los cuales fue Marción, del que tomaron nombre los marcionitas, el cual, al amparo del cristianismo, fundó una herejía, y supuso dos principios contrarios entre sí; a éste siguieron los cerdonianos, y después los marcianistas, y, por último, los maniqueos, que difundieron mucho este error.

CAPITULO XLII

La causa primera de la distinción de las cosas no depende del orden de los agentes secundarios

Con las mismas razones se puede demostrar también que la distinción de las cosas no es causada por el orden de los aguates secundarios: como a algunos se les antojó decir que Dios, al ser uno y simple, sólo hace un afecto, que es la substancia causada en primer lugar, la cual, como no puede igualar a la simplicidad de la causa primera, por no ser acto puro, sino tener alguna mezcla de potencialidad tiene una multiplicidad tal, que de ella ya puede brotar alguna pluralidad Y así, careciendo los efectos de la simplicidad de las causas, a medida que se multiplican éstos, se va estableciendo la diversidad de las cosas de las que se compone el universo.

Esta opinión no asigna a toda la diversidad de las cosas una sola causa, sino a cada efecto determinado su causa determinada; y afirma que la diversidad total de las cosas procede del concurso de todas las causas. Pero nosotros decimos que lo que proviene del concurso de causas diversas y no de alguna determinada, procede del acaso. Luego la distinción de las cosas y el orden del universo procedería del acaso.

Lo que, es óptimo en las cosas causadas se reduce como a primera causa a lo que es óptimo en las causas, pues los afectos han de ser proporcionales a las causas. Pero lo óptimo en todos los seres causados es el orden del universo, en el que consiste el bien del universo; así como también en las cosas humanas –el bien de la nación es más excelente que el bien de uno solo. Luego es preciso reducir el orden del universo a Dios como a su causa propia, el cual ya demostramos antes que es el

sumo bien (1. 1, capítulo 41). Por tanto, la distinción de las cosas, en la que consiste el bien del universo, no es causada por las causas segundas, sino más bien por la intención de la causa primera.

Parece absurdo reducir lo que es óptimo en las cosas a lo que es defecto de las mismas, como a su causa primera. Ahora bien, lo óptimo en las cosas causadas es la distinción y el orden de las mismas, según se ha de mostrado (c. 39). Luego presenta inconveniente decir que tal distinción es causada por razón de que las causas segundas declinan de la simplicidad de la causa primera.

En todas las causan agentes ordenadas en que se obra por un fin es necesario que los fines de las causas segundas dependan del fin de la causa primera, como el fin de la milicia y de la caballería y de la guarnicionería dependen del fin de la ciudad. Pero la procedencia de los seres del ser primero se efectúa por una acción ordenada a un fin, al ser acción intelectual, según se ha demostrado (c. 24), y todo entendimiento obra por un fin. Luego, si en la producción de las cosas hay algunas causas segundas, es necesario que sus fines y acciones dependan del fin de la causa primera, que es el fin último en las cosas causadas. Este es la distinción y el orden de las partes del universo, que es como la última forma. Luego la distinción y el orden de las cosas no dependen de las acciones de las causas segundas, sino más bien las acciones de las causas segundas están para establecer el orden y la distinción de las cosas.

Si la distinción de las partes del universo y el orden de las mismas es efecto propio de la causa primera, como última forma y lo mejor del universo, es necesario que la distinción y el orden de las cosas esté en el entendimiento de la causa primera, pues en las cosas que se hacen con el entendimiento, la forma que es producida en las cosas hechas proviene de la forma semejante que hay en el entendimiento, como la casa que está en la materia proviene de la que está en el entendimiento. Pero la forma de distinción y orden no puede estar en el entendimiento que obra si no están allí las formas de las cosas distinta y ordenadamente. Luego en el entendimiento divino están las formas de las cosas distinta y ordenadamente, sin que esto se oponga a su simplicidad, como se ha probado antes (1. 1, capítulo 51 y ss.). Por lo tanto, si las cesas que están fuera del alma provienen de las formas que están en el entendimiento, en lo que se hace por el entendimiento, podrán ser entendidas muchas y diversas cosas inmediatamente por la causa primera; no obstante la simplicidad divina, por razón de la cual algunos cayeron en la opinión expuesta.

La acción del agente intelectual termina en la forma que entiende y no en otra, a no ser accidentalmente y casualmente. Pero Dios es un agente intelectual, como se probó (c. 24), y no puede ser su acción casual, por no poder claudicar en su acción. Luego debe producir su efecto una vez que lo ha conocido y se lo la propuesto. Mas por la misma razón por la que entiende un efecto, puede entender otros muchos. Por tanto, puede al instante causar sin medio muchas cosas.

Como se ha demostrado antes (capítulo 22), la potencia divina no está limitada a un efecto; y esto es apropiado a su simplicidad, porque cuanto una potencia está más concentrada, tanto es más infinita y se puede extender a más cosas. Por otra parte, que de una cosa no se haga sino una, no se sigue sino cuando el agente está determinado a un efecto. Por lo que no es lícito decir que, como Dios es uno y simple en absoluto, no puede provenir de Él la multitud sino mediante algo que declina de su simplicidad.

Se demostró más arriba (c. 21) que sólo Dios puede crear. Pero hay muchas cosas que no pueden pasar al ser sino por creación, como es todo lo que no está compuesto de forma y materia sometida a contrariedad; pues tales cosas no están sometidas a generación, puesto que toda generación procede del contrario y de la materia. Tales son todas las substancias intelectuales y todos los cuerpos celestes, y también la misma materia prima. Luego es preciso admitir que todo esto recibió el principio de su ser inmediatamente de Dios.

De aquí que se diga en el Génesis: –Al principio creó Dios el cielo y la tierra; y en Job: –¿Acaso tú [juntamente con él] fabricaste los cielos, que son muy sólidos, como si fuesen vaciados de bronce ?–

Con lo dicho se descarta la opinión de Avicena, quien dice que Dios, entendiéndose, produce la primera inteligencia, en la que ya hay potencia y acto; la cual, en cuanto entiende a Dios, produce la

segunda; mas en cuanto se entiende a si misma, como siendo en acto, produce el alma del orbe; y en cuanto se entiende a si misma como potencia, produce la substancia del orbe primero. Y procediendo de este modo, establece que la diversidad de las cosas es efecto de las causas segundas.

También se descarta la opinión de algunos herejes antiguos, que decían que no creó el mundo Dios, sino los ángeles. Error cuyo primer inventor se dice que fue Simón Mago.

CAPITULO XLIII

La distinción de las cosas no es resultado de agente segundo alguno que introduzca en la materia formas diversas

Hay algunos herejes modernos que dicen que Dios creó la materia de todo lo visible, pero que su distinción en diversas formas fue obra de algún ángel. Opinión que es manifiestamente falsa. En efecto:

Los cuerpos celestes, en los que no se encuentra contrariedad alguna pueden ser formados de alguna materia, pues todo lo que se hace de materia preexistente ha de hacerse de lo contrario. Es imposible, por tanto, que un ángel haya formado los cuerpos celestes de alguna materia creada con anterioridad por Dios.

Los cuerpos celestes, o no tienen ninguna materia común con los cuerpos inferiores, o ésta no es otra que la materia prima; pues el cielo no está compuesto de los elementos ni de naturaleza elemental, como lo de muestra su movimiento, diverso de los movimientos de todos los elementos. Pero la materia prima no pudo haber existido por si misma antes de todos los cuerpos formados, por no ser sino potencia solamente, y todo ser en acto lo es por alguna forma. Luego es imposible que un ángel haya formado todos los cuerpos visibles de una materia creada antes por Dios.

Todo lo que se hace tiene como fin la existencia, pues el hacerse es camino hacia el existir. Así, pues, a cada cosa causada le compete el ser hecha en tanto que le conviene existir. Ahora bien, el existir no compete a la forma sólo ni a la materia sólo, sino al compuesto, pues la materia no está sino en potencia, y la forma es por la que algo existe, puesto que es acto. De donde resulta que el compuesto es el que propiamente existe. Luego es propio de él ser hecho, no de la materia ni de la forma. En consecuencia, no hay un agente que cree la materia solamente y otro que introduzca la forma.

La primera introducción de formas en la materia no puede ser por uno que obre solamente moviendo, pues todo movimiento hacia la forma se verifica de una forma determinada a otra forma determinada, porque la materia no puede existir sin forma alguna, y así, se presupone alguna forma en la materia. Ahora bien, todo el que obra dando forma material solamente, obra por necesidad moviendo; porque no siendo las formas materiales subsistentes por si, sino que su ser es estar en la materia, no pueden ser producidas en el ser sino creando todo el compuesto o cambiando la materia a tal o cual forma. Luego es imposible que la primera introducción de las formas en la materia sea verificada por alguien que crea la forma solamente, sino por aquel que es creador de todo el compuesto. El movimiento hacia la forma es por naturaleza posterior al movimiento local, por ser acto de algo más imperfecto, como prueba el Filósofo (–Fis., VIII). Pero lo posterior en los seres es causado, según el orden natural, por lo anterior. Luego el movimiento hacia la forma es causado por el movimiento local. Ahora bien, el primer movimiento local es el movimiento celeste. Luego todo movimiento hacia la forma se realiza mediante el movimiento celeste. Y, por tanto, aquello que no puede hacerse mediante el movimiento celeste, no puede ser hecho por un agente que no puede obrar sino por movimiento, cual tiene que ser el agente que no puede hacer más que introducir la forma en la materia, como ya se ha probado (cc. 20 y 21). Mas por el movimiento celeste no se pueden producir muchas cosas sensibles, sino suponiendo que median determinados principios, como algunos animales no se producen sino con semen. En consecuencia, la primera realización de estas formas, para cuya producción no basta el movimiento celeste sin que preexistan formas

semejantes de la misma especie, ha de provenir de sólo el Creador.

Así como es idéntico el movimiento local de la parte y del todo, como el de toda la tierra y el de un terrón, así es idéntica la mutación de la generación del todo y de la parte. Pero las partes de lo que se engendra y corrompe se engendran adquiriendo formas actuales de las formas que hay en la materia, y no de las formas que existen fuera de la materia, por tener que ser el que engendra semejante a lo engendrado, como lo prueba el Filósofo en el libro VII de los –Metafísicos. Luego tampoco la adquisición total de las formas en la materia puede verificarse por el movimiento de una substancia separada, cual es el ángel, sino que es necesario que o se haga mediante un agente corpóreo o por el Creador, que obra sin movimiento.

Como el ser es lo primero entre los efectos, por eso corresponde a la causa primera como efecto propio. Pero el ser lo da la forma y no la materia. Luego la primera causalidad de las formas se ha de atribuir principalmente a la causa primera.

Como todo agente obra algo semejante a si, el efecto adquiere la forma de aquel a quien se asemeja por la forma adquirida, como la casa material del modelo, que es imagen de la casa en la mente. Pero todas las cosas se asemejan a Dios, que es acto puro, en cuanto tienen formas, por las que se constituyen en acto; y al desear las formas se dice que desean la semejanza divina. Luego es un absurdo decir que la formación de las cosas pertenece a otro que a Dios, creador de todas ellas.

De aquí que, para excluir este error, Moisés, después de haber dicho que Dios habla creado al principio el cielo y la tierra, añadió cómo distinguió todas las cosas al formarlas en las propias especies. Y el Apóstol dice: –Todo está formado en Cristo: lo del cielo, lo de la tierra, lo visible y lo invisible.

CAPITULO XLIV

La distinción de las cosas no procedió de la diversidad de méritos o deméritos

Ahora falta demostrar que la diversidad de las cosas no procedió de la diversidad de movimientos del libre albedrío de las criaturas racionales, como afirmó Orígenes en el libro Periarchon. Pues queriendo enfrentarse con las objeciones y errores de los antiguos herejes, que intentaban demostrar que la diversa naturaleza del bien y del mal en las cosas provenía de agentes contrarios, fundado en la mucha discrepancia que encontraban tanto en las cosas naturales como en las humanas, a la que no se veía que hubiese precedido mérito alguno, por ejemplo, que unos cuerpos sean lúcidos, otros obscuros, unos hombres hayan nacido de bárbaros y otros de cristianos, seria precisado afirmar que la diversidad hallada en las cosas provenía de la diversidad de méritos, en conformidad con la justicia de Dios. Dice, en consecuencia, que Dios por sola su bondad produjo primeramente todas las criaturas iguales, y todas espirituales y racionales; las cuales, por su libre albedrío, se movieron de diversos modos, unas adhiriéndose a Dios más o menos, otras apartándose de El más o menos; y de esto se siguieron, según la divina justicia, diversos grados en las substancias espirituales, siendo unas ángeles en diversos órdenes, otras almas humanas también en diversos estados, otras demonios en estados diversos; y decía que, en orden a la diversidad de las criaturas racionales, había formado la diversidad de criaturas corporales, para juntar las substancias espirituales más nobles a los cuerpos más nobles, con el fin de que la criatura corporal sirviese, según la diversidad de modos posibles, a la diversidad de las substancias espirituales.

Pero claramente se demuestra que esta opinión es falsa. Pues:

Cuanto algo es mejor en los efectos, tanto es anterior en la intención del agente. Pero lo óptimo en las cosas creadas es la perfección del universo, que consiste en el orden de las distintas cosas; y siempre la perfección del todo sobrepuja a la perfección de cada una de las partes. Luego la diversidad de las cosas proviene de la intención principal del primer agente y no de la diversidad de méritos.

Si todas las criaturas racionales fueron en un principio creadas iguales, hay que decir que una de

ellas no dependería en su obrar de otra. Pero lo que proviene del concurso de causas diversas de las que una no depende de otra es casual. Luego, según la citada opinión, tal distinción y orden de las cosas es casual. Lo cual es imposible, como ya se demostró antes (c. 39).

Lo que es natural a alguien no lo adquiere él mismo por voluntad, pues el movimiento de la voluntad o del libre albedrío presupone la existencia del que quiere, para la cual se exige todo lo que le es natural. Por lo tanto, si el diverso grado de las criaturas racionales es adquirido por un movimiento del libre albedrío, a ninguna criatura racional le será su grado natural, sino accidental. Pero esto es imposible, porque, como a cada uno le es natural la diferencia específica, se seguirá que todas las substancias racionales creadas, ángeles, demonios y almas humanas, y almas de los cuerpos celestes (los cuales decía Orígenes que eran animados), son de una especie. Y la falsedad de esto la delata la diversidad de acciones naturales; pues el modo como entiende naturalmente el entendimiento humano, que necesita del sentido y la fantasía, no es el mismo que el del entendimiento angélico y el del alma del sol, a no ser que imaginemos que los ángeles y los cuerpos celestes tienen carnes y huesos y otras partes semejantes, que hagan posible que tengan órganos de los sentidos, lo cual es absurdo. Luego resta concluir que la diversidad de las substancias intelectuales no es consiguiente a la diversidad de méritos, que dependen de los movimientos del libre albedrío.

Si lo que es natural no se adquiere por el movimiento del libre albedrío, y el unirse el alma racional a cuerpo obedece a un mérito o demérito precedente, dependiente de un movimiento del libre albedrío, se seguirá que la unión de tal alma a tal cuerpo no es natural, y, por consiguiente, tampoco el compuesto será natural. Pero el hombre, y el sol, y los astros, según Orígenes, están compuestos de tales substancias racionales y tales cuerpos. Luego todas estas cosas, que son las más nobles de las substancias corpóreas, no son naturales.

Si no conviene a tal substancia racional unirse a tal cuerpo en cuanto es tal substancia racional, sino más bien en cuanto tiene tales méritos, no le pertenece unirse a dicho cuerpo por si, sino accidentalmente. Pero de las cosas que se unen accidentalmente no resulta especie alguna, porque no resulta una unidad esencial; pues –hombre blanco u –hombre vestido no es ninguna especie. Luego queda que el hombre no sea especie alguna, como tampoco lo será el sol, ni la luna, ni otras cosas semejantes.

Lo que es consiguiente a los méritos puede cambiarse en mejor y peor, pues los méritos y deméritos pueden aumentarse o disminuirse; y más según Orígenes, el cual decía que el libre albedrío de toda criatura siempre es flexible a una y otra parte. Luego, si el alma racional consiguió este cuerpo por procedente mérito o demérito, se seguirá que puede unirse de nuevo a otro cuerpo; y no sólo puede asumir el alma humana otro cuerpo, sino también a veces puede asumir un cuerpo sideral; –lo cual significa, según las fábulas pitagóricas, que cualquier alma penetra en cualquier cuerpo. Pero esto en filosofía es manifiestamente erróneo, pues según ella se asignan determinadas materias y determinados móviles a determinadas formas y motores; y en la fe es herético, pues ella enseña que el alma en su resurrección reasume el mismo cuerpo que dejó.

Al no poder existir la multitud sin diversidad, si hubo desde un principio criaturas racionales constituidas en cierta multitud, fue preciso que tuviesen alguna diversidad. Luego una de ellas tuvo algo que no tuvo la otra. Y si esto no procede de la diversidad de mérito, por pareja razón tampoco fue necesario que la diversidad de grado proviniese de la diversidad de méritos.

Toda distinción procede o de la división de la cantidad, que sólo se encuentra en los cuerpos—de donde, según Orígenes, no pudo darse en las substancias creadas en un principio—, o de la división formal, que no puede darse sin diversidad de grados, por reducirse tal división a la privación y a la forma; y así se comprende que una de las formas condivididas sea mejor y la otra peor. De donde, según el Filósofo, las especies de las cosas son como los números, de los cuales uno añade o disminuye a otro. Y así, si hubo desde un principio muchas substancias racionales creadas, fue preciso que hubiese en ellas diversidad de grados.

Si pueden subsistir las criaturas racionales sin los cuerpos, no fue necesario establecer la diversidad de grados en la naturaleza corporal por razón de los diversos méritos de las criaturas racionales, porque aun sin la diversidad de los cuerpos podía encontrarse diversos grados en las substancias racionales; y si las substancias racionales no pueden subsistir sin los cuerpos, entonces desde un principio fue producida la criatura corporal a la vez que la racional. Pero es mayor la distancia de la criatura racional a la espiritual que la de las criaturas espirituales entre sí. Luego, si desde un principio estableció Dios tan gran distancia entre sus criaturas sin preceder mérito alguno, no fue preciso que precediesen méritos para producir las criaturas racionales en diversos grados.

Si la diversidad de la criatura corporal corresponde a la diversidad de la criatura racional, por pareja razón, la uniformidad de las criaturas corporales correspondería a la uniformidad de las criaturas racionales. Por tanto, hubiese sido creada la naturaleza corporal, aunque no hubiesen precedido diversos méritos de la criatura racional, pero hubiese sido creada uniforme. Y así, hubiese sido creada la materia prima, que es común a todos los cuerpos, pero sólo con una forma que, en consecuencia, al haber en ella muchas formas en potencia, hubiese permanecido imperfecta al ser reducida al acto una de sus formas solamente; lo cual no es conforme a la bondad divina.

Si la diversidad de la criatura corporal responde a los diversos movimientos del libre albedrío de la criatura racional, habrá que decir que la causa por la que hay solamente un sol en el mundo es porque una sola criatura racional se movió por el libre albedrío de tal manera que sola ella mereciese unirse a tal cuerpo. Pero fue casualidad que solamente una pecase así. Luego será casualidad que haya un sol solamente en el mundo, y no por necesidad de la naturaleza corporal.

No mereciendo la criatura espiritual descender sino por el pecado—y desciende de su sublimidad, en la que es indivisible, al unirse a los cuerpos visibles—, parece seguirse que los cuerpos visibles están unidos a ellas por el pecado; lo cual parece cercano al error de los maniqueos, que decían que estas cosas visibles procedieron de un principio malo.

A esta opinión contradice manifiestamente la autoridad de la Sagrada Escritura; porque en cada una de las operaciones de las criaturas visibles usa Moisés de este modo de hablar: –Viendo Dios que era bueno, etcétera; y después, de todas a la vez añadió: –Vio Dios todo lo que había hecho, y era sobremanera bueno. Con lo cual claramente se da a entender que las criaturas corporales y visibles fueron hechas porque era bueno que existiesen, cosa en consonancia con la bondad divina; y no por ciertos méritos o pecados de las criaturas racionales.

Parece que Orígenes no tuvo en cuenta que cuando damos algo, no por deber, sino liberalmente, no va contra justicia si no damos proporcionalmente—sin atender a la diversidad de méritos—, por ser debida la retribución de justicia sólo a los que merecen; y Dios, como se ha probado antes (c. 28), produjo las cosas en el ser por mera liberalidad, sin previo débito. De donde la diversidad de las criaturas no presupone la diversidad, de méritos.

Además, siendo el bien del todo mejor que el bien de cada parte, no es propio del óptimo hacedor disminuir el bien del todo para aumentar la bondad de algunas partes; pues el constructor no da al cimiento la calidad que da al tejado, para evitar la ruina de la casa. Luego Dios, hacedor de todas las cosas, no habría hecho el universo óptimo en su género si hubiera hecho las partes iguales, porque faltarían en el universo muchos grados de bondad, y así sería imperfecto.

CAPITULO XLV

Cual sea la verdadera causa primera de la distinción de las cosas

Por lo dicho se puede demostrar cuál es en realidad de verdad la primera causa de la distinción de las cosas. En efecto:

Como todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto, según lo permita el efecto, tanto éste obra más perfectamente cuanto algo es más perfecto; porque es evidente que cuanto algo está más caliente, tanto más alienta, y cuanto uno es mejor artífice, más perfectamente plasma en la materia

la forma artística. Por lo que a Dios, que es el agente perfectísimo, corresponde plasmar perfectísimamente su semejanza en las cosas creadas cuanto conviene a la naturaleza creada. Ahora bien, las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque, al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa en modo simple y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado; a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa, cosa que no tiene lugar al presente, pues la criatura no puede ser igual a Dios. Luego fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una semejanza perfecta de Dios, a su modo.

Como lo que se hace de la materia está en la potencia pasiva de la materia, así lo que es hecho por un agente debe estar en la potencia activa del agente. Pero no se reduciría perfectamente al acto la potencia pasiva de la materia si se hiciese de la materia solamente una de las cosas para las que está, en potencia. Luego, si un agente en potencia para muchos efectos hiciese solamente uno de ellos, su potencia no se reduciría al acto completamente, como cuando hace muchos. Ahora bien, el efecto alcanza la semejanza del agente en la medida en que la potencia se reduce al acto. Por lo que no sería perfecta la semejanza de Dios en el universo si fuese solamente uno el grado de todos los seres. Hay, pues, distinción en las cosas creadas, con el fin de que alcancen más perfectamente la semejanza de Dios de muchas maneras que de una.

Cuanto algo es semejante a Dios en más cosas, tanto más perfectamente se acerca a su semejanza. Pero en Dios hay la bondad y la difusión de la bondad a otros. Luego más perfectamente que si sólo fuese buena en si se acerca la cosa creada a la semejanza de Dios si no solo es buena, sino que también puede obrar para bien de otros; como es más semejante al sol lo que luce e ilumina que lo que luce solamente. Ahora bien, no podría la criatura obrar para bien de otra criatura si no hubiese en las cosas creadas pluralidad y desigualdad, porque el agente es otra cosa que el paciente y más noble que él. Luego fue conveniente, para que hubiese una perfecta imitación de Dios, que se diesen diversos grados en las criaturas.

Muchos bienes finitos son mejor que uno solo, pues aquellos tendrían lo que éste y aun más. Pero la bondad de toda criatura es finita, pues es deficitaria de la infinita bondad de Dios. Luego es más perfecto el universo creado si hay muchos grados de cosas que si hay uno solo. Ahora bien, al sumo bien compete hacer lo mejor. Luego le convino hacer muchos grados de criaturas.

La bondad de la especie excede a la del individuo, como lo formal a lo material; luego más añade a la bondad del universo la multiplicidad de especies que la de individuos de una misma especie. Y, por tanto, a la perfección del universo contribuye no sólo el haber muchos individuos, sino el haber diversas especies, y, consiguientemente, diversos grados de cosas.

Todo el que obra por entendimiento plasma la idea de su entendimiento en la obra: así es como el artista hace algo parecido a él. Pero Dios, al hacer la criatura, obró por entendimiento y no por necesidad natural, como ya se dijo (c. 23). Luego la idea del entendimiento divino está, plasmada en la criatura que Él hizo. Mas como el entendimiento que entiende muchas cosas no puede ser plasmado suficientemente por una sola, y el entendimiento divino entiende muchas cosas, conforme a lo dicho en la primera parte (c. 49 ss.), se plasma a sí mismo más perfectamente si produce muchas criaturas de todos los grados que si produce una sola.

No debe faltar a la obra de un artífice consumado una suma perfección. Y así, siendo el bien del orden de diversos seres mejor que cualquiera de los ordenados tomado en si—por ser el elemento formal respecto a los singulares como la perfección del todo a sus partes—, no debió faltar el bien del orden a la obra de Dios. Mas este bien no podría existir sin la diversidad y desigualdad de las criaturas.

Luego la diversidad y desigualdad entre las criaturas no procede del acaso, ni de la diversidad de la materia, ni de la intervención de algunas causas o méritos, sino del propio querer divino, que quiso dar a la criatura la perfección que le era posible tener

De aquí que se diga en el Génesis: –Vio Dios que todo lo que había hecho era bueno sobremanera;

habiendo dicho de cada cosa solamente que era –buena. Como queriendo decir que cada cosa de por sí es buena, pero todas juntas son –muy buenas, por razón del orden del universo, que es la última y más noble perfección de las cosas.

CAPITULO XLVI

Fue conveniente para la perfección del universo que hubiera criaturas intelectuales

Averiguada la causa de la diversidad de las cosas, continuaremos ahora hablando de las cosas ya distinguidas, en cuanto se refiere a la fe, que es lo que en tercer lugar nos propusimos (c. 5). Y primeramente demostraremos la conveniencia de que hubiese algunas criaturas intelectuales, como ocupando el punto más alto de la perfección de las cosas, fundados en la máxima perfección que, por disposición divina, tienen las cosas creadas, cada una a su modo. Así, pues:

Un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio; de donde, al verificarse este retorno en círculo y en el movimiento circular, el primero es la más perfecta de todas las figuras, y el segundo el más perfecto movimiento. En consecuencia, para que el universo creado consiga su última perfección, precisa que todas y cada una de las criaturas retornen a su principio, cosa que verifican en tanto que su existencia y naturaleza, al ser en alguna manera perfectos, son portadores de la semejanza con él: como ocurre en todos los efectos, que alcanzan la máxima perfección cuando se asemejan lo más posible a la causa agente; verbigracia, la casa, cuanto más se asemeja al modelo, y el fuego como efecto, cuanto más se asemeja a su principio. Pues bien, siendo el entendimiento de Dios el principio de la producción de las criaturas, según se ha dicho antes (cc. 23 y 24), fue preciso, para que éstas alcanzasen su perfección, que hubiese algunas criaturas inteligentes.

La perfección segunda de las cosas sobreañade algo a la primera. Pero así como la existencia y la naturaleza de la cosa corresponde a la primera perfección, así su operación corresponde a la segunda. Por tanto, fue conveniente, para que el universo alcanzase una perfección acabada, que hubiese algunas que tornasen a Dios no sólo por semejanza de naturaleza, sino también por semejanza de operación. Operación que no puede ser otra que la del entendimiento y la de la voluntad, pues no de otra manera obra Dios con respecto a si mismo. Luego fue conveniente, por razón de la óptima perfección del universo, que hubiese algunas criaturas intelectuales.

Quedó demostrado más atrás (capítulo 45) cómo para que las criaturas representasen perfectamente la bondad divina era necesario no sólo que se hiciesen cosas buenas, sino que éstas obrasen con miras a la bondad de otros. Pues bien, se asemeja perfectamente una cosa a otra en el obrar cuando no solamente es una misma la especie de la acción, sino también uno mismo el modo de obrar. Luego fue a propósito para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas criaturas que obrasen como Dios obra; y, obrando Dios, según se ha dicho anteriormente (c. 23), por entendimiento y voluntad, fue conveniente que hubiese algunas criaturas con entendimiento y voluntad.

La semejanza que tiene el efecto con su causa agente respecta a la forma del efecto preexistente en el agente, porque el agente produce algo semejante a sí en virtud de la forma por la que obra. Mas la forma del agente pasa al efecto unas veces conservando el modo mismo de ser que tiene en el agente como la forma del fuego tiene el mismo modo de ser en el fuego encendido que en el que encendió; pero otras veces adquiere distinto modo de ser, como la forma de la casa, que está de modo inteligible en la mente del arquitecto, pasa a estar de una manera material en la casa que está fuera del alma. Ahora bien, es evidente que la primera semejanza es más perfecta que la segunda. Por otra parte, la perfección del universo creado consiste en asemejarse a Dios, como la perfección del efecto consiste en asemejarse a su causa agente. Luego la suma perfección del universo exige no sólo la segunda clase de semejanza de la criatura a Dios, sino también la primera, en cuanto sea posible. Pero la forma por la que Dios produce la criatura es la forma inteligible que esta en Él, pues obra intelectualmente, como ya hemos visto antes (cc. 23, 24). De donde se deduce que para la

suma perfección del universo debe haber algunas criaturas que por su modo de ser inteligible reproduzcan la forma del entendimiento divino. Y esto significa que debe haber criaturas de naturaleza intelectual.

Solamente su bondad es lo que mueve a Dios a producir las criaturas, bondad que quiso comunicar a otras cosas, en la medida de la semejanza que tienen con Él, como ya hemos visto (1. 1, c. 74). Ahora bien, podemos encontrar dos modos de asemejarse una cosa a otra: uno, según su ser natural, como la semejanza del calor del fuego está en la cosa calentada por el fuego; otro, según el conocer, como se encuentra la semejanza en la vista o en el tacto. Luego para que estuviese en las cosas perfectamente la semejanza de Dios en todos sus modos fue conveniente que se comunicase la bondad divina a las cosas por semejanza, no sólo en el ser, sino también en el conocer. Pero sólo el entendimiento puede conocer la bondad divina. Luego fue conveniente que hubiese criaturas intelectuales.

En todo lo que está convenientemente ordenado, la disposición que hay entre lo intermedio y lo último reproduce la que hay entre lo primero y todo lo demás, intermedio y último, aunque a veces sea una reproducción deficiente. Pero ya se ha demostrado (1. 1, cc. 25, 31 y 54) que Dios comprende en si todas las criaturas, cosa que se observa, en las criaturas corporales, aunque de distinto modo, pues siempre sucede que el cuerpo superior comprehende y contiene al inferior, aunque esto ocurre en cuanto a la cantidad extensiva; mientras, al contrario, Dios contiene a todas las criaturas de un modo simple, no en la cantidad extensiva. Pues para que ni siquiera faltase en las criaturas reproducción de esta manera de contener de Dios, fueron hechas las criaturas intelectuales, que contuviesen a las criaturas corporales, no en cantidad extensiva, sino simplemente por modo inteligible, porque lo que se entiende está en el que entiende y es comprehendido con su operación intelectual.

CAPITULO XLVII

Las substancias intelectuales tienen voluntad

Es necesario que estas substancias intelectuales tengan voluntad. En afecto:

En todas las cosas está el apetito del bien, por ser el bien –lo que todas las cosas apetecen, como enseñan los filósofos. Este apetito se llama –apetito natural en las cosas que carecen de conocimiento, y así se dice que la piedra apetece estar abajo; se llama –apetito animal en las que tienen conocimiento sensitivo, el cual se divide en concupiscible e irascible; y en las que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es la –voluntad. Luego las substancias intelectuales creadas tienen voluntad.

Lo que es por otro se reduce a lo que es por si como a algo anterior; de donde, como dice el Filósofo en el libro VIII de los –Físicos, lo que es movido por otro se reduce a su primer motor; y en los silogismos, las conclusiones, cuya evidencia depende de otras proposiciones, se reducen a los primeros principios, que son evidentes por si mismos. Ahora bien, nos encontramos con ciertas substancias que no se determinan a si mismas a obrar, sino que son determinadas por impulso natural, como son las cosas inanimadas, las plantas y los anima les irracionales, pues no está en ellos obrar o dejar de obrar. Luego debe verificaras la reducción a algo primero que se determine a si mismo a obrar. Lo primero entre todo lo creado son las substancias intelectuales, según ya se ha demostrado (c. 46). Luego estas substancias se autodeterminan a obrar. Pero esto es propio de la voluntad, por la cual una substancia es dueña de su acto, como que de ella depende el obrar o no obrar. Luego las substancias intelectuales creadas tienen voluntad.

Como todo agente obra en cuanto está en acto, la forma por la que esta en acto es el principio de todas sus operaciones. De donde se deduce que, según sea la forma, así será la acción que sigue a esa forma. Y, consiguientemente, la forma que no depende del agente que obra en virtud de ella misma, causa una acción de la que no es dueño el agente. Pero si se diese alguna forma que

dependiese de aquel que obra en virtud de ella misma, éste seria dueño del obrar consiguiente.—Ahora bien, las formas naturales, de las que proceden los movimientos y acciones naturales, no dependen de aquellas cosas de que son formas, sino totalmente de agentes exteriores, por ser la forma natural la que constituye a cada cosa en su naturaleza; y nada puede darse a si mismo el ser. Y, por tanto, las cosas que se mueven por impulso natural no se mueven a si mismas, pues lo pesado no se mueve a sí mismo hacia abajo, sino que lo mueve el ser que le dio la forma—En los animales brutos, las formas sensibles e imaginarias que les mueven no son halladas por ellos mismos, sino que las reciben de los sensibles exteriores que actúan sobre el sentido, y las distingue la estimativa natural. De donde, aunque se diga que en cierta manera se mueven a sí mismos, en cuanto que una parte de ellos mueve y la otra es movida, sin embargo, el moverse mismo no les conviene como cosa que proceda de ellos, sino que parte proviene de los sensibles exteriores y parte de la naturaleza. Así, pues, se dice que se mueven a sí mismos en cuanto el apetito mueve a los miembros, lo cual los coloca por encima de los inanimados y de las plantas; pero, en cuanto que el apetecer mismo es para ellos una necesidad proveniente de las formas recibidas por los sentidos y por el dictamen de la estimativa natural, no son causa de su movimiento. Y en consecuencia, no son dueños de sus actos.—La forma intelectual, por la que obra la substancia intelectual, depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la idea, como ocurre con la forma artística, que el artista concibe, medita y por ella obra. Luego las substancias intelectuales se determinan a si mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción. Por consiguiente, tienen voluntad.

El acto debe ser proporcionado a la potencia, y el moviente al móvil. Pero, en los seres que tienen conocimiento, la potencia aprehensiva es respecto a la apetitiva como el que mueve al móvil, pues el objeto aprehendido por el sentido, imaginación o entendimiento mueve al apetito intelectual o animal; y, por otra parte, la aprehensión intelectiva no está determinada a algo particular, sino que se extiende a todo; por donde dice el Filósofo, en el libro m ‒Sobre el alma, acerca del entendimiento posible, que ‒su potencialidad se extiende a todo. Por tanto, el apetito de la substancia intelectual se extiende a todo. Pero el extenderse a todo es propio de la voluntad, por lo que dice el Fi1ósofo en el libro III de los ‒Éticos: que se extiende ‒a los posibles y a los imposibles. Luego las substancias intelectuales gozan de voluntad.

CAPITULO XLVIII

Las substancias intelectuales obran con libertad

Con esto se evidencia que dichas substancias obran libremente. En efecto:

Que obran por voluntad ya se ha puesto en claro, por determinarse a obrar por conocimiento intelectivo. Mas deben gozar también de libertad, si es que son dueñas de sus actos, como ya quedó demostrado (c. 47). En consecuencia, tales substancies obran libremente.

Como ‒es libre quien se pertenece a si mismo, quien no se determina por si mismo a obrar no obra libremente. Pero lo que no se mueve u obra si no es movido por otro no se determina por si mismo a obrar. Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente. Y estas cosas son precisamente las que obran deliberadamente, porque en el que se mueve a sí mismo se encuentra parte que mueve y parte movida, y la que mueve es el apetito movido por el entendimiento, la imaginación o los sentidos a los cuales pertenece deliberar, aunque de entre estos solamente juzgan libremente los que se mueven a sí mismos. Ahora bien, ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su dictamen, cosa propia del entendimiento. En conclusión: los ‒movimientos y ‒acciones de los animales irracionales son en cierto sentido ‒libres, pero carecen de libre decisión; los inanimados, que se mueven solamente por otros, no tienen acciones ni movimientos libres: los intelectuales tienen ‒libertad no sólo de acción, sino de ‒determinación que es tener voluntad libre.

La forma aprehendida es principio de acción en tanto que se aprehende bajo la razón de bien o de conveniencia; pues la acción exterior, en aquellos que se mueven a si mismos, procede del dictamen con que decide la bondad o conveniencia de algo por dicha forma. Luego, si el que decide se mueve a si mismo a determinarse, es natural que ha de moverse a ello por una forma aprehendida superior, que no puede ser otra que la misma razón de bondad y conveniencia que le permite juzgar acerca de cualquier bien o conveniencia determinados. Por tanto, solamente se mueven a sí mismas en sus determinaciones aquellas cosas que aprehenden la razón general de bien y conveniencia. Mas sólo las intelectuales son de esta condición. En consecuencia, sólo las intelectuales se mueven a si mismas para obrar y para determinarse. Consiguientemente, sólo elles son libres en determinarse, que es lo mismo que tener libre albedrío.

Para que siga a un concepto universal un movimiento o una acción es necesario que intermedie una aprehensión particular, puesto que el movimiento y la acción se verifican en lo particular. Pero el entendimiento tiende naturalmente a la aprehensión de lo universal. Luego, para que de una aprehensión intelectual proceda un movimiento o acción cualquiera, es preciso que la concepción universal del entendimiento sea aplicada a lo particular. Mas el universal contiene en potencia muchos particulares, y, por tanto, la aplicación de la concepción intelectual puede ser a muchos y diversos casos particulares. Consiguientemente, el juicio práctico del entendimiento no está determinado a una cosa solamente. En consecuencia, todos los seres intelectuales tienen libre albedrío.

Las cosas que carecen de libertad de determinación es o porque no gozan de dictamen alguno, cual ocurre con las que no tienen conocimiento, como las piedras y las plantas; o por que lo tienen ya determinado a una cosa por la naturaleza, como los animales irracionales; por ejemplo, la oveja—y así ocurre a otros animales—juzga por instinto natural a1 lobo como algo nocivo para ella y, en consecuencia, huye de él. Así, pues, los seres que gozan de juicio práctico, no determinado por la naturaleza a una cosa, tendrán libre albedrío. Tales son todos los que tienen entendimiento. Pues el entendimiento no sólo aprehende este bien o el otro, sino el mismo bien común. Por donde, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley Universal que el que mueve y el movido hayan de ser proporcionados, la voluntad de la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohíba. En conclusión: todos los seres intelectuales gozan de voluntad libre, proveniente del juicio del entendimiento. Esto equivale a tener libre albedrío, cuya definición es: dictamen libre de la razón.

CAPITULO XLIX

La substancia intelectual no es cuerpo

Por lo dicho se demuestra que ninguna substancia intelectual es cuerpo. Pues:

La observación enseña que la mutua continencia de los cuerpos se funda en la mayor o menor cantidad de los mismos; de aquí, si un cuerpo con tiene enteramente a otro, con todo lo que él mismo es, también contendrá una parte de aquél con una parte suya, con parte mayor o menor, según que sea la parte contenida mayor o menor. Pero el entendimiento no efectúa la comprensión intelectual en razón de alguna proporción cuantitativa, por entender y comprender con todo su ser el todo y la parte, lo más y lo menos en cantidad. Luego ninguna substancia inteligible es cuerpo.

Ningún cuerpo puede recibir la forma substancial de otro cuerpo si no es perdiendo por corrupción su forma propia. Pero el entendimiento no se corrompe al recibir las formas de todos los cuerpos, antes bien, se perfecciona, pues entiende en tanto que tiene en sí las formas de los objetos que entiende. Luego ninguna substancia intelectual es cuerpo.

El principio de la diversidad de los individuos de la misma especie es la división de la materia por

razón de la cantidad, pues la forma de tal fuego no se diferencia de la del otro si no es por estar en las distintas partes en que se divide la materia; que no tiene otra explicación más que por la división de la cantidad, sin la cual la substancia es indivisible. Pero lo que es recibido en un cuerpo es recibido atendiendo a la división de la cantidad. Luego la forma no es recibida en el cuerpo sino como individualizada. En consecuencia, si el entendimiento fuese cuerpo no recibiría las formas inteligibles de las cosas sino individualizadas. Y como el entendimiento entiende las cosas en virtud de las formas de las mismas que tiene en sí, no entendería lo universal, sino solamente lo particular; cosa evidentemente falsa. Por tanto, ningún entendimiento es cuerpo.

Nada obra sino en conformidad con su especie, por ser la forma el principio de acción para todos. Dado, pues, que el entendimiento fuese cuerpo, su acción no excedería el orden de los cuerpos. Pero esto es manifiesta mente falso, porque entendemos muchas cosas que no son cuerpos. Luego el entendimiento no es cuerpo.

Si la substancia inteligente es cuerpo, será un cuerpo finito o infinito. Ahora bien, es imposible que se dé un cuerpo infinito en acto, como se prueba en los –Físicos (1. 3). Luego supuesto que fuese cuerpo, tendría que ser un cuerpo finito. Pero esto también es imposible, porque en ningún cuerpo finito puede darse una potencia infinita, como se probó anteriormente (1. 1, c. 20); y la potencia del entendimiento tiene en cierto modo una potencialidad infinita para entender, pues entiende indefinidamente el aumento de los números, lo mismo que las figuras y proporciones, y conoce también lo universal, que es de ámbito virtualmente infinito, por contener un número potencialmente infinito de individuos. Luego el entendimiento no es cuerpo.

Es imposible que dos cuerpos se contengan mutuamente, por exceder él continente al contenido, mientras que dos entendimientos se contienen y comprenden mutuamente al entender el uno al otro. Por tanto, el entendimiento no puede ser cuerpo.

Ninguna acción de cuerpo alguno vuelve sobre el agente, pues está demostrado en los –Físicos (1. 8) que ningún cuerpo se mueve a sí mismo si no es parcialmente, de manera que una de sus partes mueve y la otra es movida. Mas el entendimiento vuelve sobre si mismo, pues entiende no sólo parte de si mismo, sino todo lo que es. Luego no es cuerpo.

El acto del cuerpo no termina en la acción ni el movimiento en el movimiento, como se prueba en los –Físicos (1. 5). Pero la acción de la substancia inteligente puede terminar en la acción misma; pues lo mismo que el entendimiento entiende una cosa, también entiende que entiende, y así indefinidamente. Luego la substancia inteligente no es cuerpo.

De aquí que la Sagrada Escritura llame –espíritus a las substancias intelectuales; expresión con que acostumbró llamar a Dios incorpóreo, según aquello de San Juan: –Dios es espíritu. Y en la Sabiduría se dice: –Hay en ella— la Sabiduría divina— espíritu de inteligencia que percibe todos los espíritus inteligibles.

Por otra parte, esto excluye el error de los antiguos naturalistas, que afirmaban que no había más substancias que las corpóreas; de donde concluían que el alma era cuerpo: fuego, aire, agua o algo parecido. Opinión que forcejearon por introducir algunos en la fe cristiana diciendo que el alma era –un cuerpo modelado, como cuerpo figurado exteriormente.

CAPITULO L

Las substancias intelectuales son inmateriales

Por esto, pues, se manifiesta que las substancias intelectuales son inmateriales.

Todo compuesto de materia y forma es cuerpo, pues la materia no reviste diversas formas sino en razón de sus diversas partes. Ya que tal diversidad de partes no podría hallarse en la materia si ésta no fuera divisible en virtud de las dimensiones que le son inherentes, por que, suprimida la cantidad, la substancia resta indivisible. Si, pues, como queda demostrado (c. prec.), ninguna

substancia inteligente es cuerpo, ninguna, en consecuencia, estará compuesta de materia y forma.

Así como el –hombre no existe sin –tal hombre, tampoco la –materia sin –tal materia. Luego todo ser subsistente, compuesto de materia y forma, está integrado por una materia y una forma individualizadas. Sin embargo, el entendimiento no puede estar compuesto de materia y forma individualizadas, porque las especies de las cosas cognoscibles en tanto se hacen actualmente inteligibles en cuanto son abstraídas de la materia individualizada, y, una vez son actualmente inteligibles, hácense una sola cosa con el entendimiento. Luego el entendimiento debe independizarse de la materia individual. En consecuencia, la substancia intelectual no está compuesta de materia y forma.

La acción de un compuesto de materia y forma no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto. Pero, como la acción se atribuye al ser, y el ser del compuesto es por la forma, luego por ella obra. Si, pues, la substancia intelectual estuviese compuesta de materia y forma, el entender se atribuiría al compuesto.

Por otra parte, el acto termina en algo semejante al agente; por eso un compuesto generador no engendra una forma, sino otro compuesto. Por consiguiente, si el entender fuera acción del compuesto, éste entendería no la forma ni la materia, sino sólo el compuesto. Tal falsedad es evidente. Luego la substancia intelectual no está compuesta de materia y forma.

Las formas de las cosas sensibles tienen en la inteligencia un modo más perfecto de existir que en las mismas cosas sensibles, pues son más simples y se aplican a mayor número de seres; así, la inteligencia, mediante la sola forma –del hombre, conoce todos los hombres. Ahora bien, la forma que existe en la materia de un modo perfecto hace al ser actualmente tal, por ejemplo, fuego o colorado; si, por el contrario, no le da tal determinación, es por hallarse de modo imperfecto, como está la forma del calor en el aire transmisor y la potencia del primer agente en su instrumento. Si, pues, el entendimiento estuviese compuesto de materia y forma, las formas de las cosas cognoscibles harían que el entendimiento tuviese actualmente la misma naturaleza que aquello que conoce. De esto deriva el error de Empédocles, quien decía que el alma conoce el fuego mediante el fuego y la tierra mediante la tierra, y así todo lo demás. Como tal inconveniente es manifiesto, síguese, pues, que la substancia inteligente no está compuesta de materia y forma.

Todo lo que está en otro se ajusta a su modo de ser. Por lo tanto, si el entendimiento está compuesto de materia y forma, las formas de las casos se hallarán en él materialmente, tal cual se encuentran fuera del alma. Y como fuera del alma no son actualmente inteligibles, tampoco lo serán estando en el entendimiento.

Las formas de los contrarios, según el ser que tienen en la materia, son contrarias; por eso se repelen mutuamente. Mas tal como existen en el entendimiento no son contrarias, pues un contrario es la razón inteligible del otro, ya que uno se conoce por el otro. No existen, pues, materialmente en el entendimiento. Luego el entendimiento no está compuesto de materia y forma.

La materia no recibe forma alguna si no es por movimiento o mutación. Es así que el entendimiento no se mueve por el hecho de recibir formas, antes bien, en reposo más se perfecciona y mejor entiende, puesto que el movimiento dificúltale para entender. Luego las formas no se reciben en el entendimiento como en la materia o en cosa material. Lo cual demuestra que las substancias inteligentes son inmateriales y, a la vez, incorpóreas.

De ahí que Dionisio dice: –Por irradiación de la bondad divina subsistieron todas las substancias intelectuales, las cuales se conciben como incorpóreas e inmateriales.

CAPITULO LI

La substancia intelectual no es forma material

Demuéstrase por las mismas razones que las naturalezas intelectuales son formas subsistentes y no

existentes en la materia, como si de ésta dependieran en cuanto al ser.

Porque las formas que, en cuanto al existir, dependen de la materia, no tienen ellas solas propiamente el ser, sino los compuestos por ellas. Luego si las naturalezas intelectuales fueran formas como éstas, tendrían ser material, cual si estuvieran compuestas de materia y forma.

Las formas que no son de si subsistentes tampoco de si pueden obrar; obran, sin embargo, los compuesto por ellas. Por lo tanto, si las naturalezas intelectuales fuesen formas como éstas, no serian ellas, en con secuencia, las que entendieran, sino los compuestos por ellas y la materia. De este modo, la inteligencia estaría compuesta de materia y forma. Esto es imposible, como ya se de mostró (c. precedente).

Si el entendimiento fuera una forma sita en la materia y no por si subsistente, seguiríase que lo que se recibe en el entendimiento recibiríase también en la materia, pues tales formas, cuyo ser está ligado a la materia, nada reciben que la materia no reciba. Luego como la recepción de formas en el entendimiento no se efectúa como la recepción de formas en la materia, es imposible que el entendimiento sea forma material.

Afirmar que el entendimiento es una forma no subsistente, sino inmersa en la materia, equivale en realidad a decir que el entendimiento está compuesto de materia y forma, aunque nominalmente se diferencie, pues en el primer caso llamaríase al entendimiento la forma del compuesto, y en el segundo, el compuesto mismo. Si, pues, es falso que el entendimiento está compuesto de materia y forma, falso será también que sea una forma material, no subsistente.

CAPITULO LII

En las substancias intelectuales creadas son distintas la esencia y la existencia

Aunque las substancias espirituales no son corpóreas, ni están compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales, no por ello se ha de pensar que se adecuen a la simplicidad divina, pues hay en ellas cierta composición resultante de la diferencia entre su existencia y su esencia.

Si un ser es subsistente, nada se le puede añadir que no sea su propia esencia. Porque incluso en aquellas cosas que no son subsistentes, lo que en ellas se da y no pertenece a la esencia está ciertamente unido a ellas, pero no forma una sola cosa con su esencia sino accidentalmente, en cuanto es un solo sujeto el que tiene la esencia y lo que hay además de ella; por ejemplo, a Sócrates, además de su ser substancial, se le añade la blancura, la cual es ciertamente diversa de su ser substancial, porque no es lo mismo ser Sócrates y ser blanco, a no ser accidentalmente. Luego, si la esencia no estuviese en sujeto alguno, no habría modo de unirle lo que es aparte de la misma, pues el ser, en cuanto tal, no admite diversidad.

Puede, sin embargo, distinguirse por algo sobreañadido; así, el ser de la piedra difiere del ser del hombre. Por lo tanto, lo que es por si subsistente no puede ser sino uno. Demostróse ya que Dios es su ser subsistente. En consecuencia, nada fuera de Él puede ser su esencia. Conviene, pues, que en toda substancia existente, excluido Dios, una cosa sea la esencia y otra la existencia.

La naturaleza común, considerada en abstracto, no puede ser más que una, aunque pueden hallarse muchos que tengan dicha naturaleza. Pues si la naturaleza –animal subsistiera absolutamente separada, carecerla de los atributos del hombre y también de los del buey, y no sería solamente animal, sino hombre o buey, porque, suprimidas las diferencias constitutivas de las especies, la naturaleza del género resta indivisa, ya que las mismas diferencias que constituyen las especies son las que dividen el género. Así, pues, si el –ente es común, a modo de género, el ente particular subsistente por si no puede ser más que uno. Pero si no se específica por las diferencias, como sucede al género, sino que se individualiza por las notas concretas de este o de aquel ente—como en verdad sucede— podemos concluir con mayor razón que este ente concreto y subsistente por si no puede ser más que uno. Conclúyese, pues, que, siendo Dios el concreto subsistente, nada fuera de El

es su ser.

Es imposible que existan dos seres absolutamente infinitos, porque el ser que es absolutamente infinito incluye toda la perfección de ser; y así, si a los dos se atribuyera la infinitud, no se hallaría en qué distinguir al uno del otro. Y como el ser subsistente debe ser infinito, pues no está limitado por ningún sujeto recipiente, por eso es imposible que haya otro ser subsistente fuera del primero.

Si se da algo que sea subsistente por sí, nada le convendrá sino lo propio del ente en cuanto tal, pues lo que se predica de otro no esencialmente, sino porque está en él, conviénele sólo accidentalmente por ser sujeto; de ahí que, si se le considera separado del sujeto, en modo alguno le conviene. Ahora bien; tener razón de efecto, no puede convenirle al ente en cuanto tal, porque entonces todo en absoluto tendría razón de efecto, y, por tanto, en el orden de las causas habría que proceder indefinidamente, lo cual es imposible. Luego el ente subsistente no puede tener razón de efecto, y, consiguientemente, en ningún efecto se identifican esencia y existencia.

Lo substancial de cada cosa está insertado en ella y no le viene de otro; así, ser actualmente luminoso no es de la substancia del aire, por que lo recibe de otro, Es así que toda cosa creada recibe el ser de otro, pues de lo contrario no seria causada. Luego en ninguna substancia creada se identifican la existencia y la esencia.

Como todo agente obra en cuanto está en acto, al primer agente, que es perfectísimo, le convendrá estar en acto perfectísimo. Una cosa está más perfectamente en acto cuando tal acto está más próximo al fin de la generación; porque, en todo tránsito de potencia al acto, el acto es temporalmente posterior a la potencia. Además, más perfectamente está en acto el acto mismo que aquello que lo posee, pues a él debe su actualidad. Supuesto esto y constando, por lo dicho anteriormente (1. 1, capitulo 13), que sólo Dios es el primer agente, dedúcese que sólo a Él conviene estar en acto perfectísimo, es decir, ser acto perfectísimo. Él es, pues, el ser en quien termina toda generación y todo movimiento; pues tanto la forma como el acto están en potencia mientras no reciben el ser. Luego únicamente a Dios le pertenece ser su existencia, como únicamente le pertenece ser el primer agente.

Además, la existencia conviénele al primer agente en virtud de su propia naturaleza; pues el ser de Dios es su substancia, como ya se demostró (1. 1, c. 22). Ahora bien, lo que conviene a uno en virtud de su propia naturaleza no conviene a otros sino a modo de participación, así como el calor se comunica a los cuerpos mediante el fuego. Luego la existencia dase a todos los demás a modo de participación por el primer agente. Es así que lo que conviene a alguno por participación no es su substancia. En consecuencia, es imposible que la esencia de un ser, excluido el primer agente, sea su existencia.

Por esto, en el tercer capitulo del Éxodo se consigna como nombre propio de Dios –el que es, porque propiedad exclusiva suya es que la esencia sea su misma existencia.

CAPITULO LIII

En las substancias intelectuales creadas hay acto y potencia

De lo dicho se infiere claramente que en las substancias intelectuales creadas hay composición de acto y potencia.

Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación existente entre ambas es como la relación de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la substancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la substancia tal y su existencia, que no es la misma substancia, como ya se de mostró (c. 52). Porque la existencia es el complemento de la substancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene existencia. Dedúcese, pues, que en cualquiera de dichas substancias hay composición de acto y potencia.

Lo que hay en otro por causa del agente debe ser acto, pues propio del agente es dar actualidad a las

cosas. Ya se demostró anteriormente (c. 15) que todas las substancias creadas reciben el ser del primer agente, y que tales substancias son causadas, por que reciben el ser de otro. Luego el ser está en la substancias creadas como un acto de las mismas. Ahora bien, lo que recibe al acto es potencia, pues el acto, en cuanto tal, dice relación a la potencia. Luego en cualquier substancia creada hay acto y potencia.

Todo el que participa de algo se compara a aquel de quien participa como la potencia al acto, pues por aquello que participa hácese el participante actualmente tal. Como ya se demostró anteriormente (c. 15) que Dios es esencialmente ser y que todo lo demás participa el ser, síguese, pues, que toda substancia creada se compara a su propio ser como la potencia al acto.

La semejanza de una cosa con su causa agente se realiza mediante el acto, pues el agente produce un semejante a si en cuanto está en acto. Es así que la semejanza de cualquier substancia creada con Dios es mediante el ser, como arriba se demostró (c. 6). Luego, comparativamente, para todas las substancias creadas el ser es su acto. Y de esto se sigue que en toda substancia creada hay composición de acto y potencie.

CAPITULO LIV

No es lo mismo estar compuesto de esencia y existencia que de materia y forma

No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de esencia y existencia, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la substancia de la cosa, pues de ello se seguirla que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la substancia.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino del todo substancial. Porque el ser es acto de lo que podemos decir que –es, pues no se dice el ser sólo de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia –es, sino que la substancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la –luz comparada con la –iluminación o la –blancura con el hecho de –blanquear.

Además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, por que es el complemento de la substancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que existe ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello –por lo que es una cosa, puesto que es el principio de ser; y la substancia toda, –lo que es; y el ser, lo que hace que una substancia se denomine –ente.

Pero en las substancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma, como ya se probó (capítulos 50 y 51), y cuya forma es substancia subsistente, la forma es –lo que es; y el ser, su acto; y –por lo que es, la substancia intelectual.

De ahí que en ellas hay sola cern posición de acto y potencia, o sea, de substancia y ser, llamada por algunos composición de –lo que es y –ser o de –lo que es y –por lo que es la substancia.

In embargo, en las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la substancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de –lo que es y –ser o de –lo que es y –por lo que es la substancia.

Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la substancia natural, mientras que la potencia

y el acto dividen al ser común. Y por esto, cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las substancias materiales e inmateriales creadas, como –recibir o –ser recibido, –perfeccionar o –ser perfeccionado. Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como –ser engendrado y –corromperse y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las substancias materiales y en modo alguno conviene a las substancias inmateriales creadas.

CAPITULO LV

Las substancias intelectuales son incorruptibles

De lo dicho se infiere claramente que toda substancia intelectual es incorruptible.

Toda corrupción es por separarse la forma de la materia; corrupción –simple, por separación de la forma substancial, y corrupción parcial, por separación de la forma accidental. Porque, mientras permanece la forma, permanece también la cosa, ya que por la forma hácese la substancia recipiente propio del ser. Pero donde no hay composición de forma y materia no puede haber separación de ambas, como tampoco corrupción. Como ya se demostró (capítulo 50) que ninguna substancia intelectual está compuesta de materia y forma, luego ninguna substancia intelectual es corruptible.

Lo que pertenece por sí a un ser, siempre, necesaria e inseparablemente, estará unido a él; por ejemplo, la redondez está en el circulo esencialmente y en la campana accidentalmente; por eso es posible que la campana deje de ser redonda, pero que el circulo no sea redondo es imposible. Mas ser –por sí se deriva de la forma, porque –por si entendemos lo que es el ser –en cuanto tal; y cada cual según tiene la forma tiene el ser. Luego las substancies que no son simples formas pueden ser privadas del ser en cuanto pierden la forma; así como la campana pierde la rotundidad al dejar de ser redonda. Sin embargo, las substancies que son simples formas nunca pueden ser privadas del ser, del mismo modo que, si una substancia fuera círculo, jamás dejaría de ser redonda. Quedó ya demostrado (c. 51) que las substancias intelectuales son simples formas subsistentes. Luego es imposible que dejen de ser. Por tanto, son incorruptibles.

En toda corrupción, excluido el ante, permanece la potencia, pues nada se corrompe hasta llegar a la nada absoluta, como nada se engendra de la nada absoluta. En las substancias intelectuales, como se dijo (c. 53), el acto es el ser y la substancia es como la potencia. Luego, si la substancia intelectual se corrompe, permanecerá después de su corrupción. Esto es radicalmente imposible. Luego toda substancia intelectual es incorruptible.

En todo cuanto se corrompe debe haber potencia para no ser, porque, si hay algo que carezca de potencia para no ser, en modo alguno será corruptible. En la substancia intelectual no hay potencia para no ser. Pues está claro, por lo ya dicho (capítulo 54), que la substancia completa es el recipiente propio del ser. Ahora bien, el recipiente propio de un acto de tal manera se compara como potencia a dicho acto, que en modo alguno está en potencia para su contrario. Así, por ejemplo, el fuego de tal modo dice relación al calor, como la potencia al acto, que nunca estará en potencia con respecto al frío. Por donde se ve que ni en las substancias corruptibles hay en la substancia completa potencia para no ser si no es por razón de la materia. Pero en las substancias intelectuales no hay materia, porque son substancias completas simples. Luego en ellas no hay potencia para no ser y son, en consecuencia, incorruptibles.

En todo cuanto hay composición de potencia y acto, lo que ocupa el lugar de primera potencia, o de primer sujeto, es incorruptible; de ahí que incluso en las substancias corruptibles la materia prima sea incorruptible. Mas en las substancias intelectuales lo que ocupa el lugar de primera potencia y de primer sujeto es su propia substancia completa. Luego tal substancia es incorruptible. Por que en tanto una cosa es corruptible en cuanto su substancia se corrompe. Luego todas las naturalezas intelectuales son incorruptibles.

Todo lo que se corrompe, bien se corrompe –por sí o bien accidentalmente. Las substancias

intelectuales no pueden corromperse por si, por que toda corrupción se origina por su contrario. En efecto, como el agente en tanto obra en cuanto está en acto, obrando, terminará siempre en un ser actual. Por consiguiente, si en virtud de este ser actual se corrompe algo, cesando de estar en acto, es necesario que esto suceda por su recíproca contrariedad, –pues son contrarios los que mutuamente se repelen. Y por esto, todo lo que se corrompe por sí o ha de tener contrario o de contrarios estar compuesto. Ni lo uno ni lo otro es aplicable a las substancias intelectuales. La razón es porque en el entendimiento las cosas que según su naturaleza son contrarias dejan de ser contrarias; por ejemplo, en el entendimiento, lo blanco y lo negro no son contrarios, pues no se repelen, antes bien, mejor se relacionan, ya que por la intelección de uno se entiende el otro. Luego las substancias intelectuales no son por si corruptibles. E, igualmente, tampoco lo son accidentalmente. Pues de este modo se corrompen los accidentes y las formas no subsistentes. Demostróse ya anteriormente que las substancias intelectuales son subsistentes (c. 51). Por tanto, son absolutamente incorruptibles.

La corrupción es una mutación, la cual ha de ser el término de un movimiento, como ya se probó (–Fís., VI). Luego todo lo que se corrompe debe moverse. Y está demostrado (–Fís., VI) que todo lo que se mueve es cuerpo. En consecuencia, todo lo que se corrompe debe ser cuerpo, si se corrompe de por sí; o bien alguna forma o cualidad corporal dependiente del cuerpo, si se corrompe accidentalmente. Mas las substancias intelectuales ni son cuerpo ni cualidades o formas dependientes del cuerpo. Luego no se corrompen ni por si ni accidentalmente. Son, por tanto, absolutamente incorruptibles.

Todo lo que se corrompe corrómpese porque padece algo, pues la corrupción implica cierta pasividad. Mas ninguna substancia intelectual puede padecer una alteración tal que la lance a la corrupción. –Pues padecer es un cierto recibir. Ahora bien, lo que es recibido en la substancia intelectual ha de recibirse en conformidad con su modo de ser, es decir, inteligiblemente. Y pues lo que es recibido de este modo en la substancia intelectual, en vez de corromperla, la perfecciona, porque lo inteligible es la perfección del inteligente. Luego la substancia intelectual es in corruptible.

Como lo sensible es objeto del sentido, así lo inteligible es objeto del entendimiento. Mas el sentido no se corrompe por propia corrupción, sino por extralimitación de su objeto. Por ejemplo, la vista, por objetos demasiado brillantes, y el oído, por sonidos extraordinarios, etc. Pero digo –por propia corrupción, porque el sentido puede corromperse accidentalmente a causa de la corrupción del sujeto. Mas esta clase de corrupción no puede afectar al entendimiento, porque él no es acto de ningún cuerpo, cual si del cuerpo dependiera, como ya se dijo (c. 51). Es, además, evidente que tampoco el entendimiento se corrompe por extralimitación de su objeto; porque quien entiende lo supremo en los grados de inteligibilidad, no menos, sino mejor entiende lo de los grados inferiores. Luego el entendimiento en modo alguno es corruptible.

Ser inteligible es la perfección propia del entendimiento: de ahí que entendimiento en acto e inteligible en acto sean una misma cosa. Luego lo que conviene al inteligible, en cuanto inteligible, debe convenir al entendimiento en cuanto tal, porque perfección y perfectible pertenecen al mismo género. Es así que el inteligible, en cuanto inteligible, es necesario e incorruptible; las cosas necesarias son perfectamente cognoscibles por el entendimiento, mientras que las contingentes, como contingentes, no lo son sino deficientemente, ya que de éstas no tenemos ciencia, sino –opinión. Luego el entendimiento posee la ciencia de las cosas corruptibles consideradas como incorruptibles, o sea, universalmente. Por tanto, el entendimiento debe ser incorruptible.

La perfección de las cosas es conforme a la manera de ser de su substancia. Por eso, de la clase de perfección de una cosa deducimos el modo de ser de su substancia. Mas el entendimiento no se perfecciona por el movimiento, sino precisamente por hallarse al margen del mismo; por que nos perfeccionamos en la parte intelectiva del alma por la ciencia y la prudencia, aquietadas las alteraciones y pasiones corporales del alma, como enseña el Filósofo (–Físicos, VII). Luego el modo de perfección de la substancia inteligente es que su ser esté sobre el movimiento y, por

consiguiente, sobre el tiempo. Sin embargo, el ser de cualquier cosa corruptible está sujeto al movimiento y al tiempo. Luego es imposible que la substancia Inteligente sea corruptible.

Es imposible que un deseo natural sea vano, –pues la naturaleza nada hace en balde. Mas cualquier ser inteligente desea una existencia perpetua, no sólo en atención a la especie, sino también en atención al individuo. Lo que se demuestra de esta manera: En ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión: así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad. En otros, sin embargo, no procede de la aprehensión, sino de la simple inclinación de sus principios naturales, que en algunos se denomina –apetito natural; de este modo, lo pesado tiende a estar abajo. Pues de ambas maneras se encuentra en las cosas el deseo natural de ser. Y prueba de ello es que no sólo las que carecen de conocimiento resisten a los elementos de corrupción en virtud de sus principios naturales, sino que también los que tienen conocimiento resisten a los mismos en conformidad con su manera de conocer. Las cosas privadas de conocimiento, cuyos principios tienen la virtud de conservar el ser a perpetuidad, de modo que permanecerían siempre las mismas en cuanto al número, desean un ser perpetuo, idéntico incluso numéricamente. Sin embargo, aquellas cuyos principio no poseen tal virtud, sino sólo la de conservar el ser perpetuo según la misma especie, apetecen naturalmente de este modo la perpetuidad. Semejante diferencia debe encontrarse en aquellos que tienen el deseo de ser con conocimiento del mismo. Así, los que conocen el ser como instante presente desean el ser como instante presente, y no siempre, por que no aprehenden el ser sempiterno. Sin embargo, desean el ser perpetuo de la especie, aunque inconscientemente, porque la virtud de engendrar, que a ello se ordena, es antecedente y no sujeta al conocimiento. Por otra parte, los que conocen el ser perpetuo y como tal lo aprehenden, deséanlo con natural deseo. Lo que es peculiar de todas las substancias inteligentes. Luego todas las substancias inteligentes apetecen con natural deseo ser siempre y, por tanto, es imposible que dejen de ser.

Quienes comienzan y dejan de ser, en virtud de una misma potencia lo realizan, pues idéntica es la potencia para ser y para no ser. Como las substancias inteligentes no pudieron comenzar a ser sino en virtud de la potencia del primer agente, porque carecen de materia, que las pudiera haber precedido, como se demostró (c. 49); no habrá, pues, en ellas, otra potencia para no ser, como no sea la del primer agente, en cuanto que éste puede no infundirles el ser. Mas, en atención a esta sola potencia, nada puede decirse corruptible, bien porque las cosas se denominan necesarias o contingentes en virtud de su propia potencia y no en virtud de la potencia de Dios, como arriba se demostró (c. 30), o bien porque Dios, que es el fundador de la naturaleza, no arrebata a las cosas lo que es propio de sus naturalezas. Y pues ya está probado que propio de las substancias intelectuales es que sean perpetuas, Dios no se lo substraerá. Luego las substancias intelectuales son absolutamente incorruptibles.

De ahí que en el salmo –Laudate, Dominum de caelis, enumerados los ángeles y los cuerpos celestes, se añade: –Los fijó en la eternidad y por los siglos de los siglos, con lo cual se designa la perpetuidad de dichas substancias.

También Dionisio, en el capítulo IV –Sobre los nombres divinos, dice que –por irradiación de la bondad divina subsistieron las substancias inteligibles e intelectuales, y son y viven, y tienen vida indeficiente sin disminución, preservadas de la universal corrupción y generación, y de la muerte, y elevadas sobre la inestable e inconstante variación.

CAPITULO LVI

De que modo la substancia intelectual puede unirse al cuerpo

Como ya se ha demostrado anteriormente (cc. 49 y 51) que la substancia intelectual no es cuerpo ni tampoco una potencia dependiente de él, queda por averiguar si alguna substancia intelectual pueda unirse al cuerpo.

Es evidente, en primer lugar, que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo –mezclándose.

Pues las cosas que se mezclan deben alterarse mutuamente. Lo que acontece únicamente en aquellas cosas cuya materia es común, las cuales pueden ser recíprocamente activas y pasivas. Como las substancias intelectuales no tienen comunidad de materia con las corporales, pues son inmateriales, como ya se demostró (c. 50), por eso no pueden mezclarse con el cuerpo.

Las cosas que se mezclan, una vez hecha la mezcla, no permanecen en acto, sino sólo en potencia; porque, si permanecieran en acto, no habría mezcla, sino sólo confusión; así, un cuerpo resultante de la mezcla de elementos no es ninguno de ellos. Es imposible que esto suceda con las substancias intelectuales, pues son incorruptibles, como antes se demostró (c. 55). En consecuencia, ninguna substancia intelectual puede unirse al cuerpo mezclándose.

Es igualmente evidente que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo –por contacto propiamente dicho. Pues el tacto es exclusivo de los cuerpos, ya que tangentes son las cosas –cuyos extremos son simultáneos, como los puntos, las líneas o las superficies, que son los extremos de las cosas. Luego tampoco mediante contacto puede la substancia intelectual unirse al cuerpo.

De todo esto se sigue que ni por –continuación, ni –composición, ni –coligación de la substancia intelectual y del cuerpo se pueda hacer una sola cosa. Porque todo esto es imposible sin contacto.

Hay, sin embargo, cierta clase de contacto mediante el cual la substancia intelectual puede unirse al cuerpo. Los cuerpos naturales, ciertamente, tocándose se alteran; y así únense mutuamente no sólo mediante sus extremos cuantitativos, sino también mediante sus semejanzas de cualidad y de forma, en cuanto que el alterante imprime su forma en el alterado.

Y aunque, con referencia exclusiva a los extremos cuantitativos, debe haber en todos ellos tacto mutuo, sin embargo, refiriéndose a los efectos de acción y pasión, hállanse algunos que sólo son tangentes y otros sólo tocados, Por ejemplo, los cuerpos celestes tocan en realidad de este modo a los cuerpos elementales, en cuanto que los alteran; mas no son tocados por éstos, porque nada sufren de ellos. Si, pues, existen algunos agentes que no tocan los extremos cuantitativos de las cosas, se dirán, no obstante, tangentes en cuanto obran en ellas; de este modo decimos que el entristecido nos –toca. Según este modo de tocar, es posible que la substancia intelectual se una al cuerpo por contacto, por que las substancias intelectuales obran en los cuerpos y los mueven en virtud de su inmaterialidad y mayor permanencia en acto.

Sin embargo, este tacto no es cuantitativo, sino –virtual. De ahí que en tres cosas se diferencia del tacto corpóreo, En primer lugar: ciertamente, porque mediante este tacto lo que es indivisible puede tocar lo divisible. Esto no sucede con el tacto corpóreo: así, con el punto sólo se toca algo indivisible. La substancia intelectual, por el contrario, aunque es indivisible, puede tocar la cantidad divisible, en cuanto obra en ella. Porque la indivisibilidad del punto no es como la indivisibilidad de la substancia intelectual. En efecto, el punto lo es como término de la cantidad, y por eso tiene un lugar determinado en lo continuo, más allá del cual no puede prolongarse. Mas la substancia intelectual es indivisible en razón de hallarse fuera del género de cantidad. Por eso no se le determina ningún indivisible cuanto para establecer contacto. En segundo lugar, porque el tacto cuantitativo realizase solamente mediante los extremos, mientras que el tacto virtual extiéndese al todo que se toca. Ahora bien, en tanto es tocado un ser en cuanto es afectado o movido; lo cual tiene efecto porque está en potencia. Mas la potencia está en el todo y no únicamente en los extremos. Luego tócase el todo. Esto evidencia la tercera diferencia: porque en el tacto cuantitativo, que se realiza mediante los extremos, el tangente debe ser extrínseco al tocado, y no puede por si penetrarlo, porque el otro se lo impide. Sin embargo, el tacto virtual; que conviene a las substancias intelectuales, como se realiza en lo intimo, hace que la substancia tangente esté dentro de lo que toca y lo penetre por si misma sin obstáculo.

Así, pues, la substancia intelectual puede unirse al cuerpo por contacto virtual. Sin embargo, las cosas que se unen mediante tal contacto no forman una unidad absoluta; son una cosa solamente en

orden a la acción y pasión. Esto no es unidad absoluta, pues de este medo –uno es igual que –ser. Y como ser agente no significa el ser total, síguese que la unidad de acción no es igual a la unidad de ser.

La unidad absoluta entiéndese de tres maneras: o como unidad –indivisible, o como –continua, o en cuanto es –unidad racional. De la substancia intelectual y el cuerpo no puede formarse un uno indivisible, porque dicho uno debe estar compuesto por dos. Además, tampoco puede hacerse un uno continuo, porque las partes del continuo son cuantas. Queda, en consecuencia, por averiguar si de la substancia intelectual y el cuerpo se podrá formar un uno en cuanto unidad racional.

De dos cosas permanentes no se puede hacer un uno racional, salvo el que resulta de la forma substancial y de la materia; porque el de sujeto y accidente no lo es, ya que no es la misma la razón de –hombre y la de –blanco. Luego lo que se intenta demostrar es si la substancia intelectual puede ser forma substancial de algún cuerpo. Esto, racionalmente considerado, parece imposible.

Razones:

1. De dos substancias existentes en acto no puede hacerse una unidad, porque el acto propio es lo que distingue a una cosa de otra. Como la substancia intelectual es substancia existente en acto, según consta de lo dicho, y el cuerpo también lo es, no puede, por consiguiente, hacerse una unidad con la substancia intelectual y el cuerpo, como se ve.

2. La forma y la materia están incluidas en el mismo género, pues todo género divídese por acto y potencia. Mas la substancia intelectual y el cuerpo son géneros diversos. Luego no es posible que uno sea la forma del otro.

3. Todo lo que tiene su ser en la materia ha de ser material. Si, pues, la substancia intelectual es la forma del cuerpo, su ser deberá estar en la materia corporal, pues el ser de la forma no es ajeno al ser de la materia. De esto se sigue que la substancia intelectual no es inmaterial, contra lo que anteriormente se demostró (c. 50).

4. Es imposible que lo que tiene el ser en el cuerpo esté separado de dicho cuerpo. Mas, como demuestran los filósofos, el entendimiento está separado del cuerpo y ni es cuerpo ni potencia corporal. Luego la substancia intelectual no es 1a forma del cuerpo; pues, de ser así, tendría su ser en el cuerpo.

5. Lo que tiene ser común con un cuerpo debe tener también común la operación con dicho cuerpo, ya que cada uno obra en cuanto que es ente; y la potencia operativa de una cosa no puede ser superior a su esencia, pues la potencia se deriva de los principios de la esencia. Si, pues, la substancia intelectual fuese la forma del cuerpo, debería tener el ser común con el cuerpo, porque de la forma y de la materia se hace una unidad absoluta, que es la unidad de ser. Seria, además, la operación de la substancia intelectual común a la del cuerpo, y su potencia, potencia corporal. Lo cual, por lo que ya se dijo, consta que es imposible (c. 49).

CAPITULO LVII

Opinión de Platón sobre la unión del alma intelectual con el cuerpo

Movidos por estas y otras razones semejantes, dijeron algunos que ninguna substancia intelectual puede ser forma, del cuerpo. Pero como a semejante opinión parecía contradecir la naturaleza del hombre, el cual parece estar compuesto de alma intelectual y cuerpo, excogitaron otros caminos para poner a salvo la naturaleza humana.

Así, Platón, con sus discípulos, supuso que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo –como el nauta en la nave. Y de este modo, la unión del alma con el cuerpo no sería sino por con tacto virtual, del cual hablamos anteriormente (c. 56).

Sin embargo, esto no parece conforme, pues mediante dicho contacto no se hace una unidad total, como se demostró (c. 56). Y como de la unión del alma y del cuerpo resulta el hombre, seguiríase que el hombre no sería uno totalmente, y, por consiguiente, tampoco un ser substancial, sino un ser accidental.

Mas para evitar esto dijo Platón que el hombre no es un compuesto de alma y de cuerpo, sino que –la misma alma usando del cuerpo hace al hombre: como Pedro no es un compuesto de hombre y de vestido, sino –un hombre que usa del vestido.

Pero se demuestra que esto es imposible: el animal y el hombre son cosas sensibles y naturales. Y esto no sería tal si el cuerpo y sus partes no fuesen de la esencia del hombre y del animal, en vez de que la esencia de ambos fuese sólo el alma, según la citada opinión (c. 56), pues el alma no es cosa sensible ni material. Luego es imposible que el hombre y el animal sean –un alma usando del cuerpo y no un compuesto de alma y cuerpo.

Además, es imposible que los que son diversos en el ser tengan una sola operación; y digo una sola operación, no atendiendo al término de la acción, sino en orden a su principio, pues muchos conductores de la nave realizan una sola acción por parte del fin, que es uno; no obstante, por parte de la tracción hay muchas acciones, porque hay diversos impulsos para la conducción. Ahora bien, como la acción responde a la forma y a la potencia, conviene que los que tienen diversas formas y potencias tengan, en consecuencia, diversas acciones. Y aunque el alma tenga una operación propia y no común con el cuerpo, como es la de entender, hay, sin embargo, otras operaciones comunes al alma y al cuerpo, como temer, airarse, sentir y otras semejantes; y éstas se originan por la alteración de alguna determinada parte del cuerpo; por donde se ve que son operaciones del conjunto alma y cuerpo. Luego conviene que del alma y del cuerpo se haga una sola cosa, sin que ambos sean diversos en el ser.

A esta razón se objeta, según el sentir de Platón: no hay inconveniente para que el motor y el movido, siendo diversos en el ser, tengan un mismo acto; porque el movimiento es el acto mismo del motor, del cual procede, y del movido, en el cual está. De esto dedujo Platón que las operaciones eran comunes al alma y al cuerpo, o sea, del alma como motor y del cuerpo como movido.

Mas esto no puede ser. Porque, como demuestra el Filósofo en el II –Sobre el alma, –sentir obedece a ser movido por sensibles exteriores. Luego no puede el hombre sentir si no es por medio de un sensible exterior, como nada puede ser movido sin uno que lo mueva. El órgano sensorial muévese y se altera sintiendo, pero por un sensible exterior. Y lo que padece (o se altera) es el sentido, como lo demuestra el hecho de que los que carecen de sentido no sufren tal género de pasión. Luego el sentido es una virtud pasiva del mismo órgano. Ahora bien, el alma sensitiva, en orden a sentir, no se considera como quien mueve y obra, sino como aquello en que el paciente padece. Esto no da lugar a considerar su ser como diverso del ser de paciente. Luego el alma sensitiva no es diversa, en cuanto al ser, del cuerpo animado.

Aunque el movimiento es un acto común del motor y del movido, sin embargo, una es la operación de quien da el movimiento y otra la de quien lo recibe; de donde resultan dos predicamentos, –hacer y –padecer. Luego si, al sentir, el alma sensitiva se toma como agente y el cuerpo como paciente, una será la operación del alma y otra la del cuerpo. Luego el alma sensitiva tendrá alguna operación propia. Tendrá, por tanto subsistencia propia, ya que, destruido el cuerpo, ella no deja de ser. Luego las almas sensitivas, incluso las de los animales irracionales, serán inmortales. Lo cual parece improbable. No obstante, esto no está reñido con la opinión de Platón. Pero más adelante lo examinaremos (c. 82).

El móvil no recibe la especie de su motor. Si, pues, el alma se une al cuerpo tan sólo como el motor al móvil, el cuerpo y sus partes no recibirán la especie del alma. Salida, pues, el alma, el cuerpo y sus partes conservarán la propia especie. Y esto es falso evidentemente, pues la carne y el hueso y las otras partes del cuerpo, después de la separación del alma, no se dicen sino equívocamente, pues

ninguna de estas partes tiene la operación propia que deriva de la especie. Luego el alma no se une al cuerpo solamente como el motor al móvil o el hombre al vestido.

El móvil recibe de su motor, no el ser, sino solamente el movimiento. Si, pues, el alma se uniese al cuerpo tan sólo como motor, el cuerpo se movería ciertamente por el alma, pero de ella no recibiría el ser. Y como vivir es un modo peculiar de ser del viviente, síguese que el cuerpo no vive por el alma.

El móvil ni es engendrado por la aplicación de su motor ni se corrompe por su separación, porque el móvil depende del motor, no en cuanto al ser, sino solamente en cuanto al movimiento. Si, pues, el alma se une al cuerpo solamente como motor, se seguirá que ni en la unión del alma y del cuerpo habrá generación alguna ni en su separación corrupción. Y de este modo la muerte, que consiste en la separación del alma y del cuerpo, no será la corrupción del animal. Lo cual es falso manifiesta mente.

Todo lo que se mueve a si mismo tiene en si el poder de moverse y no moverse y el de mover y no mover. Así que el alma, según la opinión de Platón, mueve al cuerpo moviéndose a si misma. Luego el alma tiene poder de mover o no mover al cuerpo. Por tanto, si solamente está unida a él como el motor al móvil, tendrá poder el alma para separarse del cuerpo cuando quiera y de nuevo unirse al cuerpo cuando quiera. Lo cual es falso, como consta.

El alma se une al cuerpo como su propia forma. Pruebas: lo que hace que una cosa se convierta de ser en potencia en ser en acto, es forma y acto de la misma. Es así que por el alma se hace el cuerpo de ser en potencia ser en acto, pues vivir es el ser del viviente, ya que el semen antes de la animación es sólo viviente en potencia y por el alma se hace viviente en acto. Luego el alma es la forma del cuerpo animado.

Pues que tanto el ser como el obrar no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto, el ser y el obrar se atribuyen a los dos, de los cuales uno es al otro lo que la forma a la materia; así decimos que el hombre está sano por el cuerpo y la sanidad y que sabe por la ciencia y por el alma, de los cuales la ciencia es la forma del alma esciente, y la sanidad, del cuerpo sano. Es así que vivir y sentir se atribuyen al alma y el cuerpo, pues decimos vivir y sentir con el alma y el cuerpo, tomando al alma, sin embargo, como principio de la vida y del sentido. Luego el alma es la forma del cuerpo.

Toda el alma sensitiva dice relación a todo el cuerpo, del mismo modo que una de sus partes a la parte de aquél. Es así que una parte de ella es, con respecto a la parte del cuerpo, su forma y su acto; así la vista es forma y acto del ojo. Luego el alma es forma y acto del cuerpo.

CAPITULO LVIII

La nutritiva, la sensitiva y la intelectiva no son tres almas en el hombre

Con las razones anteriores, siguiendo la opinión de Platón, puede dificultarse cuanto pertenece al presente intento. Pues dice Platón que en nosotros no son la misma alma la intelectiva, la nutritiva y la sensitiva. Deduciendo de esto que, aunque el alma sensitiva sea la forma del cuerpo, no convendrá por ello decir que alguna substancia intelectual pueda ser forma del cuerpo.

Mas la imposibilidad de esto se demuestra del modo siguiente: Las cosas que se atribuyen a un mismo sujeto en razón de diversas formas, se predican alternativamente de un modo accidental, pues se dice –blanco de un –músico accidentalmente, por que en Sócrates se hallan la blancura y la música. Si, pues, el alma intelectiva, nutritiva y sensitiva son en nosotros diversas virtudes o formas, las cosas que por razón de estas formas nos convengan se predicarán las unas de las otras accidentalmente. Pero, como según el alma intelectiva nos llamamos –hombres, según la sensitiva –animales y según la nutritiva –vivientes, los siguientes predicados serán accidentales: –el hombre es animal o –el animal es viviente. Es así que esto es esencial, pues el hombre, en cuanto hombre, es animal, y el animal, en cuanto animal, es viviente. Luego por un solo principio uno es hombre,

animal y viviente.

Mas si se dijere que, aun supuesta la existencia de las diversas almas ya mencionadas, no se sigue que las anteriores predicaciones sean accidentales, puesto que tales almas guardan entre sí cierto orden, nuevamente se rechaza; pues de lo sensitivo a lo intelectivo y de lo nutritivo a lo sensitivo hay el mismo orden que de la potencia al acto, porque en la generación lo intelectivo es posterior a lo sensitivo, y lo sensitivo a lo nutritivo; pues en la generación primero es el animal que el hombre. En consecuencia, si este orden hace que las predichas predicaciones sean esenciales, esto no será según el modo de entender –lo esencial, cuya acepción es formal, sino en cuanto se toma como referente a la materia y al sujeto, como cuando se dice superficie colorada. Mas esto es imposible. Porque, según este modo de concebir –lo esencial, lo formal se predica esencialmente del sujeto, como cuándo decimos –superficie es blanca o –el número es par. Igualmente, según este modo de concebir –lo esencial, el sujeto entra en la definición del predicado, como el –número en la definición de –par. Mas en el otro sentido sucede lo contrario. Pues no se predica el –hombre esencialmente del –animal, sino al revés; por lo tanto, el sujeto no se incluye en la definición del predicado, sino viceversa. Por consiguiente, las predicaciones mencionadas no se llaman esenciales por razón de dicho orden.

Quien da el ser da la unidad, pues la –unidad está implicada en el –ser. Luego, como todas las cosas reciben el ser de la forma, por la forma tendrán la unidad. En consecuencia, si suponemos en el hombre varias almas, o sea, diversas formas, el hombre no será un ser, sino varios. Además, para que haya en el hombre unidad no basta con que las formas estén ordenadas. Porque ser uno por razón del orden no es ser uno esencialmente, pues la unidad de orden es la menor de las unidades.

Queda todavía en pie la dificultad, o sea, que del alma intelectiva y del cuerpo no resulte la unidad esencial, sino sólo la accidental. Pues todo lo que le adviene a uno teniendo ya el ser completo, le adviene accidentalmente, pues está fuera de su esencia. Ahora, toda forma substancial completa al ser en el género de substancia, pues le hace ser en acto y además le determina. Luego cuanto le adviene después de la primera forma substancial adviénele accidentalmente. Así, pues, como el alma nutritiva sea forma substancial, pues –vivo se predica substancialmente del hombre y del animal, se sigue que el alma sensitiva le advenga accidentalmente, y lo mismo la intelectiva. Y así ni –animal ni –hombre significan la unidad esencial ni género alguno o especie del predicamento de substancia.

Si el hombre, según la sentencia de Platón, no es un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que usa del cuerpo, o esto se entiende únicamente del alma intelectiva o de las tres almas, si son tres, o de dos de ellas. Si se refiere a las tres o a las dos, se sigue que el hombre no es uno, sino dos o tres, pues es tres almas, o por lo menos dos. Mas si esto se refiere exclusivamente al alma intelectiva, de modo que se suponga que el alma sensitiva es la forma del cuerpo, y el alma intelectiva, usando del cuerpo animado y sensibilizado, sea el hombre, continúan todavía los inconvenientes, a saber, que el hombre no sea animal, sino que –use del animal, pues se es animal por el alma sensitiva; además, que el hombre no sienta, sino que –use de una cosa que siente. Siendo éstos los inconvenientes, es imposible que en nosotros haya tres almas substancialmente diferentes: intelectiva, sensitiva y nutritiva.

De dos o más cosas no se puede hacer una si no hay algo que las una, a no ser que una de ellas sea con respecto a la otra lo que el acto es respecto a la potencia; así, de la materia y de la forma se hace una sola cosa sin que ningún vinculo extraño las junte. Si, pues, en el hombre hay varias almas, no estarán relacionadas entre sí como la materia y la forma, pues se las supone sólo como ciertos actos o principios de operaciones. Es necesario, en consecuencia, que si se unen para formar alguna unidad, por ejemplo, el hombre o el animal, haya algo que las una. Esto no puede ser el cuerpo, pues no es el cuerpo, sino más bien el alma quien le une; prueba de ello es que, salida el alma, el cuerpo se disuelve. Dedúcese, por lo tanto, que es necesario haya algo más íntimo que haga de ellas una sola. Y esto lo hará mejor el alma que no las otras cosas que por ella se unen.

Ahora, si lo resultante tiene nuevamente partes diversas y no es uno esencialmente, es necesario que

haya otro que una. Y como no es cosa de llegar hasta el infinito, se deberá llegar a algo que sea en sí uno. Tal es precisamente el alma. Luego es necesario que tanto en el hombre como en el animal haya una sola alma.

Si lo que hay en el hombre con respecto al alma es un conjunto de varias cosas, es necesario que, así como todo el conjunto dice relación a todo el cuerpo, cada una de sus partes diga relación a cada una de las partes del cuerpo. Esto no está reñido con la opinión de Platón, pues situaba el alma racional en el cerebro, la nutritiva en el hígado y la concupiscible en el corazón. Pero esto parece falso, por dos razones. Primera, porque en realidad hay una parte del alma que no se puede atribuir a parte alguna del cuerpo, a saber, el entendimiento, del cual se dijo anteriormente que no es acto de ninguna parte del cuerpo (cc. 51, 56). Segunda, porque es evidente que en una misma parte del cuerpo aparecen operaciones de las diversas partes del alma, como se ve en los animales, que, seccionados, viven, porque tal parte tiene movimiento, sentido y apetito que le mueve; e igualmente, una parte de la planta, cortada, se nutre, aumenta y germina; con lo que se demuestra que las diversas partes del alma están en la misma y única parte del cuerpo. Luego en nosotros no hay diversas almas, atribuidas a las diversas partes del cuerpo.

Las fuerzas diversas, que no radican en un mismo principio, no se impiden mutuamente al obrar, a no ser que casualmente sus acciones fuesen contrarias; lo que no ha a este propósito. Sin embargo, vemos que las diversas acciones del alma se impiden mutuamente; pues cuando una es intensa, la otra se remite. Es necesario, pues, que estas acciones y las potencias, que son sus principios próximos, se reduzcan a un solo principio. Mas este principio no puede ser el cuerpo, ya porque hay alguna acción en que el cuerpo no participa, a saber, el entender; ya porque, si el principio de estas potencias y acciones fuera el cuerpo en cuanto tal, se hallarán en todos los cuerpos; lo que es falso evidentemente. Y así conclúyese que el principio de ellas sea sólo la forma por la que el cuerpo es tal cuerpo. Y ésta es el alma. Dedúcese, pues, que todas las acciones del alma que hay en nosotros proceden de una sola alma; y así no hay en nosotros varias almas.

Esto concuerda con lo que se dice en el libro sobre los dogmas eclesiásticos: –Tampoco creemos que haya dos almas en el hombre, como Jacobo y algunos de los sirios escriben, una animal, que anima al cuerpo y está mezclada con la sangre, y otra espiritual, que gobierna a la razón; sino que decimos que en el hombre hay una sala alma, la cual asociándose al cuerpo lo vivifica y con su razón a si misma se rige.

CAPITULO LIX

El entendimiento posible del hombre no es una substancia separada

Hubo, además, otros que se valieron de otra invención para sostener que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo como forma. Pues decían que el entendimiento, incluso el llamado –posible por Aristóteles, es cierta substancia separada, que no se une a nosotros como forma.

Y se empeñaron en probarlo, primero, con las palabras de Aristóteles, quien, hablando de este entendimiento, dice que es –separado y no mezclado con el cuerpo, simple e impasible; cosas estas que no se le podrían atribuir si fuera la forma del cuerpo.

Además, por su misma demostración, con la que prueba que, como el entendimiento posible recibe todas las especies de las cosas sensibles, pues es una potencia que para esto existe, es necesario que carezca de todas. Así como la pupila, que recibe todas las especies de colores, carece de todo color; pues, si tuviese de sí algún color, tal color le impediría ver los otros colores, ya que nada se vería sino bajo ese color. Lo mismo sucedería con el entendimiento posible si de sí tuviese alguna forma o naturaleza de las cosas sensibles. Y esto debería ser si estuviese unido a algún cuerpo, y del mismo modo si fuese la forma de algún cuerpo; por que, como de la materia y la forma se hace una cosa, es necesario que la forma participe de algún modo de la naturaleza de aquello que informa. Luego es imposible que el entendimiento posible esté unido al cuerpo o sea acto o forma de algún

cuerpo.

Si fuera forma de un cuerpo material, tanto la recepción de este entendimiento como la de la materia prima tendrían que ser del mismo género. Porque lo que es forma de un cuerpo nada recibe sin su materia. Es así que la materia prima recibe las formas individuales, pues se individualizan por el hecho de estar en la materia. Luego el entendimiento posible recibiría las formas individualizadas. Y así no conocería los universales. Lo que es evidentemente falso.

La materia prima no tiene capacidad para conocer las formas que recibe. Luego si la recepción del entendimiento posible y la de la materia prima fuesen idénticas, tampoco el entendimiento posible conocería las formas recibidas. Lo que es falso.

Es imposible que en el cuerpo haya una potencia infinita, como lo prueba Aristóteles en el VIII de los –Físicos. El entendimiento posible es, en cierto sentido, una potencia infinita, pues por él juzgamos las cosas infinitas en número, en cuanto por él conocemos los universales, en los que están comprendidos infinitos particulares en potencia. Luego no es el entendimiento posible una potencia corporal.

Estas razones indujeron a Averroes y algunos antiguos, como él mismo dice, a suponer que el entendimiento posible, por el que el alma entiende, existe separado del cuerpo y no es la forma del cuerpo.

(Contestación del Santo.) Pero como tal entendimiento en modo alguno nos pertenecería, ni por él entenderíamos si no estuviese unido a nosotros de alguna manera, explica también de qué modo se une a nosotros, al decir que la forma del entendimiento posible es la especie entendida en acto, lo mismo que lo visible en acto es la forma de la potencia visiva. Y así, con el entendimiento posible y la forma entendida en acto hácese una sola cosa. Pues a lo que se une dicha forma entendida únese también el entendimiento posible. Es así que se une a nosotros mediante el Espíritu, que es como el sujeto de esa forma entendida; luego de esta manera el entendimiento posible se une a nosotros.

Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva o del ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al Espíritu como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; de este misma ejemplo se valen Averroes y Aristóteles. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al Espíritu, que en nosotros está como la potencia visiva únese al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante unión no hace que la piedra sea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas, como es evidente que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes; luego no es suficiente semejante unión.

Todo cognoscente únese al objeto por su potencia cognoscitiva, y no viceversa; como todo el que obra únese a lo que realiza mediante su potencia operativa. Más el hombre es inteligente por el entendimiento como por su potencia cognoscitiva. Luego no se une al entendimiento por la forma inteligible, sino, mejor, a lo inteligible por el entendimiento.

Aquello por lo que una cosa obra es preciso que sea su forma, pues nada actúa sino en cuanto está en acto, y nada está en acto sino por aquello que es su forma; de ahí que Aristóteles prueba que el alma es la forma, porque por ella vive y siente el animal. Es así que el hombre entiende por sólo el entendimiento; de donde Aristóteles, tratando del principio por el cual entendemos, dedujo la naturaleza del entendimiento posible; luego conviene que el entendimiento posible se una a

nosotros como forma y no sólo mediante su objeto.

–El entendimiento en acto y lo inteligible en acto son una sola cosa, corno el sentido en acto y lo sensible en acto. Pero no así el entendimiento en potencia y lo inteligible en potencia, como tampoco el sentido en potencia y lo sensible en potencia. Luego la especie de una cosa, mientras está en los Espíritus, no es inteligible actualmente; y así no es con el entendimiento en acto una sola cosa; lo es, no obstante, cuando es abstraída de les Espíritus; como tampoco la especie del color es sentida en acto tal como está en la piedra sino cuando está en la pupila. Y así, solamente únese a nosotros la especie inteligible mientras está en los Espíritus, según la citada opinión. Luego no se une a nosotros en cuanto que es una sola cosa con el entendimiento posible, como su forma. Luego no puede ser el medio por el cual el entendimiento posible se una a nos otros, pues según llega al entendimiento posible no llega a nosotros, ni tampoco lo contrario.

Es evidente que quien mantuvo esta opinión fue decepcionado por un error. Los colores existentes fuera del alma, habiendo luz, son visibles en acto, como capaces para mover la vista; sin embargo, no son sentidos en acto, como si con el sentido en acto fueran una sola cosa. Del mismo modo, los Espíritus, por la luz del entendimiento agente, se hacen actualmente inteligibles para que puedan mover al entendimiento posible, y no para que sean entendidos en acto, en cuanto son una sola cosa con el entendimiento puesto en acto.

Donde se halla una operación vital más alta, allí hay también una especie más alta de vida, que corresponde a esa acción. En las plantas sólo se encuentra la acción que pertenece a la nutrición. En los animales, sin embargo, se halla una acción superior, es decir, el sentir y el cambiar de lugar; de donde el animal vive una especie superior de vida. Y también en el hombre se halla una operación vital más alta que en el animal, o sea, el entender. Luego el hombre tendrá una especie superior de vida. Y la vida es por el alma. Luego el hombre tendrá un alma superior, por la cual vive, que es el alma sensitiva. Y como no hay otra más alta que el entendimiento, el entendimiento, pues, es el alma del hombre. Y, por consiguiente, su forma.

Lo que sigue a la operación de una cosa a nada puede comunicar la especie, porque la operación es acto segundo; sin embargo, la forma, por la que uno recibe la especie, es acto primero. Es así que la unión del entendimiento posible si hombre, según la opinión ya expuesta, sigue a la operación del hombre, pues se realiza mediante la fantasía, la cual, según el Filósofo, es –un movimiento producido por el sentido al actuar. Luego de esta unión el hombre no recibe la especie. Luego el hombre no se diferencia específicamente de los animales brutos por la razón de tener entendimiento.

Si el hombre consigue la especie en cuanto es racional y tiene entendimiento, quien está en la especie humana es racional y tiene entendimiento. Es así que el niño, antes de salir del útero, está ya en la especie humana, y, sin embargo, no hay en él Espíritus que sean actualmente inteligibles. Luego si el hombre tiene entendimiento, no es porque éste se le una mediante la especie inteligible cuyo sujeto es el Espíritu.

CAPITULO LX

El hombre no recibe la especie del entendimiento pasivo, sino del entendimiento posible

Mas, en conformidad con la opinión expuesta, se objeta con estas razones. Dice el ya citado Averroes que el hombre se diferencia específicamente de los brutos por el entendimiento que Aristóteles llama –pasivo, o sea, –la facultad cogitativa, que es propia del hombre, en lugar de la cual los animales tienen cierta –estimativa natural. Y propio de esta facultad cogitativa es distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí; así como el entendimiento, que es –separado y –sin mezcla, compara y distingue entre si las intenciones universales. Y como por esta facultad, juntamente con la imaginación y la memoria, se preparan los Espíritus a recibir la acción del entendimiento agente, por el que se hacen inteligibles en acto, como acontece con ciertas

artes que preparan la materia al artífice principal, por esto dicha facultad se denomina –entendimiento y –razón, la cual, según dicen los médicos, tiene su sede en la cavidad central de la cabeza. Y, según la disposición de esta facultad, un hombre se diferencia de otro en ingenio y en otras cosas concernientes a la inteligencia. Y mediante su uso y ejercicio adquiere el hombre el hábito de la ciencia. De ahí que los hábitos científicos estén en el entendimiento pasivo como en su propio sujeto. Y este entendimiento pasivo está ya en el niño desde un principio, y de él recibe la especie humana antes de ser inteligente en acto.

(Respuesta.) Claramente se ve que estas cosas son falsas y dichas abusivamente. Porque las operaciones vitales son con respecto al alma como los actos segundos con respecto al primero, como consta por Aristóteles, en el II –Sobre el alma. En un mismo sujeto, el acto primero precede temporalmente al segundo; por ejemplo, la ciencia precede a la reflexión. Luego, si encontramos en un ser una operación vital, deberemos suponer que una parte de su alma sea con respecto a esa operación lo que el acto primero es al segundo. Consta que el hombre tiene una operación propia que no tienen los otros animales, o sea, el entender y razonar, que es del hombre en cuanto tal, como dice Aristóteles en el I de los –Éticos. Luego debe haber en el hombre algún principio cuya particularidad sea conferirle la especie y que con relación al entender sea lo que el acto primero es para el segundo. Tal principio no puede ser el entendimiento pasivo, porque el principio de dicha operación debe ser –impasible y –no mezclado con el cuerpo, como lo demuestra el Filósofo; y el entendimiento pasivo es todo lo contrario. Luego no es posible que por la facultad cogitativa, que se llama entendimiento pasivo, reciba el hombre la especie y se distinga de los otros animales.

Una pasión de la parte sensitiva no puede estar en un género de vida superior a la misma vida sensitiva, e igual una pasión del alma nutritiva no puede situarse en un género superior de vida que la misma vida nutritiva. Sabido es que la fantasía y las potencias que de ella derivan, como la memoria y sus semejantes, son pasiones de la parte sensitiva, como lo demuestra el Filósofo en el libro –Sobre la memoria. Luego por estas potencias, o alguna de ellas, ningún animal puede situarse en un género de vida superior a la vida sensitiva. Pero el hombre está en un género superior de vida, como lo demuestra el Filósofo en el II –Sobre el alma, quien, al distinguir los géneros de vida, añade el intelectivo —que atribuye al hombre— sensitivo, que atribuye en común a todo animal. Luego el hombre no vive su propia vida por dicha potencia cogitativa.

Todo lo que se mueve a si mismo, según lo prueba el Filósofo en el VIII de los –Físicos, se compone de motor y de movido. El hombre, como los otros animales, se mueve a sí mismo. Luego divídese en motor y movido. Ahora bien, el primer motor en el hombre es el entendimiento, porque éste, mediante su especie inteligible, mueve la voluntad. Y no puede decirse que el único motor sea el entendimiento pasivo, porque el entendimiento pasivo versa sobre lo particular, y para mover se requiere una consideración universal, propia del entendimiento posible, y otra particular, que puede ser del entendimiento pasivo, como lo demuestra Aristóteles en el III –Sobre el alma. Luego el entendimiento posible es una de ambas partes del hambre, la más noble y característica. En consecuencia de éste recibe la especie y no del entendimiento pasivo.

Se demuestra que el entendimiento posible no es un acto corporal, porque conoce todas las formas sensibles de un modo universal. Luego ninguna potencia cuya operación pueda llegar al conocimiento universal de todas las formas sensibles podrá ser un acto corporal. Tal es la voluntad, porque de todo lo que entendemos podemos tener voluntad, al menos de conocerlo. La universalidad del acto de la voluntad aparece en este ejemplo: –porque odiamos —como dice Aristóteles en su –Retórica—universalmente a los ladrones genéricamente considerados, y, sin embargo, nos irritamos sólo contra los particulares. Luego la voluntad ni puede ser una función corporal ni puede proceder de una potencia corpórea. Y como, hecha excepción del entendimiento propiamente dicho, las demás partes del alma son actividades del cuerpo, por eso la voluntad está en la parte intelectiva, de ahí que Aristóteles dice, en el III –Sobre el alma, que –la voluntad está en la razón, mas el irascible y el concupiscible (apetitos) en la parte sensitiva. Por eso, el apetito concupiscible y el irascible actúan mediante la pasión, mientras que la voluntad actúa mediante la elección. Mas la voluntad humana no es algo extrínseco al hombre, como fundada en cierta

substancia separada, sino que está en el hombre mismo. Pues, de lo contrario, no seria dueño de sus actos, porque obraría con la voluntad de cierta substancia separada, y en él habría solamente potencias apetitivas que obrarían pasivamente, es decir, el irascible y el concupiscible, que están en la parte sensitiva; como sucede con los otros animales, los cuales, más que actuar, son actuados. Y esto, además de imposible, es destructor de toda la filosofía moral y de la ciencia política. Luego debe haber en nosotros un entendimiento posible, por el que nos diferenciemos de los brutos, y no sólo por el entendimiento pasivo.

Así como nadie es capaz de obrar si no es por la potencia activa que hay en él, así nadie es capaz de –padecer si no es por la potencia pasiva que en él reside; por ejemplo, lo combustible es capaz de quemarse no sólo porque hay en él algo capaz de quemarlo, sino porque tiene también en sí la potencia para quemarse. –Pues entender implica cierta pasividad, como se dice en el III –Sobre el alma. Si, pues, el niño es inteligente en potencia, aunque actualmente no entienda, deberá haber en él alguna potencia mediante la cual sea capaz de entender. Y esta potencia es el entendimiento posible. Luego el entendimiento posible deberá estar unido al niño antes de que éste entienda en acto. Por consiguiente, el entendimiento posible no se une al hombre mediante la forma actualmente entendida, sino que ese mismo entendimiento posible está en el hombre, desde un principio, como cosa suya.

A esto contesta Averroes. Y de clara que el niño se dice inteligente en potencia por dos razones. Primera, porque los Espíritus que hay en él son inteligibles en potencia. Segunda, porque el entendimiento posible es capaz de unirse a él, y no porque ya esté unido.

Debemos, sin embargo, demostrar que esta doble unión es insuficiente. Pues una es la potencia mediante la cual el agente puede obrar y otra la potencia mediante la cual el paciente puede padecer, las cuales se dividen por oposición. Porque por lo que a uno le conviene la capacidad de obrar no puede convenirle la capacidad de padecer. Es así que poder entender es poder padecer, –pues entender implica cierta pasividad, como dice el Filósofo. Luego no se dice que el niño está en potencia para entender porque los Espíritus existentes en él puedan ser entendidos en acto, pues esto pertenece a la potencia de obrar, ya que los Espíritus mueven al entendimiento posible.

La potencia que se deriva de la especie no le conviene al ser por razón de aquello que no da la especie. Mas el poder de entender se deriva de la especie humana, porque entender es una operación del hombre en cuanto tal. Es así que los Espíritus no dan la especie humana, sino que se derivan de la operación del hombre. Luego no es por razón de los Espíritus por lo que el niño es inteligente en potencia.

Del mismo modo, tampoco puede decirse que el niño tiene poder de entender porque el entendimiento posible pueda unirse a él. Pues, de esta manera, se dice que uno puede obrar o padecer por la potencia activa o pasiva, como se llama –blanco por la –blancura. Y no se le llama a uno blanco antes de que le esté unida la blancura. Luego tampoco se dice que uno es capaz de obrar o padecer antes de que la potencia activa o pasiva le esté unida. Por lo tanto, no puede decirse del niño que es capaz de entender antes de que el entendimiento posible, que es la potencia de entender, le esté unido.

Una cosa es decir que uno tiene potencia para obrar antes de tener la naturaleza por la que obra, y otra, cuando, teniendo la naturaleza, es, sin embargo, impedido de obrar accidentalmente; como de una manera se dice que un cuerpo tiene potencia para elevarse antes de ser leve, y de otra, cuando, engendrado ya leve, está, sin embargo, impedido en su movimiento. Es así que el niño es inteligente en potencia, no como si todavía no tuviese la naturaleza para entender, sino como teniendo impedimento para que entienda, porque está impedido para entender –por diversos movimientos existentes en él, como se dice en el VII de los –Físicos. Luego, si se dice que es capaz de entender, no es precisamente porque el entendimiento posible, que es el principio de entender, pueda unírsele, sino porque, teniéndolo ya, está impedido, sin embargo, por su propia acción; por eso, quitado el impedimento, inmediatamente. –entiende.

–Hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere, Conviene, en consecuencia, que el hábito sea de quien es la operación habitual. Es así que considerar entendiendo, que es el acto propio del hábito de la ciencia, no puede ser del entendimiento pasivo, sino del mismo entendimiento posible, pues para que una potencia entienda es necesario que no sea acto de cuerpo alguno. Luego el hábito de la ciencia no está en el entendimiento pasivo, sino en el entendimiento posible. En nosotros está la ciencia por cuanto que no llamamos científicos. Luego el entendimiento posible está en nosotros y, en cuanto al ser, no está separado de nosotros.

Ciencia es el resultado de la unión del esciente con la cosa conocida. Pero a la cosa conocida, en cuanto conocida, no se une el esciente sino mediante las especies universales, las cuales son objeto de la ciencia. Ahora bien, las especies universales no pueden estar en el entendimiento pasivo, pues es potencia que se sirve de órgano corpóreo, sino solamente en el entendimiento posible. Luego la ciencia no está en el entendimiento pasivo, sino solamente en el entendimiento posible.

El entendimiento habitual, como confiesa el adversario (Averroes), es efecto del entendimiento agente. Pero como los efectos del entendimiento agente son los inteligibles en acto, cuyo recipiente propio es el entendimiento posible, al cual se compara el entendimiento agente –como el arte a la materia, según dice Aristóteles en el III –Sobre el alma, deberá, pues, el entendimiento habitual, que es el hábito de la ciencia, estar en el entendimiento posible y no en el pasivo.

Es imposible que la perfección de una substancia superior dependa de la perfección de la inferior. Es así que la perfección del entendimiento posible depende de la operación del hombre, porque depende de los Espíritus que mueven al entendimiento posible. Luego el entendimiento posible no es una substancia superior al hombre. Por tanto, debe ser algo del hombre, como su acto y forma.

Las cosas separadas en cuanto al ser han de tener también operaciones separadas, pues las cosas se ordenan a sus propias operaciones como el acto primero a su segundo; por eso dice Aristóteles en el I –Sobre el alma que, si hay alguna operación del alma independiente del cuerpo, –es posible que el alma está separada. Pero como el entendimiento posible precisa del cuerpo, pues dice el Filósofo en el III –Sobre el alma que el entendimiento puede obrar por sí mismo, o sea, entender, cuando esté actualizado por la especie abstraída de los Espíritus, los cuales no existen sin el cuerpo. Luego el entendimiento posible no está totalmente separado del cuerpo.

Quien, en conformidad con su naturaleza, goza de una operación, ha de tener por naturaleza aquellos atributos sin los cuales no se puede realizar dicha operación, como lo demuestra Aristóteles en el II –Del cielo, al decir que si las estrellas se moviesen con movimiento progresivo, al modo animal, diérales la naturaleza los órganos del movimiento progresivo. Como la operación del entendimiento posible se realiza mediante órganos corpóreos, en los que necesariamente han de estar los Espíritus, por eso la naturaleza unió al entendimiento posible con los órganos corpóreos. Luego, en cuanto al ser, no está separado del cuerpo.

Mas si por naturaleza está separado del cuerpo, mejor conocerá las substancias que están separadas de la materia que las formas sensibles, porque son más inteligibles y más conformes con él. Sin embargo, no puede conocer las substancias totalmente separadas de la materia, por que éstas carecen de Espíritus; y este entendimiento, como dice Aristóteles en el III –Sobre el alma, –nunca entiende sin Espíritus; pues son para él los Espíritus –como los sensibles son para el sentido, sin los cuales el sentido no siente. Luego no es una substancia separada por naturaleza del cuerpo.

En todo género, la potencia pasiva se extiende tanto cuanto la potencia activa de dicho género; de ahí que en la naturaleza no se dé ninguna potencia pasiva sin su correspondiente potencia activa natural. El entendimiento agente no hace otros inteligibles que los Espíritus. Luego el entendimiento posible tampoco es movido por otros inteligibles que las especies abstraídas de los Espíritus. Por esto no puede conocer las substancias separadas.

En las substancias separadas están las especies de las cosas sensibles de modo inteligible, y son el medio por el cual tienen ciencia de lo sensible. Luego, si el entendimiento posible entiende las substancias separadas, de ellas recibirá el conocimiento de lo sensible, sin recibirlo de los

Espíritus, –porque la naturaleza no abunda en superfluidades.

Pero, si se dijera que en las substancias separadas no se da el conocimiento de lo sensible, sería, al menos, necesario decir que están dotadas de un conocimiento superior. El cual no debería faltarle al entendimiento posible si tales substancias conoce. Y tendríamos, en consecuencia, un doble conocimiento: uno, mediante las substancias separadas, y otro, recibido por medio de los sentido Uno de los dos estaría de sobra.

El entendimiento posible es –por lo que el alma entiende, como se dice en el III –Sobre el alma. Luego si el entendimiento posible conoce las substancias separadas, también nosotros las conoceremos, Y esto es falso evidentemente, porque, como dice Aristóteles (–Metaf., II), somos con respecto a ellas –como los ojos de la lechuza frente al sol.

Sin embargo, y en conformidad con la opinión expuesta, se contesta a esto: el entendimiento posible, por ser en sí subsistente, conoce las substancias separadas y se halla con respecto a ellas en potencia, como lo diáfano con respecto a la luz. Y, en cuanto se une a nosotros, está originariamente en potencia para las formas abstraídas de los Espíritus. Luego nosotros originariamente no entendemos por él las substancias separadas.

Pero esto no puede sostenerse. Por que, según ellos, el entendimiento posible se dice que se une a nosotros en cuanto se perfecciona por la especies inteligibles abstraídas de los Espíritus. Mas lo primero que debe considerarse es el entendimiento como en potencia para dichas especies, y después que se una a nosotros. Luego no porque se une a nosotros está en potencia para dichas especies.

Pues, según esto, estar en potencia para dichas especies no le convendría por naturaleza sino en virtud de otro. Y nada debe definirse por lo que no le conviene por naturaleza. Luego la razón del entendimiento posible no es precisamente su posibilidad para dichas especies, como lo define el mismo Aristóteles en el III –Sobre el alma.

Es imposible que el entendimiento posible conozca muchas cosas simultáneamente, como sea que conozca una mediante otra; porque una potencia no se perfecciona con muchos actos simultáneos, sino ordenadamente. Luego, si el entendimiento posible conoce las substancias separadas y las especies separadas de los Espíritus, deberá conocer las substancias separadas por medio de tales especies, o viceversa. Supuestas ambas cosas, se sigue que nosotros conocemos las substancias separadas; porque, si conocemos las naturalezas sensibles porque el entendimiento posible las conoce, el entendimiento posible, en cambio, las conoce porque conoce las substancias separadas y del mismo modo nosotros las conocemos. Lo mismo sucedería si se trata se de lo contrario. Lo cual es evidentemente falso. Luego el entendimiento posible no conoce las substancias separadas y, en consecuencia, no es substancia separada.

CAPITULO LXI

La opinión anterior es contra la sentencia de Aristóteles

Mas, como Averroes se empeña en dar fuerza de autoridad a esta opinión diciendo que tal fue el sentir de Aristóteles, demostraremos claramente que la opinión expuesta es contra la sentencia de Aristóteles.

En primer lugar, porque Aristóteles, en el II –Sobre el alma, define el alma diciendo que es –el acto primordial del cuerpo físicamente organizado y capacitado para ser vivificado; y añade luego que ésta es la definición –genérica que se da de toda alma; no, como el citado Averroes finge, declarando esto dudosamente. Como se ve a través de los ejemplares griegos y de la traducción de Boecio.

En segundo lugar, en el mismo capítulo añade que –el alma tiene algunas partes separables. Que no son otras que las intelectivas. De donde se deduce que esas partes son actos del cuerpo.

Y no se opone a esto lo que añade luego: –Aun que todavía nada se ha esclarecido sobre el entendimiento y la potencia perspectiva, sin embargo parece ser otro género de alma. Porque con ello no pretende excluir al entendimiento de la definición común de alma, sino distinguirlo de las naturalezas propias de las otras partes; así, quien dice que –uno es el género animal volatil y otro el terrestre, no excluye al volátil de la definición común de animal. Por lo que, para manifestar en qué sentido dijo –otro, añade: –y esta distinción solamente ocurre dada la diferencia que hay entre perpetuo y corruptible. Luego la intención de Aristóteles no fue, como pretende el citado Comentador, decir que todavía no se ha esclarecido si el entendimiento es el alma, como de otros principios. Porque el texto no dice –nada se ha declarado o –nada se ha dicho, sino –nada se ha esclarecido; y esto hay que entenderlo en atención a lo que le es propio, no en cuanto a su definición común.

Y si, como dice él mismo, el –alma se dice equívocamente tanto del entendimiento como de las otras potencias, primeramente distinguiría el equívoco y después lo definiría, como es su costumbre. De lo contrario, procede equivocadamente. Y esto no reza con la ciencia demostrativa.

En el II –Sobre el alma enumera el entendimiento entre las potencias del alma. Y también en el autor ya citado nómbrala –potencia perspectiva. Luego el entendimiento no está fuera del alma, sino que es una de sus potencias.

En el III –Sobre el alma, comenzando a hablar del entendimiento posible, llámalo parte del alma, diciendo: –Mas de la parte del alma mediante la cual el alma conoce y sabe. Con lo que claramente manifiesta que el entendimiento posible es algo del alma.

Aun aparece más claro por lo que añade luego, al determinar la naturaleza del entendimiento posible, diciendo: –y digo el entendimiento mediante el cual el alma opina y entiende. Con lo que se manifiesta evidentemente que el entendimiento es algo del alma, mediante lo cual el alma humana entiende. Por lo tanto, dicha opinión es contra el sentir de Aristóteles y contra la verdad. Y por ello debe rechazarse como inventada.

CAPITULO LXII

Contra la opinión de Alejandro Afrodisio sobre el entendimiento posible

De 1a consideración de estas palabras de Aristóteles, Alejandro dedujo que el entendimiento posible era en nosotros cierta virtud, para ajustar de este modo a su conveniencia la definición común de alma dada por Aristóteles. Pero, como no podía entender que una substancia intelectual fuese forma del cuerpo, dijo que dicha virtud no radicaba en una substancia intelectual y que era el resultado de una mezcla de elementos en el cuerpo humano. Porque cierta mezcla del cuerpo humano dispone al hombre en potencia para recibir la influencia del entendimiento agente, que siempre está en acto, y es, según Alejandro, una substancia separada, por cuya influencia el hombre se convierte en inteligente en acto. Y como lo que hace al hombre inteligente en potencia es el entendimiento posible, de esto parecía seguirse que el entendimiento posible es en nosotros el resultado de una mezcla o conmixtión determinada.

Mas a primera vista se ve que esta opinión contraría a las palabras y demostración de Aristóteles. Pues declara Aristóteles en el III –Sobre el alma, como se dijo, que el entendimiento posible –no está mezclado con el cuerpo. Y esto es imposible afirmarlo de la potencia resultante de la conmixtión de elementos, porque lo que es tal debe radicar en dicha conmixtión de elementos, como sucede con el sabor, el olor y otras cosas parecidas. Luego la opinión de Alejandro no concuerda con las palabras y demostración de Aristóteles, como se ve.

Mas a esto responde Alejandro que el entendimiento posible es la –preparación de la naturaleza para recibir la influencia del entendimiento agente. Y que dicha preparación no es una naturaleza sensible determinada ni mezclada con el cuerpo, sino cierta relación y orden de una cosa a otra.

Pero esto se aparta claramente de la intención de Aristóteles. Pues Aristóteles prueba que el

entendimiento posible no tiene una naturaleza sensible determinada y, por consiguiente, no está mezclado con el cuerpo, porque es el que recibe y conoce todas las formas sensibles. Y esto no puede entenderse de la preparación, cuya propiedad no es recibir, sino prepararse. Luego la demostración de Aristóteles no trata de preparación, sino de recipiente preparado.

Si lo que dice Aristóteles del entendimiento posible le conviene en cuanto que es preparación y no como a sujeto naturalmente preparado, seguiríase que convendría a ‒toda preparación. Y como en el sentido hay cierta preparación para recibir las cosas sensibles en acto, lo que se dice del sentido debería decirse también del entendimiento posible. Contradicción que Aristóteles pone después de manifiesto al demostrar la diferencia que hay entre el sentido y el entendimiento, ya que el sentido se corrompe por el exceso de sus objetos, mas no el entendimiento.

Aristóteles atribuye al entendimiento posible el ‒ser afectado por lo inteligible, ‒recibir las especies inteligibles, ‒estar en potencia con respecto a las mismas. Compárale, además, a ‒una tabla rasa en la que nada hay escrito. Ciertamente todas estas cosas no pueden referirse a la preparación, sino al sujeto preparado. Luego es contra la intención de Aristóteles que el entendimiento posible sea la preparación tal.

‒El agente es superior al paciente y el que hace a lo hecho como el acto a la potencia. Ahora, cuanto más inmaterial es una Cosa, tanto más superior es. Luego el efecto no puede ser más inmaterial que su causa. Eh así que toda potencia cognoscitiva, en cuanto tal, es inmaterial; por ello dice Aristóteles en el II ‒Sobre el alma que el sentido, que es lo más ínfimo en el orden de las potencias cognoscitivas, es ‒susceptivo de las especies sensibles desmaterializadas. Luego es imposible que de la mezcla de elementos resulte alguna potencia cognoscitiva. Si, pues, el entendimiento posible es en nosotros la suprema potencia cognoscitiva, por que dice Aristóteles en el III ‒Sobre el alma que el entendimiento posible es el medio ‒por el cual conoce y en tiende el alma, el entendimiento posible no será el resultado de la mezcla de elementos.

Si un principio de operación procede de ciertas causas, la operación no deberá exceder dichas causas; porque la causa segunda obra en virtud de la primera. La operación del alma nutritiva excede también la virtud de las cualidades elementales, porque prueba Aristóteles en el II ‒Sobre el alma que ‒el fuego no es causa de aumento, sino concausa en cierto modo; pues la causa principal es el alma, a la cual se compara el calor como el instrumento al artífice. Luego el alma vegetativa no puede producirse por la conmixtión de elementos. Mucho menos el sentido y el entendimiento posible.

Entender es una operación que excluye toda comunicación con órgano corpóreo. Esta operación se atribuye al alma o al hombre, pues se dice que ‒el alma entiende o ‒el hombre por el alma. Luego debe haber en el hombre un principio, independiente del cuerpo, que sea principio de tal operación. La preparación resultante de la conmixtión de elementos depende manifiestamente del cuerpo. Luego la preparación no es tal principio. Mas lo es el entendimiento posible, porque dice Aristóteles en el III ‒Sobre el alma que el entendimiento posible es ‒el medio por el que el alma opina y entiende. Luego el entendimiento posible no es la preparación.

Y no sería suficiente decir que el principio de dicha operación en nosotros es la especie inteligible actualizada por el entendimiento agente. Porque, como el hombre se hace de inteligente en potencia inteligente en acto, es necesario que entienda no sólo por la especie inteligible, que le hace inteligente en acto, sino también por otra potencia cognoscitiva que sea principio de dicha operación, como acontece con el sentido. Y esta potencia es, para Aristóteles, el entendimiento posible. Luego el entendimiento posible es independiente del cuerpo.

La especie, para ser inteligible en acto, ha de estar depurada de su ser material. Y esto no puede suceder mientras estuviere en potencia material, es decir, que sea causada por principios materiales o que sea acto de un órgano material. Luego debe haber en nosotros una potencia intelectiva inmaterial, que es el entendimiento posible.

El entendimiento posible es llamado por Aristóteles ‒parte del alma. Y el alma no es preparación,

sino acto; porque preparación es –la ordenación de la potencia al acto. No obstante, el acto incluye una preparación a otro acto ulterior, como el acto de la diafanidad incluye el acto de la luz. Luego el entendimiento posible no es tal preparación, sino cierto acto.

El hombre recibe la especie y la naturaleza humana –según la parte del alma que le es propia, la cual es el entendimiento posible. Pero nada recibe la especie y la natura1eza mientras está en potencia, sino cuando está en acto. Luego como la preparación no sea otra cosa que –la ordenación de la potencia al acto, es imposible que el entendimiento posible no sea otra cosa que cierta preparación existente en la naturaleza humana.

CAPITULO LXIII

El alma no es el temperamento, como dijo Galeno

Parecida a la opinión de Alejandro sobre el entendimiento posible es la opinión del médico Galeno sobre el alma. Pues dice que el alma es el –temperamento. Movióse a afirmar esto en vista de que diversos temperamentos producen en nosotros diversas pasiones, las cuales se atribuyen al alma; así, los que tienen cierta complexión, por ejemplo, colérica, fácilmente se airan; mientras que los melancólicos fácilmente se entristece. Esta opinión, por consiguiente, puede refutarse por las mismas razones con que se refutó la opinión de Alejandro y con otras propias.

Demostróse ya anteriormente que la operación del alma vegetativa y el conocimiento sensitivo exceden el poder de las cualidades activas y pasivas; y mucho más las excede la operación del entendimiento. Y como el temperamento es producido por las cualidades activas y pasivas, no puede ser, por tanto, principio de las operaciones del alma. Por consiguiente, es imposible que cualquier alma sea el temperamento.

Como el temperamento es algo constituido de cualidades contrarias y como un medio entre las mismas, es imposible que sea forma substancial, porque –la substancia ni tiene contrario ni es susceptiva de más o de menos. Mas el alma es forma substancial y no accidental; de lo contrario, no se obtendría por el alma el género o la especie. Luego el alma no es el temperamento.

El temperamento no mueve al cuerpo animal con movimiento local. De ser así, seguiría el movimiento del dominante y siempre tendería hacia abajo. Sin embargo, el alma mueve al animal en todas direcciones. Luego el alma no es el temperamento.

El alma rige al cuerpo y resiste a las pasiones que brotan del temperamento. Porque, por temperamento, unos son más inclinados que otros a las concupiscencias o a las iras, y, a pesar de esto, se abstienen sobre manera por algo que los frena, como sucede con los continentes. Y esto no lo hace el temperamento. Luego el alma no es el temperamento.

Parece que Galeno se equivocó por no haber considerado que las pasiones se atribuyen unas veces al temperamento y otras al alma. Porque atribúyense al temperamento como a causa disponente y en razón de lo que hay de material en ellas, como es el hervor de la sangre y otras cosas semejantes; mientras que al alma se atribuyen como a su causa principal y en razón de lo que es formal en las mismas, como el apetito de venganza con respecto a la ira.

CAPITULO LXIV

El alma no es la armonía

Parecida a la opinión ya expuesta es la de quienes dicen que el alma es –armonía. No entendieron, sin embargo, que el alma fuese armonía de sonidos, sino armonía –de contrarios, pues veían que éstos componen los cuerpos animados.

Esta opinión parece atribuirse, en el libro –Sobre el alma, a Empédocles. No obstante, Gregorio Niseno atribúyela a Dinarco. Puede refutarse como la anterior y, además, con razones apropiadas.

Todo cuerpo mixto tiene armonía y complexión. La armonía no puede mover al cuerpo, ni regirlo, ni resistir a las pasiones; como tampoco la complexión. Además, tanto la armonía como la complexión aumentan y disminuyen. Todo esto demuestra que el alma ni es armonía, ni complexión.

La razón de armonía conviene más a las cualidades del cuerpo que a las del alma, pues la salud es cierta armonía de humores; la fortaleza, de nervios y de huesos; la belleza, de miembros y colores. Pero no se puede determinar de qué cosas sea la armonía del sentido y del entendimiento y de cuánto pertenece al alma. Luego el alma no es armonía.

La armonía tiene un doble significado: o bien ea –la composición misma o –la razón de tal composición. Mas el alma no es composición, pues sería necesario que cualquier parte del alma fuera la composición de algunas partes del cuerpo; lo que no cabe decir. Igualmente, tampoco es la razón de la composición, porque, como en las diversas partes del cuerpo haya diversas razones o proporciones de composición, las distintas partes del cuerpo tendrían distintas almas: una sería el alma del hueso, otra la de la carne, otra la del nervio, porque todos están compuestos por diversa proporción. Esto es falso. luego el alma no es armonía.

CAPITULO LXV

El alma no es cuerpo

Y hubo otros, más equivocados, que dijeron que el alma es cuerpo. Bastará refutar en común sus opiniones, aunque son varias y diversas.

Los vivientes, como son cosas naturales, están compuestos de materia y forma. Pues compónense de cuerpo y alma, la cual los hace vivientes en acto. Por tanto, uno de estos componentes ha de ser la forma y el otro la materia. Mas el cuerpo no puede ser la forma, porque el cuerpo no está en otro como en su materia y sujeto. Luego el alma es la forma. Por consiguiente, el alma no es cuerpo, porque ningún cuerpo es forma.

Es imposible que dos cuerpos ocupen el mismo sitio simultáneamente. Es así que el alma no está separada del cuerpo mientras vive. Luego el alma no es cuerpo.

Todo cuerpo es divisible. Y todo divisible precisa de algo que una y contenga sus partes. Si, pues, el alma fuera cuerpo, tendría algo que la contendría; y ello fuera mejor el alma, porque vemos que, apartándose el alma, el cuerpo se disuelve. Y si el continente fuera nuevamente divisible, debería llegarse a algo indivisible e incorpóreo, que sería el alma; o proceder –in infinitum, que es imposible. Luego el alma no es cuerpo.

Como ya se probó anteriormente (c. 13) y se prueba en el VIII de los –Físicos, todo semoviente puede ser considerado en dos aspectos, como moviente no movido y como movido. El animal es semoviente: quien mueve en él es el alma, y el cuerpo es el movido. Luego el alma es moviente no movido. Y como ningún cuerpo mueve si no es movido, como ya se dijo (libro 1, c. 20), por con siguiente, el alma no es cuerpo.

Demostróse anteriormente (c. 62) que el entender no puede ser acción de un cuerpo. Es acto del alma. Luego por lo menos el alma intelectiva no es cuerpo.

Es fácil refutar los argumentos de quienes se empeñaron en probar que el alma es cuerpo. Declaran estos que el alma es cuerpo, basándose en que el hijo se asemeja al padre incluso en los accidentes del alma, a pesar de que el hijo es engendrado por el padre por escisión corporal. Segundo, porque el alma padece juntamente con el cuerpo. Y tercero porque se separa del cuerpo, y separarse es propio de cuerpos tangentes.

Mas en contra de esto ya se dijo (c. 63) que la complexión del cuerpo es algunas veces causa de las pasiones del alma, pero causa dispositiva. Además, el alma padece con el cuerpo accidentalmente, porque, como es forma del cuerpo, movido éste, se mueve ella accidentalmente. Además, el alma se

separa del cuerpo no como el tangente de lo que toca, sino como la forma de la materia Aunque existe un cierto tacto de lo incorpóreo a lo corpóreo, como anteriormente se demostró (c. 56).

Dió origen a esta opinión la creencia de muchos, que pensaban que lo que no es cuerpo no existe, los cuales no tuvieron valor para trascender la imaginación, que versa únicamente sobre lo corpóreo. Esta opinión se atribuye a los insensatos, quienes dicen del alma: –Humo y aire es nuestro aliento, y el pensamiento una centella del latido de nuestro corazón.

CAPITULO LXVI

Contra los que opinan que el entendimiento y el sentido son una misma cosa

Parecida a la anterior fue la postura de ciertos filósofos antiguos, que opinaban que el entendimiento no se diferencia del sentido. Lo cual es realmente imposible.

El sentido se encuentra en todos los animales. Los animales distintos del hombre no tienen entendimiento. Lo cual manifiéstase en cuanto que no realizan cosas diversas y opuestas, como los seres dotados de inteligencia; por el contrario, como movidos por la naturaleza, ejecutan algunas operaciones determinadas y uniformes dentro de su misma especie. Por ejemplo, la golondrina construye siempre el mismo nido. Luego el entendimiento y el sentido se diferencian.

El sentido conoce únicamente lo singular, pues toda potencia sensitiva conoce por especies individuales, porque recibe las especies de las cosas a través de los órganos corpóreos. El entendimiento, sin embargo, conoce lo universal, como se demuestra experimentalmente. Luego el entendimiento se diferencia del sentido.

El conocimiento sensitivo se extiende exclusivamente a lo corporal. Y evidentemente, porque las cualidades sensibles, que son los objetos propios de los sentidos, se hallan únicamente en las cosas corporales, y sin ellas el sentido no podría conocer. El entendimiento, sin embargo, conoce lo incorpóreo, como la sabiduría, la verdad y las relaciones de las cosas. Luego el entendimiento y el sentid no son la misma cosa.

El sentido ni se conoce a si mismo ni a su operación: ni la vista se ve a si misma ni se percata de que ve, porque esto pertenece a una potencia superior, como se prueba en el libro –Sobre el alma. El entendimiento, sin embargo, se conoce a sí mismo y conoce también que entiende. Luego no son lo mismo entendimiento y sentido.

El sentido se atrofia por la impresión de un sensible excesivo. Mas el entendimiento no se atrofia por un inteligible excesivo; al contrario, quien entiende lo más alto puede, en consecuencia, entender lo más bajo. Luego una es la potencia intelectiva y otra la sensitiva.

CAPITULO LXVII

Contra los que opinan que el entendimiento posible es la imaginación

Afín a esta opinión es la de aquellos que decían que el entendimiento posible no es otra cosa que la imaginación. Lo que es evidentemente falso.

La imaginación se da también en los animales. Prueba de ello es que, ausentes las cosas sensibles, huyen o las persiguen; lo que no sucedería si en ellos no permaneciese la aprehensión imaginaria de lo sensible. Empero, no tienen entendimiento, pues no aparece en ellos vestigio de inteligencia. Luego no es lo mismo entendimiento que imaginación.

La imaginación capta únicamente lo singular y corporal, porque –la fantasía es un movimiento actual del sentido, como se dice en el libro –Sobre el alma. Y como el entendimiento aprehende lo universal e incorpóreo, por eso el entendimiento posible no es la imaginación.

Es imposible que una cosa sea a la vez motor y movido. Es así que los Espíritus mueven al

entendimiento posible, como las cosas sensibles al sentido, según dice Aristóteles en el III –Sobre el alma. Luego es imposible que entendimiento posible e imaginación sean una misma cosa.

Se demostró en el III –Sobre el alma que el entendimiento no es acto de parte alguna del cuerpo. La imaginación tiene un órgano corporal determinado. Luego no es lo mismo imaginación que entendimiento posible.

Sobre este particular dice Job –que nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra y nos hace más sabios que a las aves del cielo. Por lo que se sobrentiende que el hombre posee una potencia cognoscitiva superior al sentido y a la imaginación, que son propios de los otros animales.

CAPITULO LXVIII

De qué modo la substancia intelectual puede ser forma del cuerpo

Por las razones expuestas podemos concluir que la substancia intelectual puede unirse al cuerpo como forma.

Porque, si la substancia intelectual no se une al cuerpo como motor solamente, como dijo Platón; ni se une a él mediante los Espíritus, como dijo Averroes, sino como forma; ni tampoco el entendimiento, con que el hombre entiende, es una preparación de la naturaleza humana, como dijo Alejandro; ni el temperamento, según Galeno, ni la armonía, según Empédocles; ni cuerpo, ni sentido, ni imaginación, como dijeron los antiguos, resta, pues, que el alma humana es una substancia intelectual unida al cuerpo como forma. Lo cual puede demostrarse de este modo:

Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren de condiciones. De las cuales la primera es que la forma sea principio substancial de la existencia de aquello que informa; y digo principio, no factivo, sino formal, por el que una cosa existe y se denomina –ser. De esto se deduce la segunda condición, a saber, que la forma y la materia convenga en un solo ser; cosa que no sucede con el principio efectivo y lo que de él recibe el ser. Y tal es el ser con que subsiste la substancia compuesta, que, constando de materia y forma, es una, no obstante, en cuanto al ser. Sin embargo, el que la substancia intelectual sea subsistente no le impide ser principio formal de la existencia de la materia, en cuanto comunica su ser a la materia. Porque no hay inconveniente para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, pues el compuesto existe por la forma, y separados no pueden subsistir.

No obstante, se puede objetar que la substancia intelectual no puede comunicar su ser a la materia corporal, resultando de ello un solo ser para la substancia intelectual y para la materia corporal, porque a géneros diversos corresponden diversos modos de ser, y el ser más noble corresponde a la substancia más noble.

No habría inconveniente en afirmarlo si dicho ser fuera del mismo modo ser de la materia y de la substancia intelectual. Pero no sucede así. Porque es ser de la materia corporal como recipiente y sujeto para algo más elevado, y, por el contrario, de la substancia intelectual lo es como principio y en conformidad con su propia naturaleza. No existe, pues, impedimento para que la substancia intelectual, que es el alma humana, sea forma del cuerpo.

Y esto nos mueve a considerar la admirable concatenación de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior. Así, algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que –la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores. Lo cual da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como –horizonte y –confín entre lo corpóreo e incorpóreo, porque, aunque es substancia incorpórea, es, sin embargo, forma del cuerpo.

Y no es menor la unidad resultante de la substancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, mayor unidad resulta de ambas.

Mas, aunque el ser de la forma y de la materia sea uno, no es necesario, sin embargo, que la materia se adecue siempre al ser de la forma. Antes bien, cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia. Como puede verse fijándose en las operaciones de las formas, por cuya consideración conocemos las naturalezas de las mismas, porque cada cual obra en conformidad con su ser. Luego la forma, cuya operación supera la condición de la materia, superará también por la dignidad de su propio ser a la materia.

Encontramos, en efecto, ciertas formas ínfimas incapaces de realizar otra operación que aquella que las cualidades dispositivas de la materia alcanzan, como lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro, lo denso, lo pesado y leve y otros parecidos, como las formas de los elementos. Luego estas formas son totalmente materiales y totalmente inmersas en la materia.

Sobre éstas están las formas de los cuerpos mixtos, que, aunque no sobrepasen las operaciones de las citadas cualidades, producen, sin embargo, a las veces aquellos efectos por un poder superior, conforme con su especie, recibido de los cuerpos celestes. Así, el imán atrae al hierro.

Y sobre éstas hay algunas formas cuyas operaciones se extienden a ciertos efectos que exceden el poder de dichas cualidades, sirviéndoles, sin embargo, éstas orgánicamente para sus operaciones. Tales son las almas de las plantas, las cuales se asemejan en poder no sólo a los cuerpos celestes, rebasando las cualidades activas y pasivas, sino también a los motores de éstos, en cuanto son principio de movimiento para los seres vivientes que se mueven a si mismos.

Sobre estas formas encuéntrense otras semejantes a las substancias superiores no sólo en moverse, sino también, de algún modo, en el conocer; y, aunque son capaces para las operaciones que ni orgánicamente pueden realizar las predichas cualidades, precisan, no obstante, de un órgano corpóreo para ejecutarlas. Tales son las almas de los animales brutos. Porque sentir e imaginar no se realizan calentando o refrigerando, aunque ambas cosas sean necesarias para la buena disposición del órgano.

Y sobre todas estas formas hay una semejante a las substancias superiores incluso en cuanto al género de conocimiento, que es el entender; y, en consecuencia, es capaz de la operación que se realiza plenamente sin órgano corpóreo. Esta es el alma intelectiva, porque el entender no se ejecuta con órgano corporal. Por eso es necesario que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectiva y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia ni inmerso en ella, como las otras formas materiales. Lo que manifiesta su operación intelectual, para la cual no comunica con la materia corporal. Sin embargo, como el entender del alma humana precisa de potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir, de la imaginación y del sentido, por esto mismo se comprende que naturalmente se une al cuerpo para completar la especie humana.

CAPITULO LXIX

Contestación a los argumentos con que arriba se prueba que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo como forma

Consideradas estas razones, no es difícil solucionar las objeciones opuestas anteriormente contra dicha unión (cc. 56 y 59).

La primera razón parte de un falso supuesto. Porque el cuerpo y el alma no son dos substancias actualmente existentes, sino que de ellas hácese una substancia actualmente existente; pues el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma está presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual es el alma.

Se objeta en segundo lugar que la forma y la materia están contenidas en un mismo género. Sería falso si se considerasen ambas como especies de un mismo género, pero no si como principios de una misma especie. Porque la substancia intelectual y el cuerpo que, existiendo separadamente, son especies de géneros diversos, en cuanto se unen, son como principios de un solo género.

No es necesario que la substancia intelectual sea forma material, aun que su ser esté en la materia, como indicaba la tercera razón. Pues no está en la materia como inmersa en ella o totalmente comprendida por ella, sino de otro modo, como ya se dijo.

Sin embargo, porque la substancia intelectual se una al cuerpo como forma no se rechaza lo dicho por los filósofos de que el entendimiento está separado del cuerpo. Pues en el alma hay que considerar su esencia y su potencia. Según su esencia, da el ser a tal cuerpo, y según su potencia, efectúa sus propias operaciones. Si, pues, la operación del alma se realiza mediante un órgano corporal, es necesario que la potencia del alma, que es principio de tal operación, sea acto de aquella parte del cuerpo por la que se realiza la operación, como la vista es acto del ojo. Mas si su operación no se realiza mediante un órgano corporal, su potencia no será acto de cuerpo alguno. Y por esto se dice que el entendimiento está –separado; no –sin que la substancia del alma, cuya potencia es el entendimiento, o sea, el alma intelectiva, sea acto del cuerpo, como forma que da el ser a dicho cuerpo.

Y no es necesario, si el alma es, según su substancia, forma del cuerpo, que todas sus operaciones se realicen mediante el cuerpo y, por ello, todas sus potencias sean actos del cuerpo, como indicaba la quinta razón, Pues ya se demostró que el alma humana no es una forma totalmente inmersa en la materia, porque de todas las otras formas es ella la que está más elevada sobre la materia. Luego puede realizar operaciones prescindiendo del cuerpo, es decir, independizándose de él para obrar, pues tampoco depende del cuerpo en cuanto al ser.

Todo esto manifiesta que las razones con que Averroes se empeñó en defender su opinión no prueban que la substancia intelectual no pueda unirse al cuerpo como forma.

Los conceptos que Aristóteles atribuye al entendimiento posible, que es –impasible, –inmixto y –separado, no fuerzan a confesar que la substancia intelectual no esté unida al cuerpo como forma que le da el ser. Pues son verdaderos, aunque se diga que la potencia intelectiva, llamada por Aristóteles –potencia perspectiva, no es acto de un órgano a través del cual ejerciera su operación. Y esto lo declara por su propia demostración; porque por la operación intelectual mediante la cual entiende todo, demuestra que es inmixto o separado, pues la operación pertenece a la potencia como a su propio principio.

Por donde se ve que la demostración de Aristóteles no lleva a concluir que la substancia intelectiva no se una al cuerpo como forma. Porque, si decimos que la substancia del alma está unida con el cuerpo en cuanto al ser y que el entendimiento no es acto de ningún órgano, no se sigue que el entendimiento tenga –una naturaleza (hablo de naturalezas sensibles), pues no se dice que sea –armonía o –razón de algún órgano, como dice del sentido Aristóteles en el II –Sobre el alma, el cual es –cierta razón del órgano. Luego el entendimiento no tiene operación común con el cuerpo.

Además, que al decir Aristóteles que el entendimiento es –inmixto o separado no intenta excluir que sea parte o potencia del alma, la cual es forma del cuerpo, se demuestra por lo que dice al final del libro I –Sobre el alma contra aquellos que afirmaban que el alma tiene sus diversas partes en las diversas partes del cuerpo: –Si toda el alma contiene todo el cuerpo, es necesario que cualquiera de sus partes contenga algo del cuerpo. Pero –eso parece imposible. Porque es difícil imaginar qué parte contiene el entendimiento o cómo la contiene.

Es evidente también que como el entendimiento no es acto de ninguna parte del cuerpo, no se sigue que su recepción sea la recepción de la materia prima, pues tanto su recepción como su operación realízanse sin órgano corpóreo.

Ni siquiera se suprime la potencia infinita del entendimiento; porque no se dice que su potencia está

en la magnitud, sino que se funda en la substancia intelectual, como ya se dijo.

CAPITULO LXX

Según lo dicho por Aristóteles, debe afirmarse que el entendimiento se une al cuerpo como forma

Y como Averroes tiene gran empeño en confirmar su opinión con las palabras y exposición de Aristóteles, réstanos demostrar que es necesario decir, según el pensar de Aristóteles, que el entendimiento se une substancialmente al cuerpo como forma.

Prueba Aristóteles en el libro de los –Físicos que en los motores y movidos es imposible proceder hasta el infinito. Y de ello deduce que es necesario llegar a un primer motor que se mueva por un motor inmóvil o se mueva por si mismo. Y de ambas conclusiones toma la segunda, o sea, que el primer móvil se mueva a si mismo, por esta razón: porque –lo que existe por si es anterior a lo que existe por otro. Demuestra después que lo que se mueve a si mismo se divide necesariamente en dos partes, de las cuales una mueve y la otra es movida. Luego es necesario que el primer semoviente esté compuesto de dos partes, una que mueva y otra que sea movida. Y quien es así es animado. Luego el primer móvil, es decir, él cielo, es animado, según la opinión de Aristóteles. Por eso en el II –Del cielo se dice expresamente que el cielo es animado; y, por ende, es necesario admitir en él diferentes posiciones no sólo con respecto a nosotros, sino también con respecto a él mismo. Veamos, en consecuencia, siguiendo la opinión de Aristóteles, con que alma está animado el cielo. Prueba en el XI de los –Metafísicos que en el movimiento celeste hay que considerar un motor absolutamente inmóvil y otro motor que, movido, mueve. Mas este motor absolutamente inmóvil mueve como objeto deseable, e indudablemente sin la intervención de lo movido. Y demuestra que el concepto deseable no se refiere a deseo de concupiscencia, que es propio del sentido, sino a deseo intelectual; por eso dice que el primer motor inmóvil es –deseable e –intelectual. Por lo tanto, lo movido por él, es decir, el cielo, es –deseante e inteligente de manera más elevada que nosotros, como lo prueba seguidamente. Luego el cielo está compuesto, según la opinión de Aristóteles, de alma intelectual y cuerpo. Esto es lo que quiere decir en el II –Sobre el alma cuando dice que –algunos seres están dotados de razón y de inteligencia, como los hombres, y cuanto haya igual o superior a los mismos, por ejemplo, el cielo. Consta, además, que el cielo carece de alma sensitiva., según la opinión de Aristóteles, pues tendría diversos órganos, y esto contradice a la simplicidad del cielo. Y rara destacar esto añade Aristóteles que –los seres corruptibles que están dotados de inteligencia tienen también las otras potencias, para darnos a entender que algunos seres incorruptibles, dotados de inteligencia, no tienen las otras potencias del alma, como son los cuerpos celestes.

Luego no podrá decirse que la inteligencia se una a los cuerpos celestes por medio de los Espíritus, sino que será necesario decir que el entendimiento se une substancialmente al cuerpo celeste como forma.

Luego, del mismo modo, al cuerpo humano, que es el más noble de los cuerpos inferiores y el más parecido al cielo por la igualdad de su complexión y por su absoluto equilibrio, según la opinión de Aristóteles, únesele la substancia espiritual, no por medio de los Espíritus, sino como su propia forma.

Todo cuanto llevamos dicho sobre la animación del cielo no lo hemos asegurado como doctrina de fe, pues ésta es indiferente a que esto sea así o de otra manera. Por eso San Agustín, en el libro –Enquiridión, dice: –En modo alguno aseguro que pertenezcan a la misma sociedad, o sea, de los ángeles, –el sol, la luna y los demás astros; porque, aunque algunos son lúcidos, no se han de su poner como dotados de sentido y de inteligencia.

CAPITULO LXXI

El alma humana se une inmediatamente al cuerpo

De todo lo dicho se infiere la conclusión de que el alma se une inmediatamente al cuerpo, no siendo necesario poner entre ella y el cuerpo un medio de unión, ya sea éste los Espíritus, como dijo Averroes, o las potencias del alma, como afirmaron algunos, o el espíritu corporal, como dijeron otros.

Demostróse ya que el alma se une al cuerpo como forma. Y como la forma se une a la materia sin valerse de ningún medio, porque a la forma le conviene de por sí el ser acto de tal cuerpo, y no por virtud de otro, por esto nadie puede hacer una unidad con la materia y la forma si no es el agente, el cual reduce la potencia al acto, como lo prueba Aristóteles en el VIII de los –Metafísicos; pues materia y forma son, respectivamente, como potencia y acto.

No obstante, hay algo que puede llamarse medio entre el alma y el cuerpo, si no en cuanto al ser, al menos en cuanto al moverse y en orden a la generación. En cuanto al moverse, porque en el movimiento con que el alma mueve al cuerpo hay cierto orden de motores y movidos. Pues el alma realiza sus operaciones mediante las potencias. Así, mediante la potencia mueve al cuerpo; mediante el espíritu, los miembros, y, por fin, mediante un órgano, a otro. En orden a la generación, las disposiciones que preparan la materia para la recepción de la forma son antecedentes a ésta, aunque en cuanto al existir la sigan. Luego también las disposiciones del cuerpo, que mediante las que se hace propiamente recipiente de tal forma, pueden llamarse en este sentido medios entre el alma y el cuerpo.

CAPITULO LXXII

El alma está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de sus partes

Por la misma razón puede demostrarse que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.

Es necesario que el acto propio esté en su propio perfectible. El alma es el acto del –cuerpo orgánico, y no de un solo órgano. Luego está en todo el cuerpo—y no en una parte solamente— su esencia, por cuya virtud es forma del cuerpo.

Pero en tanto es forma de todo el cuerpo en cuanto lo es también de cada una de sus partes. Porque, si fuera forma del todo y no de las partes, no sería forma substancial de tal cuerpo; así, la forma de una casa, que es forma del todo y no de cada una de sus partes, es forma accidental. Además, que el alma sea forma substancial del todo y de las partes se demuestra por el hecho de que tanto el todo como las partes reciben del alma la especie. Luego, faltando el alma, ni el todo ni las partes conservan la especie; pues el ojo y la carne de un muerto no se dicen sino equívocamente. Ahora bien, si el alma es el acto de cada una de las partes y el acto está en aquel a quien pertenece, síguese que el alma está en cualquier parte del cuerpo en razón de su propia esencia.

Y que esté toda es evidente. Como el todo se dice con relación a las partes, será necesario tomarlo en tantas acepciones diversas en cuantas se tomen las partes. La parte puede tomarse en dos sentidos: en el primero, cuando se divide una cosa cuantitativamente, por ejemplo, cuando decimos que lo bicúbico es parte de lo tricúbico; en el segundo, cuando se divide una cosa en atención a sus componentes esenciales, y de este modo la materia y la forma se llaman partes del compuesto. Luego el todo puede considerarse según la cantidad y según la perfección de la esencia. Ahora bien, el todo y la parte, según la cantidad, no convienen a las formas sino accidentalmente, o sea, en cuanto que se dividen por la división de un sujeto cuanto. Sin embargo, el todo o la parte, según la perfección esencial, conviene a las formas esencialmente. Hablando, pues, de esta totalidad esencial privativa de las formas, vemos que cualquier forma, está toda en el todo y toda en cada una de sus partes; así, por ejemplo, la blancura, que, según su integridad esencial, está toda en todo el cuerpo, se halla también en cualquiera de sus partes. Lo contrario sucederla si se tratara de la totalidad que se atribuye accidentalmente a las formas, porque entonces no podríamos decir que toda la blancura está en cada parte. Si hay, pues, alguna forma que no se divida por la división del sujeto, como son

las almas de los animales perfectos, no será necesaria la distinción, pues a tales formas sólo les conviene una totalidad; y deberá afirmarse en absoluto que está toda en cualquier parte del cuerpo. Esto fácilmente lo comprende quien sabe que el alma es indivisible, pero no a la manera del punto; y que lo incorpóreo se une a lo corpóreo no del mismo modo que se unen entre si los cuerpos, como ya se expuso (c. 56).

Tampoco hay inconveniente para que el alma, siendo una forma simple, sea acto de partes tan diversas. Porque la materia se adapta a cualquier forma según la propia conveniencia de la forma. Porque cuanto más noble y simple es una forma, tanto mayor es su poder. Por eso, el alma, que es la más noble de las formas inferiores, aunque substancialmente es simple, es, no obstante, múltiple en potencia y capaz de muchas operaciones. De ahí que necesite para ejercer sus operaciones de órganos diversos, cuyos actos propios son las diversas potencias del alma: así, la vista es el acto propio del ojo, y la audición, de los oídos; y lo mismo de los otros sentidos. Por eso los animales perfectos tienen gran diversidad de órganos, y las plantas, pequeña.

Con ocasión de esto, algunos filósofos dijeron que el alma estaba en determinada parte del cuerpo. Por ejemplo, el mismo Aristóteles, en el libro –Sobre la causa del movimiento en los animales, dice que está en el corazón, en atención a que alguna de sus potencias atribúyese a esta parte del cuerpo. Porque la fuerza motriz, de la cual trataba Aristóteles en aquel libro, está principalmente en el corazón, por el que el alma difunde a todo el cuerpo el movimiento y sus consiguientes operaciones.

CAPITULO LXXIII

El entendimiento posible no es único para todos los hombres

De todo lo dicho se deduce claramente que el entendimiento posible no es único para todos los hombres que fueron, son y serás, como supuso Averroes en el III –Sobre el alma.

Quedó ya demostrado que la substancia intelectual se une al cuerpo humano como forma. Es así que una forma no puede actualizar más que una materia, porque el acto propio en su propia potencia se efectúa, pues ambos están recíprocamente proporcionados. Luego no hay un solo entendimiento para todos los hombres.

Cada motor ha de tener sus propios instrumentos, pues unos son los instrumentos del flautista y otros los del arquitecto. El entendimiento es para el cuerpo como su motor: tal lo declara Aristóteles en el III –Sobre el alma. Luego, como es imposible que el arquitecto se valga de los instrumentos del flautista para su oficio, así también es imposible que el entendimiento de un hombre sea el del otro.

Aristóteles, en el I –Sobre el alma, echa en cara a los antiguos el defecto de que, tratando del alma, nada dijeran de su propio sujeto: –Como si se diera la contingencia, según las fábulas de los pitagóricos, de que cualquier alma pudiese tomar cualquier cuerpo. Pues no es posible que un alma de perro entre en un cuerpo de lobo o que un alma humana en otro cuerpo que el del hombre. Por que así como hay proporción entre el alma humana y el cuerpo humano, así también la hay entre el alma de este hombre y el cuerpo de este mismo hombre. Luego no es posible que el alma de este hombre entre en otro cuerpo que no sea el de este hombre. Es así que el alma de este hombre es por la que él mismo entiende: –Pues el hombre entiende por el alma, según la sentencia de Aristóteles en el I –Sobre el alma. Luego el entendimiento de este hombre no es el de aquél.

Tanto el ser como la unidad se reciben de un mismo principio, por que –unidad y –ser son inseparables. Y como todas las cosas reciben el ser por su forma, síguese que la unidad de una cosa es el resultado de la unidad de forma. Es imposible que diversos individuos tengan una sola forma, porque la forma de este hombre es su alma intelectiva. Luego es imposible que haya un solo entendimiento para todos los hombres.

Aunque se dijera que el alma sensitiva de este hombre es distinta del alma sensitiva de aquél, y, por

lo tanto, no es un solo hombre, aunque el entendimiento sea uno para ambos, tampoco seria sostenible. Por que la operación propia de cualquier cosa deriva de su especie y la acusa. Y así como la operación propia del animal es sentir, así también la operación propia del hombre es el entender, como dice Aristóteles en el I de los –Éticos. Luego es necesario que, así como este individuo es animal porque siente, según Aristóteles en el II –Sobre el alma, así también sea hombre porque entiende. El entendimiento posible es el –medio con el que el alma entiende, o –el hombre a través del alma, como se dice en el III –Sobre el alma. Luego el hombre es tal individuo por el entendimiento posible. Por tanto, si este hombre tiene un alma sensitiva distinta de aquel otro, pero no otro entendimiento posible, sino uno e idéntico, seguiríase que serian dos animales, pero no dos hombres. Lo que es evidentemente falso e imposible. Luego no hay un solo entendimiento posible para todos los hombres.

A estos argumentos contesta el citado Comentador en el III –Sobre el alma, diciendo que el entendimiento posible está unido a nosotros por medio de su forma, o sea, por la especie inteligible, cuyo particular sujeto es el Espíritu existente en nosotros, que es distinto en los distintos individuos. Y, así, el entendimiento posible se multiplica en los distintos individuos, no por razón de su substancia, sino por razón de su forma.

Mas, por lo dicho anteriormente (c. 59), se comprende que esta respuesta carece de valor. Pues ya se demostró que el hombre no sería capaz de entender si el entendimiento posible se uniera a nosotros solamente de este modo.

Y aun, dado que esta supuesta unión bastase para que el hombre fuera inteligente, todavía dicha respuesta no solucionaría las razones ya dadas.

Porque, según dicha opinión, multiplicándose los hombres solamente se multiplicarían los Espíritus, mientras que todo lo perteneciente al entendimiento permanecería uno. E incluso el mismo Espíritu, cuando es entendido en acto, tampoco se multiplicaría, porque como tal está en el entendimiento posible y, además, despojado de las condiciones materiales por el entendimiento agente. Además, en cuanto es entendido en potencia, no excede el limite de la potencia sensitiva. En consecuencia, todavía no se distinguiría este hombre del otro sino únicamente por el alma sensitiva. Dando lugar al mismo inconveniente, o sea, que éste y aquél no serían –varios hombres.

Ningún ser recibe la especie de quien está en potencia, sino de quien está en acto. El Espíritu, en cuanto multiplicado, está solamente en potencia para ser inteligible. Luego por el Espíritu, en cuanto multiplicado, no recibe este individuo la especie de animal inteligente, que es la razón de hombre. Y de esto se seguiría que lo que da la especie humana no estaría multiplicado en los distintos Individuos.

Lo que da la especie a cualquier viviente es la perfección primera, no la segunda. El Espíritu no es la perfección primera, sino la segunda, porque –la fantasía es un movimiento realizado por el sentido cuando está en acto, como se dice en el libro –Sobre el alma. Luego el Espíritu, en cuanto multiplicado, no da al hombre la especie.

Los Espíritus, que son entendidos en potencia, son diversos. Lo que da la especie debe ser necesariamente uno, pues la especie es una y a uno corresponde. Luego por los Espíritus, en cuanto se consideran multiplicados en distintos individuos y son entendidos en potencia, no recibe el hombre la especie.

Lo que da al hombre la especie debe permanecer siempre en el mismo individuo mientras éste dura; de lo contrario, el individuo no seria siempre de la misma especie, sino unas veces de ésta y otras de aquélla.

Ahora bien, los Espíritus no permanecen siempre idénticos en un hombre, pues algunos se presentan de nuevo y otros de los ya existentes desaparecen. Luego el hombre individuo no recibe la especie por el Espíritu ni se une por él al principio especificativo, que es el entendimiento posible.

Mas si se dijera que tal hombre no recibe la especie por los mismos Espíritus, sino por las potencias en que éstos se hallan, o sea, la imaginación, la memoria y la cogitativa, que es facultad propia del hombre, llamada por Aristóteles, en el III –Sobre el alma, –entendimiento pasivo, todavía permanecerían los mismos inconvenientes. Porque como la potencia cogitativa obra solamente sobre las cosas particulares, cuyas intenciones divide y compone, y tiene un órgano corporal mediante el cual obra, no trasciende el género del alma sensitiva.

Y como el hombre no recibe del alma sensitiva el ser de hombre, sino el ser de animal, síguese, pues, todavía, que en nosotros se multiplicaría solamente lo que le corresponde al hombre en cuanto animal.

Como la potencia cogitativa obra mediante un órgano, no puede ser nuestro medio de entender, porque el entender no es operación orgánica. Es así que el medio por que entendemos es lo que hace al hombre ser hombre, pues entender es la operación propia del hombre derivada de su especie. Luego este individuo no es hombre por la potencia cogitativa, ni tampoco esta potencia es lo que le hace diferenciarse substancialmente de los brutos, como el citado Comentador supuso.

La potencia cogitativa no se ordena al entendimiento posible, por el que el hombre conoce, sino mediante su acto, que prepara los Espíritus para ser hechos inteligibles en acto por el entendimiento agente y, a la vez, perfeccionadores del entendimiento posible. Y esta operación no permanece siempre igual en nosotros. Luego es imposible que el hombre se una mediante ella como al principio de la especie humana o por ella reciba la especie. En consecuencia, es evidente que dicha respuesta debe ser impugnada.

Aquello por lo que una cosa obra o hace es un principio del cual deriva la operación, que termina no sólo en su existencia, sino también en la multitud o en la unidad. Por ejemplo, de una forma de calor no procede sino una operación de calentar, o sea, una calefacción activa, aunque el calentarse sea múltiple, es decir, muchas calefacciones pasivas, según la diversidad de cosas calentadas a la vez por un solo calor. Ahora bien, el entendimiento posible es el –medio por el que el alma entiende, como dice Aristóteles en el III –Sobre el alma. Luego si el entendimiento posible de este y de aquel hombre fuera uno e idéntico numéricamente, seria también necesario que el entender de ambos hombres fuera uno e idéntico. Esto es ciertamente imposible, pues diversos individuos no pueden tener una sola operación. Por tanto, es imposible que el entendimiento posible de éste y de aquél sea uno. Mas si se dijere que el mismo en tender se multiplica según la diversidad de los Espíritus, esto no podría sostenerse. Porque, como dijo, la acción de un agente se multiplica solamente según los diversos sujetos que reciben dicha acción. Es decir, que el entender y el querer, y otras cosas parecidas, no son acciones que terminan fuera, sino que permanecen en el propio agente como perfecciones del mismo, según consta por el testimonio de Aristóteles en el IX de los –Metafísicos. Luego un solo entender del entendimiento posible no puede multiplicarse por la sola diversidad de Espíritus.

Los Espíritus son para el entendimiento posible, en cierto sentido, lo que el principio activo es para e1 sujeto pasivo, según lo declara Aristóteles en el III –Sobre el alma, al decir que –el entender implica cierta pasividad. Pero esta pasividad del paciente se diversifica según la diversidad de formas o especies de los principios activos y no según su diversidad numérica. Por ejemplo: en un solo sujeto pasivo, sometido simultáneamente a dos principios activos, uno que calienta y otro que seca, se dan dos efectos, calentarse y secarse; sin embargo, de dos principios de calor no se sigue en quien lo recibe un doble calentarse, sino uno solo, a no ser que hubiera diversas especies de calor. Porque dos calores de una misma especie no pueden darse en un solo sujeto, ya que el movimiento se numera por su punto de llegada. Luego dos calores simultáneos y en un solo sujeto no pueden producir un doble calentarse. Y digo esto, supuesto que prescindimos de otra especie de calor, como es la del semen, que tiene calor de fuego, del cielo y del alma. Por lo tanto, el entender del entendimiento posible no se multiplica por la diversidad de Espíritus, sino por el conocimiento de las diversas especies; por ejemplo, uno es su entender cuando conoce al hombre y otro cuando conoce al caballo. Este modo de entender conviene por igual a todos los hombres. Luego todavía se

puede concluir que este entender numéricamente idéntico es tanto de este hombre como de aquél.

El entendimiento posible conoce al hombre, no en cuanto es este hombre, sino en absoluto, tomado específicamente. Este concepto permanece uno, por más que se multiplican los Espíritus en uno o en distintos hombres, atendidas las distintas individualidades humanas, a las que propiamente pertenecen los Espíritus. Luego la multiplicación de los Espíritus no puede ser la causa de la multiplicación del entender del entendimiento posible dentro de una sola especie. El resultado continuará siendo el mismo, una sola acción numérica para distintos individuos.

El sujeto propio del hábito científico es el entendimiento posible, por que su propio acto es discurrir científicamente. Es así que el accidente, si es uno, no se multiplica sino por razón del sujeto. Luego, si para todos los hombres hay un solo entendimiento posible, será necesario que el hábito de la ciencia, específicamente uno, por ejemplo, el de la gramática, sea el mismo numéricamente en todos los hombres. Como esto es insostenible, síguese que el entendimiento posible no es uno para todos.

Pero a esto contestan diciendo que el sujeto del hábito científico no es el entendimiento posible, sino el entendimiento pasivo y la potencia cogitativa (cf. c. 60).

Lo cual ciertamente no puede ser. Pues, como demuestra Aristóteles en el II de los –Éticos, de actos semejantes proceden hábitos semejantes, y éstos vuelven a producir también actos semejantes. De los actos del entendimiento posible nace en nosotros el hábito científico y, apoyados en él, somos capaces de realizar dichos actos. Luego el hábito científico está en el entendimiento posible y no en el pasivo.

El objeto de la ciencia son las conclusiones de las demostraciones, porque demostración es –el silogismo que nos hace saber, como dice Aristóteles en el I de los –Posteriores. Pero las conclusiones de las demostraciones son universales, como también lo son los principios. Luego la ciencia estará en la potencia que conoce los universales. El entendimiento pasivo no conoce los universales, sino únicamente las intenciones particulares. Luego no es el sujeto del hábito científico.

Contra esto hay, además, otras muchas razones, que ya adujimos anteriormente al tratar de la unión del entendimiento posible con el hombre (c. 60).

Parece ser que este engaño de considerar al entendimiento pasivo como sujeto del hábito científico obedece al hecho de que se hallan hombres que son más hábiles o menos hábiles para los estudios científicos según sea la disposición de sus potencias cogitativa e imaginativa. Pero esta habilidad depende de la disposición de dichas potencias remotamente, como depende también de la exquisitez del tacto y de la complexión corporal, como dice Aristóteles en el II –Sobre el alma, al declarar que los hombres de tacto exquisito y de carne blanda –están bien dispuestos para pensar. Ahora bien, la facultad de razonar nace del hábito científico, como el acto de su principio próximo. Luego el hábito científico debe perfeccionar nuestra potencia cognoscitiva –para que obre con facilidad cuando quisiere, como hacen los otros hábitos con sus respectivas potencias.

Además, las disposiciones de dichas potencias penden del objeto, es decir, del Espíritu, el cual, por la bondad de estas potencias, se prepara para ser fácilmente hecho inteligible en acto por el entendimiento agente. Mas las disposiciones que provienen de los objetos no son hábitos; lo son las que provienen de las potencias. Así, las disposiciones que hacen tolerables las cosas terribles no son hábitos de fortaleza, mientras que la disposición por la que la parte irascible del alma se prepara para soportar las cosas terribles sí lo es. Luego es evidente que el hábito científico no está en el entendimiento pasivo, como dice el citado Comentador, sino más bien en el entendimiento posible.

Si el entendimiento posible es uno para todos los hombres, será necesario decir que el entendimiento posible existió siempre, dado que los hombres hayan existido siempre, como dicen; y con mayor razón el entendimiento agente, porque –el agente es más perfecto que el paciente, como dice Aristóteles. Mas si el agente es eterno y el recipiente también, eternas serán las cosas recibidas. Luego las especies inteligibles estuvieron eternamente en el entendimiento posible y, por ende, éste no recibe de nuevo otras especies inteligibles. Y como el sentido y la fantasía son necesarios para

entender, por la exclusiva razón de que suministran las especies inteligibles, luego el sentido y la fantasía ya no serán necesarios para entender. Con esto reaparece la opinión de Platón (en el ‒Menón), quien dice que no adquirimos la ciencia por los sentidos, sino que éstos nos excitan para rememorar lo que sabíamos con anterioridad.

Mas a esta objeción contesta el citado Comentador diciendo que las especies inteligibles tienen un doble sujeto: uno, de quien reciben la eternidad, o sea, el entendimiento posible; y otro, de quien reciben la novedad, o sea, el Espíritu; así como es doble también el sujeto de la especie visible, a saber, la cosa que está fuera del alma y la potencia visual.

Sin embargo, esta respuesta carece de valor. Porque es imposible que tanto la acción como la perfección de una cosa eterna dependa de algo temporal. Y como los Espíritus son temporales, pues diariamente los renovamos en nosotros mediante el sentido, por eso es imposible que las especies inteligibles, por las que el entendimiento posible se actualiza y obra, dependan de los Espíritus, al igual que la especie visible depende de las cosas que están fuera del alma.

Nadie recibe lo que ya tiene, pues el recipiente debe estar despojado de lo recibido, según dice Aristóteles. Mas las especies inteligibles, antes que mi sentir o el tuyo, existían ya en el entendimiento posible; porque los que existieron antes que nosotros no hubieran podido entender si su entendimiento posible no hubiera sido puesto en acto por las especies inteligibles; ni se puede decir que aquellas especies, recibidas con anterioridad en el entendimiento posible, dejaron de existir, porque el entendimiento posible no sólo recibe, sino que también conserva lo recibido, por cuya razón en el III ‒Sobre el alma se le llama ‒lugar de las especies. Luego las especies recibidas por el entendimiento posible no proceden de nuestros Espíritus. Por tanto, en vano nuestros Espíritus se hacen actualmente inteligibles por el entendimiento agente.

‒Lo recibido en un recipiente se ajusta al modo de ser del recipiente. Luego, si el entendimiento está por esencia sobre todo movimiento, cuanto en él se recibe es recibido fija e inmutablemente.

Como el entendimiento es una potencia superior al sentido, debe gozar de mayor unidad; por eso vemos que un solo entendimiento se forma juicio de los diversos géneros de cosas sensibles, que pertenecen a diversas potencias sensitivas. Luego podemos concluir que las operaciones pertenecientes a diversas potencias sensitivas se aúnan en un solo entendimiento. Ahora bien, entre las potencias sensitivas hay unas que son exclusivamente receptivas, como el sentido, y otras que conservan lo recibido, como la imaginación y la memoria, y por esto se llaman ‒tesoros. Luego el entendimiento posible debe recibir y conservar las cosas recibidas.

En el orden natural fuera vano decir que lo que se alcanza por el movimiento no permanece, sino que inmediatamente deja de ser. Con lo cual se rechaza la opinión de los que dicen que todo está en constante movimiento; pues es forzoso que el movimiento tenga por término el reposo. Como consecuencia, menos podrá afirmarse que lo recibido en el entendimiento posible no se conserve. Si el entendimiento posible no recibe de nuestros Espíritus algunas especies inteligibles, porque ya las recibió de los Espíritus de nuestros antecesores, por idéntica razón, tampoco las recibe de los Espíritus de aquellos que les precedieron. Y si, como dicen, el mundo es eterno, procediendo unos hombres a los otros, jamás el entendimiento posible recibe las especies de los Espíritus. Luego en vano enseñó Aristóteles que el entendimiento agente hace los Espíritus inteligibles en acto (c. 78).

De esto parece seguirse que el entendimiento posible no precisa de los Espíritus para entender. Y como nosotros entendemos por el entendimiento posible, tampoco, por consiguiente, precisaremos del sentido ni del Espíritu para entender. Cosa evidentemente falsa y contra el sentir de Aristóteles.

Y no es conveniente objetar que, por idéntica razón, no precisáramos del Espíritu para considerar todo aquello cuyas especies inteligibles se conservan en el entendimiento, aun que hubiese varios entendimientos posibles en atención a la diversidad de hombres, contra el sentir de Aristóteles, que dice que ‒el alma nunca entiende sin Espíritu. Porque el entendimiento posible, como otra substancia cualquiera, obra en conformidad con su naturaleza. Y como según su naturaleza es forma del cuerpo, luego entiende realmente las cosas inmateriales, aunque las contempla en algo material.

Indicio de esto es que en las doctrinas universales se ponen ejemplos particulares, a través de los cuales comprendemos lo que se dice. Luego el entendimiento posible se encuentra con respecto al Espíritu, de que se vale, de una manera distinta antes de abstraer la especie inteligible y después de haberla recibido. Porque antes precisa de él para recibir la especie inteligible, que en este caso es para el entendimiento posible como el objeto que mueve. Pero, después de recibida la especie, precisa del Espíritu como de instrumento o fundamento de la misma, y en este caso es, respecto del Espíritu, como causa eficiente; porque al imperio del entendimiento se forma en la imaginación el Espíritu que conviene a tal especie inteligible, en el cual resplandece la especie inteligible como el ejemplar en su modelo o imagen. Luego, si el entendimiento posible tuviera siempre las especies, nunca se compararía a los Espíritus como el recipiente al objeto que le mueve.

El entendimiento posible es –el medio por el que tanto el hombre como el alma entiende, según Aristóteles. Si, pues, el entendimiento posible es uno para todos y además eterno, será preciso que todas las especies inteligibles de cuantas cosas son o fueron conocidas por cada uno de los hombres se encuentren en él. Luego cualquiera de nosotros, que entiende mediante el entendimiento posible; más todavía, cuyo entender es el entender mismo del entendimiento posible, conocerá todas cuantas cosas son o fueron conocidas por cualesquiera de los hombres. Esto es evidentemente falso.

Sin embargo, a esto responde el citado Comentador diciendo que nosotros entendemos por el entendimiento posible en cuanto está unido a nosotros por medio de los Espíritus. Y como los Espíritus no son los mismos para todos ni están dispuestos de la misma manera, lo que uno entiende no lo entiende otro. Y, al parecer, esta conclusión está en consonancia con las premisas. Porque, aunque el entendimiento posible no es uno, no podemos entender las cosas cuyas especies están en el entendimiento posible si los Espíritus no están dispuestos para ello.

No obstante, es evidente que dicha respuesta no evita totalmente el inconveniente. Cuando el entendimiento posible se actualiza por la especie inteligible recibida, –puede obrar por sí mismo, como dice Aristóteles en el III –Sobre el alma. Por donde vemos que lo que aprendemos una vez podemos volver a considerarlo nuevamente cuando queremos. Y no nos sentimos impedidos por los Espíritus, porque está en nuestro poder el formar Espíritus acomodados a lo que queremos considerar; a no ser que, casualmente, hubiera impedimento de parte del órgano de donde procede el Espíritu, como les acontece a los frenéticos y letárgicos, que no pueden ejercitar libremente la fantasía y el recuerdo. Y por esto dice Aristóteles, en el VIII de los –Físicos, que quien posee el hábito de la ciencia, aunque esté en potencia para considerar, no precisa motor para pasar de la potencia al acto, salvo para apartar obstáculos, pudiendo él mismo pasar al acto de la consideración cuando quiere. Por el contrario, si están en el entendimiento posible las especies inteligibles de todas las ciencias, lo que equivaldría a decir que es uno y eterno, la necesidad de Espíritus para el entendimiento posible sería como la de aquel que posee la ciencia y considera lo perteneciente a la misma; y esto, indudablemente, no puede hacerse sin Espíritus. Luego como cualquier hombre entiende por el entendimiento posible, cuando se actualiza por las especies inteligibles, cada hombre podrá considerar, cuando quisiere, las verdades de todas las ciencias. Lo que es manifiestamente falso, porque de este modo nadie tendría necesidad de maestro para adquirir la ciencia. Luego el entendimiento posible no es uno ni tampoco eterno.

CAPITULO LXXIV

Sobre la opinión de Avicena, que dijo que las formas inteligibles no se conservan en el entendimiento posible

A estas razones anteriores parece oponerse el parecer de Avicena. Pues dice en su libro –Sobre el alma que las especies inteligibles solamente permanecen en el entendimiento posible mientras son actualmente entendidas.

Y, en realidad, se empeña en probarlo valiéndose del hecho de que las formas aprehendidas, mientras permanecen en la potencia aprehensiva, son actualmente aprehendidas. Así, –el sentido

está en acto porque se identifica con el sensato en acto, y de igual modo, –el entendimiento está en acto cuando lo está lo entendido. Luego, al parecer, cuantas veces el sentido o el entendimiento se unifica con lo sentido o lo entendido, al recibir su forma, realizase la aprehensión en acto por el sentido o por el entendimiento.—Dice, además, que las potencias que conservan las formas no aprehendidas en acto no son potencias aprehensivas, sino –tesoros de virtudes aprehensivas, como, por ejemplo, la imaginación, que es el tesoro de las formas aprehendidas por el sentido; y la memoria que, según él, es el tesoro de las formas intencionales aprehendidas sin valerse del sentido: tal como la oveja aprehende la enemistad del lobo. Y esto se da en estas potencias que conservan las formas no aprehendidas actualmente, porque tienen algunos órganos corpóreos en los que se reciben las formas en disposición a su inmediata aprehensión. Y así, la potencia aprehensiva, poniéndose en relación con estos tesoros, aprehende actualmente. Pero, como consta que el entendimiento posible es una potencia aprehensiva y que no tiene órgano corpóreo, por eso concluye que es imposible que las especies inteligibles se conserven en el entendimiento posible, si no es mientras entiende actualmente. Luego o es necesario que las especies inteligibles se conserven en algún órgano corpóreo o, tal vez, en alguna potencia que tenga órgano corpóreo; o es necesario que las especies inteligibles sean por si existentes, siendo nuestro entendimiento posible con respecto a ellas lo que el espejo es a las cosas que se ven en él; o, en último término, será necesario que las especies inteligibles aparezcan en el entendimiento posible nuevamente, cuantas veces entiende en acto, por la acción de un agente se parado.—La primera de estas tres suposiciones es imposible, porque las formas existentes en potencias que se valen de órganos corpóreos son solamente inteligibles en potencia. La segunda Suposición es la propia opinión de Platón, que Aristóteles refuta en los –Metafísicos Por eso concluye aceptando la tercera suposición: que siempre que entendemos en acto, aparecen las especies inteligibles en nuestro entendimiento posible por obra del entendimiento agente, que, según él, es cierta substancia separada.

Mas si alguien objetara que, de ser así, no habría diferencia para el hombre entre el acto previo de aprender y el siguiente de considerar voluntariamente lo que ya aprendió, contesta diciendo que aprender no es más que –adquirir un hábito perfecto de unirse al entendimiento agente para recibir de él la forma inteligible. Y, por tanto, antes de aprender sólo hay en el hombre una potencia, desnuda, para tal recepción; porque aprender equivale a –adaptar la potencia.

Y parece que esta opinión concuerda con lo que Aristóteles declara en el libro –Sobre la memoria, al decir que la memoria no está en la parte intelectiva del alma, sino en la sensitiva. Esto parece demostrar que la conservación de las especies inteligibles no pertenece a la parte intelectiva.

Pero, considerando diligentemente las cosas, esta opinión, en cuanto a su origen, poco o nada se diferencia de la opinión de Platón. Porque Platón dijo que las formas inteligibles eran unas substancias separadas de las que nuestras almas reciban la ciencia. Y éste dice que de una substancia separada, que, según él, es el entendimiento agente, reciben nuestras almas la ciencia. No hay, pues, diferencia en cuanto al modo de adquirir la ciencia, si ésta es causada en nuestras almas por una o por varias substancias separadas; porque de ambas cosas se deduce que nuestra ciencia no procede de las cosas sensibles. Sin embargo, contrariamente a esto, vemos que quien carece de un determinado sentido carece de los conocimientos sensibles que por él se conocen.

Decir, además, que el entendimiento posible, porque ve las cosas singulares que están en la imaginación, es ilustrado con la luz del entendimiento agente para conocer lo universal, y que las acciones de las potencias inferiores, o sea, de la imaginación, del recuerdo y de la cogitativa, disponen al alma para recibir la emanación del entendimiento agente, es cosa peregrina. Pues ve mos que nuestra alma tanto más dispuesta está para recibir de parte de las substancias separadas cuanto más apartada se halla de las cosas corporales y sensibles, porque por el alejamiento de lo que está abajo se llega a lo que está arriba. Luego no es verosímil que el alma se disponga para recibir la influencia de la inteligencia separada precisamente por mirar los Espíritus corporales.

Platón, sin embargo, halló mejor manera de enraizar su opinión. Pues dijo que las cosas sensibles no disponen al alma para recibir la influencia de las formas separadas, sino que son como

despertadores del entendimiento para que éste considere las cosas cuyo conocimiento adquirió por un agente externo. Porque suponía que, en un principio, la ciencia de todo lo cognoscible causábanla en nuestras almas las formas separadas; por eso dijo que aprender es una especie de recuerdo. Cosa necesaria, en conformidad con su sistema. Pues, como las substancias separadas sean inmóviles y siempre conserven su modo de ser, por ellas resplandecerá siempre la ciencia de las cosas en nuestra alma, que está capacitada para ello. Lo que es recibido en otro se ajusta a su modo de recibir. El ser del entendimiento posible es más estable que el de la materia corporal. Luego si las formas, que nacen de la materia corporal por la virtud del entendimiento agente, se conservan en ella, según Platón, mucho más se conservaran en el entendimiento posible.

El conocimiento intelectual es más perfecto que el sensitivo. Luego, si en el conocimiento sensitivo hay algo que conserva lo aprehendido, con mayor razón lo habrá en el conocimiento intelectual.

Vemos que las distintas cosas que, en el orden inferior de potencias, pertenecen a distintas potencias, en el orden superior pertenecen a una sola; así, el sentido común aprehende los sensatos de todos los otros sentidos particulares. Luego el aprehender y el conservar, que en el ámbito del alma sensitiva pertenecen a diversas potencias, se deberán unir en la potencia suprema, es decir, en el entendimiento.

El entendimiento agente, según él, comprende todas las ciencias. Luego, si aprender no es otra cosa que disponerse a la unión con el entendimiento agente, quien aprende una ciencia no aprende más ésa que otra. Lo que es falso evidentemente.

Es evidente también que esta opinión es contra el sentir de Aristóteles, que dice, en el III –Sobre el alma, que el entendimiento posible es el –lugar de las especies, que equivale a decir que es –el tesoro de las especies inteligibles, para usar las propias palabras de Avicena.

Después añade que, cuando el entendimiento posible adquiere la ciencia, –es capaz de obrar por si mismo, aunque no entienda en acto. Por tanto, no precisa de la influencia de un agente superior.

Dice también, en el VIII de los –Físicos, que el hombre antes de aprender se halla en potencia esencial para la ciencia y, en consecuencia, tiene necesidad de un motor que le reduzca al acto; sin embargo, después de aprender no precisa ya esencialmente del motor. Luego no tiene necesidad de la influencia del entendimiento agente.

Dice también, en el III –Sobre el alma, que –los Espíritus son para el entendimiento posible lo que las imágenes sensibles son para el sentido. Esto evidencia que las especies inteligibles están en el entendimiento posible por los Espíritus y no en virtud de la substancia separada.

Además, no es difícil solucionar las razones que parecen probar lo contrario. Pues el entendimiento posible está en acto perfecto, en virtud de las especies inteligibles, cuando actualmente considera; mas cuando no considera actualmente, no está en acto perfecto en virtud de dichas especies, sino en un estado intermedio entre la potencia y el acto. Y esto es lo que dice Aristóteles en el III –Sobre el alma, que –cuando ésta parte, o sea, el entendimiento posible, –hácese cuanto conoce, dícese esciente en acto. Y esto sucede cuando puede obrar por si mismo. Y entonces se halla realmente en un estado semejante al de la potencia, aunque no igual al estado que tiene antes de aprender o investigar.

Colócase, sin embargo, la memoria en la parte sensitiva, porque se refiere a cosas sujetas a un tiempo determinado, pues se ocupa exclusivamente de lo pretérito. Y, por tanto, como no puede prescindir de las condiciones singulares, no pertenece a la parte intelectiva, cuyo objeto es lo universal. Pero esto no impide que el entendimiento posible sea el conservador de las especies inteligibles, que prescinden de todas las condiciones particulares.

CAPITULO LXXV

Respuesta a los argumentos que parecen probar la unidad del entendimiento posible

Para probar la unidad del entendimiento posible se aducen algunas razones, cuya ineficacia es necesario manifestar.

1. Parece que toda forma, que es una específicamente y se multiplica numéricamente, se individualice por la materia; porque las cosas, que son unas específicamente y muchas numéricamente, convienen en la forma y se distinguen según la materia. Luego si el entendimiento posible está multiplicado numéricamente en los distintos hombres, como es uno específicamente, deberá individualizarse en éste y en aquél según la materia. Pero no por su propia materia, porque entonces su recepción sería del mismo género que la recepción de la materia prima, y recibiría formas individuales; cosa contraria a la naturaleza de dicho entendimiento. Luego la única solución es que se individualice por la materia corporal del hombre, de la que es forma. Y como toda forma individualizada por la materia que actúa es forma material, será necesario que el ser de una cosa cualquiera dependa de aquello que le da la individualización; porque, así como los principios comunes son de la esencia de la especie, así los principios individuantes son de la esencia de tal individuo. De esto se sigue que el entendimiento posible es una forma material, y nada recibe ni ejecuta, por consiguiente, sin órgano corporal. Cosa contraria también a la naturaleza del entendimiento posible. Luego el entendimiento posible no se multiplica en los distintos hombres, sino que es uno para todos.

2. Si el entendimiento posible fuese uno en éste y otro en aquel hombre, la especie entendida deberla ser numéricamente una en éste y otra en aquél, aunque específicamente fuese una en ambos; porque como el sujeto propio de las especies entendidas en acto es el entendimiento posible, será necesario que, multiplicado el entendimiento posible, se multipliquen las especies inteligibles numéricamente en tantos cuantos lo poseen. Es así que las especies o formas, que son unas específicamente y diversas numéricamente, son formas individuales y no pueden ser formas inteligibles, porque las cosas inteligibles son universales y no particulares. Luego es imposible que el entendimiento posible esté multiplicado en los distintos individuos humanos. Debe ser, pues, uno en todos.

3. El maestro transfunde en el discípulo la ciencia que posee, que puede ser numéricamente la misma o numéricamente diversa, pero no específicamente. Lo segundo parece imposible, porque en ese caso el maestro causaría su ciencia en el discípulo del mismo modo que causa su forma al engendrar a otro semejante a él en la especie; lo cual parece pertenecer a los agentes materiales. Luego es necesario que cause en el discípulo la misma ciencia numéricamente. Esto no podría ser si cada uno de ellos tuviese un entendimiento posible. Luego es necesario que el entendimiento posible sea uno para todos los hombres.

Así como esta opinión que acabamos de exponer no es verdadera, según se demostró (c. 73), sí también las razones dadas para confirmarla fácilmente se refutan.

(Contestación.) A la 1. Afirmamos que el entendimiento posible, específicamente uno en los distintos hombres, se multiplica, no obstante, numéricamente; pero con tal de que esto no sirva de base para decir que las partes del hombre no se colocan en cuanto tales en un género o en una especie, sino solamente en cuanto son principios del todo. Como tampoco se sigue que sea forma material dependiente del cuerpo en cuanto al ser. Porque, así como al alma humana, en razón de su especie, le compete unirse a tal cuerpo específicamente, así esta alma se diferencia de la otra sólo numéricamente, en cuanto está dispuesta para otro cuerpo numérico. Y de este modo se individualizan las almas humanas, y, en consecuencia, el entendimiento posible, que es potencia del alma, en atención a los cuerpos que informan, y no porque los cuerpos causen tal individuación.

A la 2. La segunda razón de Averroes falla al no tener en cuenta la distinción entre lo que se entiende y el medio de entender. Pues la especie recibida en el entendimiento posible no se considera como lo que se entiende. Porque, como las cosas que se entienden son todas las artes y ciencias, seguiríase que todas las ciencias tratarían de las especies existentes en el entendimiento posible. Lo cual es evidentemente falso, porque, exceptuadas la lógica y la metafísica, las demás ciencias no se ocupan de esto. No obstante, por ellas se conocen cuantas cosas hay en las demás

ciencias. Luego la especie inteligible está en el entendimiento posible como medio para entender y no como objeto de intelección; así, la especie de color en el ojo no es –lo que vemos, sino –por lo que vemos. En realidad, lo que se entiende es la razón misma de las cosas existentes fuera del alma; así como, por ejemplo, con la vista se ven las cosas existentes fuera del alma. Porque las ciencias y las artes se inventaron para conocer las cosas existentes en sus propias naturalezas.

Y, sin embargo, no es necesario que, porque las ciencias versan sobre los universales, que éstos estén fuera del alma con subsistencia propia, como afirmó Platón. Porque, aunque para el conocimiento de una cosa sea necesario que el concepto corresponda a la misma, no es necesario, sin embargo, que la cosa y su concepto tengan idéntico modo de ser. Pues vemos que cosas realmente unidas, a veces, se conocen separadamente. Por ejemplo, una cosa es simultáneamente blanca y dulce; no obstante, la vista conoce sólo la blancura, y el gusto, sólo su dulzor. Del mismo modo, el entendimiento conoce la línea existente en la materia sensible, prescindiendo de tal materia, aunque también la puede conocer juntamente con la materia. Y esta diversidad obedece a la diversidad de especies inteligibles recibidas en el entendimiento, las cuales son unas veces solamente semejanza de la cantidad, y otras, sin embargo, de la substancia sensible cuanta. E igualmente, aunque la naturaleza del género o de la especie nunca esté sino en determinados individuos, el entendimiento, sin embargo, la conoce prescindiendo de dichos principios individuantes. Y esto es conocer los universales.

Esto evidencia la no repugnancia de estas dos proposiciones: que los universales no subsisten fuera del alma y que el entendimiento, conociendo los universales, conozca o entienda las cosas que están fuera del alma. Ahora bien, que el entendimiento conozca la naturalaza del género y de la especie, desnuda de sus principios individuantes, ello proviene de la condición de la especie inteligible en el recibida, que ha sido inmaterializada por el entendimiento agente, como abstraída de la materia y de las condiciones de la materia, por las que el ser se individualiza. Por eso las potencias sensitivas no pueden conocer los universales, porque no pueden recibir forma alguna inmaterial, pues siempre reciben en órgano corpóreo.

Luego no debe ser una numéricamente la especie inteligible de este ser inteligente y la de aquel otro, porque de esto se seguiría un solo entender numéricamente para éste y para el otro, ya que la operación procede de la forma, que es principio de especificación. Porque, para que lo entendido sea uno, es necesario que la semejanza sea única. Y esto es posible si las especies inteligibles son numéricamente diversas pues no hay inconveniente para que de una sola cosa se hagan varias imágenes diferentes, lo que da lugar a que un solo hombre sea visto por varios. Luego para el conocimiento universal del entendimiento no repugna que haya diversas especies inteligibles en los diversos hombres.

Y por esto tampoco es necesario que, si las especies inteligibles son varias numéricamente y de la misma especie, que no sean inteligibles en acto, sino solamente en potencia, como las otras cosas individuales. Puesto que no hay contradicción entre lo que es ser individual y lo que es ser inteligible en acto, será, en consecuencia, necesario decir que tanto el entendimiento posible como el agente, supuesta la existencia de ciertas substancias separadas por sí subsistentes y no unidas al cuerpo, son individuales y, sin embargo, inteligibles en acto. Pero lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia. Y, por lo tanto, en aquellos seres en que la individuación se hace por la materia concretada, las formas individuadas no son inteligibles en acto. Ahora, si la individuación no se hace por la materia, no hay inconveniente para que las cosas que son individuales sean inteligibles en acto. Es así que las especies inteligibles se individualizan por su sujeto, que es el entendimiento posible, y como ellas todas las otras formas. Luego, como el entendimiento posible no es material, no impide que las especies individualizadas por él sean inteligibles en acto.

Además, en las cosas sensibles, así como no son inteligibles en acto los individuos que son muchos en una especie, por ejemplo, los caballos o los hombres, así tampoco lo son los individuos que son

únicos en su especie, como este sol y esta luna. Y como de esta manera se individualizan las especies por el entendimiento posible, bien sean muchos entendimientos posibles o bien uno solo—aunque sea otro el modo de multiplicarse en la misma especie—, en consecuencia, nada importa que el entendimiento posible sea uno en muchos o, por el contrario, haya muchos entendimientos, para que las especies recibidas en el entendimiento posible sean inteligibles en acto.

El entendimiento posible, según el citado Comentador, ocupa el último lugar en el orden de las substancias inteligibles, que en realidad son muchas, según él. Y no puede decirse sin que algunas de las substancias superiores tengan conocimiento de lo que el entendimiento posible conoce, puesto que en los motores de los mundos, como él mismo dice, están las formas de las cosas producidas por el movimiento del orbe. Todavía, pues, podría concluirse que, aunque el entendimiento posible sea uno, las formas inteligibles se multiplicarían en los diversos entendimientos.

Mas aunque dijimos que la especie inteligible recibida en el entendimiento posible no es –lo que se conoce, sino –por lo que conocemos, sin embargo, esto no impide en modo alguno que por cierta reflexión el entendimiento se conozca a sí mismo e igualmente su entender y la especie mediante la cual entiende. Mas su entender conócelo de dos maneras: primero, de manera particular, y así conoce su entender actualmente; segundo, de manera universal, en cuanto reflexiona sobre la naturaleza de su propio acto. Por lo cual conoce también de dos maneras su entender y la especie inteligible: primero, percatándose de que existe y tiene especie inteligible, que es conocer particularmente; y segundo, considerando su naturaleza y la de la especie inteligible, que es conocer universalmente. Desde este punto de vista estudian las ciencias el entendimiento y lo inteligible.

A la 3. Y por estas cosas que acabamos de decir aparece ya la solución de la tercera dificultad. Cuando dice (Averroes) que la ciencia es una numéricamente en el maestro y en el discípulo, en parte tiene razón y en parte, sin embargo, no. Pues la ciencia es una numéricamente en cuanto a lo que se aprende, y, sin embargo, no lo es en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales se aprende, como tampoco en cuanto al hábito de la ciencia. Por que no es necesario que el maestro cause la ciencia en el discípulo del mismo modo que el fuego engendra el fuego. Porque la generación natural de las cosas no es idéntica a la generación artística. En realidad, el fuego engendra el fuego naturalmente, reduciendo la materia, que esta en potencia, al acto de su propia forma; sin embargo, el maestro causa la ciencia en el discípulo de manera artificial. A esto se ordena el arte demostrativa que Aristóteles expone en los –Posteriores, porque la demostración es –un silogismo que hace saber.

Debe tenerse presente que, como enseña Aristóteles en el VII de los –Metafísicos, hay ciertas artes en cuya materia no se halla ningún principio agente para producir el efecto artístico, como sucede con la arquitectura, pues no hay ni en las maderas ni en las piedras una fuerza activa que mueva a la Construcción de la casa, sino solamente una disposición pasiva. No obstante, hay un arte en cuya materia existe cierto principio activo que mueve a la producción del efecto del arte, y tal es la medicina, porque en el cuerpo enfermo hay cierto principio activo para la salud. En consecuencia, el efecto artístico del primer género jamás lo produce la naturaleza, pues siempre es causado por el arte; por ejemplo, toda casa es producto del arte. Sin embargo, el efecto del arte del segundo género es fruto del arte y también de la naturaleza sin el arte; porque muchos, por obra de la naturaleza, sin el arte médica, recobran la salud. Además, en todo lo que puede ser hecho por el arte o por la naturaleza, –el arte imita la naturaleza. Por ejemplo, si uno enferma a causa del frío, sánale la naturaleza calentándole; por eso el médico, si ha de curarle, le sana calentándole. Pues tal como éste es el arte de enseñar. Porque en quien es enseñado hay un principio activo para la ciencia, o sea, el entendimiento, y, además, aquellas cosas que se entienden naturalmente, como son los primeros principios. Por tanto, la ciencia se adquiere de dos maneras: bien sin enseñanza, por propia invención, o bien por la enseñanza. Luego quien enseña empieza a enseñar del mismo modo que descubre quien empieza a descubrir, o sea, presentando a la consideración del discípulo los principios que éste conoce, porque –toda disciplina parte de un conocimiento previo, y sacando de ellos las conclusiones y proponiéndole ejemplos sensibles, por cuyo medio se formen en el alma del

discípulo los Espíritus necesarios para entender. Y como la operación exterior del que enseña nada produciría si no existiese en nosotros un principio intrínseco de ciencia, que divinamente nos ha sido infundido, por eso dicen los teólogos que –el hombre enseña prestando su ayuda, y Dios, sin embargo, obrando interiormente, tal como el médico, que, al sanar, se llama –ministro de la naturaleza. Luego así causa el maestro la ciencia en el discípulo, no en virtud de una acción natural, sino por un medio artificial, como ya se ha dicho.

Por lo tanto, como el citado Comentador afirme que el hábito de las ciencias está, como en su sujeto, en el entendimiento pasivo, la unidad del entendimiento posible no es obstáculo para que la ciencia del maestro y del discípulo sea una numéricamente. Y como consta que el entendimiento pasivo no es el mismo en los diversos hombres, pues es potencia material, esta razón en nada favorece su propia opinión.

CAPITULO LXXVI

El entendimiento agente no es una substancia separada, sino algo del alma

De todas estas razones se puede concluir que tampoco el entendimiento agente es uno en todos los hombres, contra la doctrina de Alejandro y Avicena quienes no admiten la unidad del entendimiento posible.

Si tanto el agente como el recipiente son cosas proporcionadas, es necesario que a todo principio pasivo le corresponda su propio principio activo. El entendimiento posible se compara al agente como principio pasivo, o recipiente suyo, porque el agente es para él lo que –el arte es a la materia, como se dice en el III –Sobre el alma. Luego, si el entendimiento posible es algo del alma humana y se multiplica en atención a la multiplicación de los individuos, como ya se demostró (c. 73). igual será el entendimiento agente, y no será uno para todos.

El entendimiento agente no actualiza las especies inteligibles con el fin de entender mediante ellas, sobre todo si es substancia separada, porque no está en potencia, sino que hace esto para que por ellas entienda el entendimiento posible. Luego las convierte en tales cuales deben ser para que entienda el entendimiento posible. Pero las hace tales cual es él, –pues todo agente produce algo se mejante a sí mismo. Luego el entendimiento agente está proporcionado al entendimiento posible. Y así como el entendimiento posible es parte del alma, el entendimiento agente no será una substancia separada.

Así como la materia prima se perfecciona por las formas naturales, existentes fuera del alma, así también el entendimiento posible se perfecciona por las formas entendidas en acto. Es así que las formas naturales se reciben en la materia, no por la acción de una substancia separada solamente, sino por la acción de una forma del mismo género, es decir, que radica en la materia; por ejemplo, esta carne se engendra por la forma que está en estas carnes y en estos huesos, como lo demuestra Aristóteles en el VII de los –Metafísicos. Luego si el entendimiento posible es parte del alma y no substancia separada, como se probó (c. 59), el entendimiento agente, por cuya acción se producen en aquél las especies, no será una substancia separada, sino una potencia activa del alma.

Platón dijo que la ciencia es producida en nosotros –por las ideas, las cuales, decía, son substancias separadas; opinión que rechaza Aristóteles en el I de los –Metafísicos. Consta, sin embargo, que nuestra ciencia depende del entendimiento agente como de su primer principio. Luego, si el entendimiento agente fuera una substancia separada, poca o ninguna diferencia habría entre esta opinión y la de Platón, rechazada por el Filósofo.

Si el entendimiento agente es una substancia separada, será necesario que su acción sea continua y no intermitente, o, por lo menos, deberemos afirmar que la continuación y la interrupción no están sujetas a nuestro arbitrio. Pero, como su operación es hacer a los Espíritus actualmente inteligibles, o hará esto siempre o no lo hará; si no lo hace siempre, procederá así sin contar con nuestro arbitrio. Y como nosotros en tanto entendemos actualmente en cuanto los Espíritus son actualmente

inteligibles, se seguirá necesariamente o que siempre entenderemos o que careceremos de poder entender actualmente.

La relación de la substancia separada con todos los Espíritus existentes en todos los hombres es única, como única es también la relación del sol con todos los colores. Ahora bien, tanto los sabios como los ignorantes se percatan igualmente de las cosas sensibles y, en consecuencia, tienen los mismos Espíritus. Cosa parecida sucederá, pues, con los inteligibles y el entendimiento agente. Luego del mismo modo entenderían los sabios y los ignorantes.

Puede afirmarse que el entendimiento agente hace cuanto le pertenece, y, sin embargo, los Espíritus no siempre se hacen inteligibles en acto, sino únicamente cuando están en disposición para ello. Y Como tal disposición depende de la potencia cogitativa, cuyo uso está a nuestro arbitrio, síguese que el entender en acto depende de nosotros. Por esto sucede que no todos los hombres entienden las cosas de las cuales tienen Espíritus, sino sólo los instruidos y acostumbrados a ejercitar convenientemente la potencia cogitativa.

Sin embargo, parece que esta respuesta no fuera del todo suficiente. Pues tal disposición, operada por la potencia cogitativa para entender debe ser o una disposición del entendimiento posible para recibir las especies inteligibles que brotan del entendimiento agente, como dice Avicena, o una disposición de los Espíritus a convertirse en inteligibles en acto, como dicen Averroes y Alejandro. Lo primero no parece conveniente. Porque el entendimiento posible está naturalmente en potencia para recibir las especies inteligibles actualizadas; por eso es con relación a las mismas lo que lo diáfano con relación a la luz o a la diversidad de colores. Pues quien está naturalmente en disposición de recibir una forma, de nada precisa para disponerse nuevamente, a no ser que haya en él disposiciones contrarias, como sucede con la materia del agua, que se dispone para la evaporación cuando pierde la frialdad y la densidad. Sin embargo, en el entendimiento posible no hay contrario que pueda impedirle la recepción del inteligible de cualquier especie, porque las especies inteligibles de cosas contrarias dejan de ser tales en el entendimiento, como lo prueba Aristóteles en el VII de los –Metafísicos, ya que una sola es la razón de conocer ambos. Porque, si se da falsedad en el juicio del entendimiento cuando compone o divide, esto no proviene de que en el entendimiento posible haya algo entendido, sino de algo que le falta. Luego el entendimiento posible, en cuanto tal, no precisa de preparación alguna para recibir las especies inteligibles que brotan del entendimiento agente.

Los colores, visibles actualmente por la acción de la luz, imprimen ciertamente su imagen en lo diáfano y, por consiguiente, en la vista. Luego, si los Espíritus iluminados por el entendimiento agente no imprimiesen sus especies en el entendimiento posible, sino que únicamente lo dispusieran para recibir, la comparación que establece Aristóteles de los Espíritus al entendimiento posible, como de los colores para con la vista, no tendría objeto.

Según esto, los Espíritus no serían esencialmente necesarios para entender y, en consecuencia, tampoco lo seria el sentido; fuéranlo sólo accidentalmente, a manera de excitantes y dispositivos del entendimiento posible para recibir. Y esto, que es la opinión de Platón, es contra el proceso formativo del arte y de la ciencia que expone Aristóteles en el I de los –Metafísicos, diciendo que –del sentido nace la memoria, de muchas memorias la experiencia, y de muchas experiencias el concepto universal, que es principio de la ciencia y del arte. Esta suposición de Avicena está en consonancia con lo que dice de la generación de las cosas naturales. Pues dice que los agentes inferiores con sus acciones preparan únicamente la materia para recibir las formas que se insertan en las materias por la acción de la inteligencia agente separada. De donde, fundado en esto, dice que los Espíritus preparan al entendimiento posible, pero las formas inteligibles fluyen de la substancia separada.

Del mismo modo, si el entendimiento agente se supone una substancia separada, no parece conveniente que los Espíritus sean dispuestos por la cogitativa para hacerse inteligibles en acto. Pues esto parece estar en conformidad con la opinión de quienes dicen que los agentes inferiores son únicamente disposiciones para la perfección última, pero que la última perfección la da el

agente separado; lo cual es contra la sentencia de Aristóteles en el VII de los –Metafísicos. Pues no parece que el alma humana tenga que encontrarse más imperfectamente para la operación de entender que las naturalezas inferiores con respecto a sus propias operaciones.

En estas naturalezas inferiores, los efectos más nobles son producidos no sólo, por los agentes superiores, sino también por agentes de su mismo género, –porque al hombre le engendra el sol y el hombre. Y de este mismo modo vemos en otros animales perfectos que algunos animales viles se engendran exclusivo por la acción del sol, prescindiendo de todo principio activo de su propio género, como se ve en los animales engendrados de la putrefacción. Pero el entender es el efecto nobilísimo que hay en estos inferiores. Luego no basta para ello con un agente remoto, sin contar con un agente próximo. Sin embargo, este argumento no va contra Avicena, porque, según él, todo animal puede ser engendrado sin semen.

La intención del efecto manifiesta al agente. Por eso los animales engendrados de la putrefacción no obedecen a la intención de la naturaleza inferior, sino de la superior, pues sólo son producidos por un agente superior. Por eso Aristóteles, en el VII de los –Metafísicos dice que son hechos –fortuitamente. Sin embargo, los animales que nacen de semen obedecen a la intención de las naturalezas superior e inferior. El efecto, pues, de abstraer las formas universales de los Espíritus está en nuestra intención y no solamente en la intención del agente remoto. Luego es necesario suponer en nosotros un principio próximo de tal efecto. Y éste es el entendimiento agente. Luego no es una substancia separada, sino una potencia de nuestra alma.

En la naturaleza de todo lo que se mueve hay un principio para la operación natural del mismo; si esta operación consiste en actuar, tendrá un principio activo, como son las potencias del alma nutritiva en las plantas; mas si esta operación consiste en ser actuado, tendrá un principio pasivo, como son las potencias sensitivas de los animales. Sin embargo, el hombre es el más perfecto de todos los inferiores que se mueven, y su operación propia y natural es el entender, que no se realiza sino mediante cierta pasividad, en cuanto el entendimiento es afectado por el inteligible, y, al mismo tiempo, mediante una acción, en cuanto que el entendimiento convierte lo inteligible en potencia en inteligible en acto. Luego en la naturaleza del hombre es necesario que haya este doble principio propio de operación, a saber, el entendimiento agente y el posible, y que ambos no tengan una existencia separada de la existencia del alma humana.

Si el entendimiento agente es una sustancia separada, es evidente que está sobre la naturaleza del hombre. Mas la operación que el hombre ejerce en virtud de una substancia sobrenatural es operación sobrenatural, como hacer milagros, profetizar y otras cosas semejantes que hacen los hombres por dispensación divina. Luego, como el hombre no puede entender si no es por la virtud del entendimiento agente, si éste fuera una substancia separada, seguiríase que el entender no sería operación natural del hombre. Y así, el hombre no podría definirse como ser –inteligente o –racional.

Nadie obra sino porque posee intrínsecamente una virtud para ello; por eso dice Aristóteles en el II –Sobre el alma que –la forma y el acto es por lo que vivirnos y sentimos Y esta doble acción, a saber, el entendimiento posible y el entendimiento agente, conviene al hombre, pues el hombre abstrae los inteligibles de los Espíritus y los recibe actualmente en su mente, porque no podríamos obtener conocimiento de estas acciones si no las experimentáramos en nosotros mismos. Luego es necesario que los principios a que se atribuyen estas acciones, o sea, el entendimiento posible y el agente, sean unas potencias intrínsecamente existentes en nosotros.

Mas si se dijera que estas acciones se atribuyen al hombre porque ambos entendimientos se unen a nosotros, como dice Averroes, ya se demostró anteriormente que la unión del entendimiento posible con nosotros, si éste es una substancia separada, como él la entiende, no basta para que entendamos por él. Otro tanto puede decirse del entendimiento agente. Porque el entendimiento agente tiene con las especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible una relación semejante a la del arte con las formas artificiales que el arte aplica a la materia, como lo demuestra el ejemplo de Aristóteles en el III –Sobre el alma. Pues las formas artificiales no reciben la acción del arte, sino

únicamente una semejanza formal; de ahí que el sujeto de estas formas no pueda realizar por ellas la acción del artífice. Luego tampoco el hombre, por el hecho de que están en él las especies inteligibles actualizadas por el entendimiento agente, puede realizar la operación del entendimiento agente.

Cualquiera que no puede exteriorizar su propia acción si no es movido por un principio extrínseco, mejor que obrar por si mismo, dícese que es impulsado, a obrar. Por eso, los animales irracionales, más que obrar por si mismos, obran movidos por un principio extrínseco que les impulsa; por ejemplo, el sentido, movido por el sensible externo, impresiona la fantasía, y así ordenadamente procede con todas las potencias hasta llegar a las motoras. Pero la operación propia del hombre es el entender, cuyo primer principio es el entendimiento agente, que hace las especies inteligibles, por las que en cierto modo es afectado el entendimiento posible, el cual, puesto en acto, mueve la voluntad. Luego, si el entendimiento agente es cierta substancia que está fuera del hombre, toda la operación del hombre dependerá de un principio extrínseco. En consecuencia, no será el hombre quien obra, sino que actuará movido por otro. Y así no será dueño de sus acciones ni merecerá alabanza o vituperio, y perecerá toda la ciencia moral y el trato político; cosa que en modo alguno es conveniente. Luego el entendimiento agente no es una substancia separada del hombre.

CAPITULO LXXVII

No es imposible que el entendimiento posible y el agente convengan en la única substancia del alma

Tal vez pudiera parecerle a alguno imposible que una misma substancia, a saber, la de nuestra alma, esté en potencia para todo lo inteligible, cosa perteneciente al entendimiento posible, y que convierta lo inteligible en acto, que es propio del entendimiento agente, pues nadie obra cuando está en potencia, sino cuando está en acto.

Pero, si uno considera esto rectamente, no encontrará dificultad ni inconveniente. Pues nada impide que esto con respecto a aquello esté, en cierto sentido, en potencia, y en otro sentido, en acto; por ejemplo, el aire es húmedo en acto y seco en potencia, y la tierra viceversa. Pues ésta es la comparación que existe entre el alma intelectiva y los Espíritus, porque el alma intelectiva posee unas veces en acto lo que el Espíritu tiene en potencia, y otras está en potencia con respecto a lo que en el Espíritu se encuentra en acto. La substancia del alma humana posee la inmaterialidad, y, como consta por lo ya dicho, por eso tiene naturaleza intelectual, pues toda substancia inmaterial es intelectual. Sin embargo esto no le basta para que se asimile a esta o a aquella cosa determinada, requisito necesario para que nuestra alma conozca esta o aquella cosa determinada, porque todo conocimiento es el resultado de la asimilación de lo conocido por el cognoscente. Luego el alma intelectiva permanece en potencia respecto a determinadas semejanzas de las cosas cognoscibles, que son las naturalezas de las cosas sensibles. Y estas determinadas naturalezas de las cosas sensibles son las que en realidad nos presentan los Espíritus. Sin embargo, carecen todavía de inteligibilidad, porque son semejanzas de las cosas sensibles según sus condiciones materiales, es decir, las propiedades individuales, que están aún en los órganos materiales. Por eso no son inteligibles en acto. Y, no obstante, como es posible tomar en este hombre, cuya semejanza representan los Espíritus, la naturaleza universal despojada de todas las condiciones individuales, son ya inteligibles en potencia. Luego tienen la inteligibilidad en potencia, pero una determinada semejanza de las cosas en acto. En el alma intelectiva se da lo contrario, porque en ella hay una potencia activa respecto de los Espíritus, que los hace inteligibles en acto, y se llama –entendimiento agente; y hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y es el –entendimiento posible.

Sin embargo, existe una diferencia entre lo que se encuentra en él alma y lo que se encuentra en los agentes naturales. Porque en ellos, uno está en potencia para algo, tal como esto se encuentra en acto en el otro; así, la materia del aire está en potencia para recibir la forma del agua tal como en el

agua se encuentra dicha forma. Y, por esto, los cuerpos naturales, que tienen materia común, en el orden que obran se afectan respectivamente. Sin embargo, el alma intelectiva no está en potencia para recibir las semejanzas de las cosas que hay en los Espíritus tal como están allí, sino en cuanto tales semejanzas adquieren una forma superior, es decir, cuando son abstraídas de las condiciones individuantes materiales, por lo que se hacen inteligibles en acto. Y por esto la acción del entendimiento agente en el Espíritu precede a la recepción del entendimiento posible. Y así la primacía de la acción no se atribuye a los Espíritus, sino al entendimiento agente. Por eso dice Aristóteles que es con respecto al posible –lo que el arte a la materia.

Tendríamos un ejemplo absolutamente semejante de esto si el ojo, a la vez que es diáfano y susceptivo del color, tuviera tal cantidad de luz que pudiese hacer los colores visibles en acto, como se dice de ciertos animales, que con la luz de sus ojos iluminan suficientemente los objetos, y por eso ven más de noche que de día; pero son débiles de ojos, pues con poca luz se mueven y, sin embargo, con mucha se confunden. Algo parecido pasa con nuestro entendimiento, que –respecto de lo clarísimo es como el ojo de la lechuza frente al sol; y así, uno luz inteligible pequeña, que nos es connatural, basta para nuestro entender.

Ahora, que la luz inteligible connatural a nuestra alma basta para activar el entendimiento agente, lo ve quien considere la necesidad de contar con el entendimiento agente. Porque el alma aparecía en potencia respecto de los inteligibles, como el sentido respecto de los sensibles; y así como no siempre sentimos, tampoco siempre entendemos. Y estos inteligibles que entiende el alma intelectiva humana, dijo Platón que eran inteligibles en si mismos, es decir, –ideas; y por eso no era necesario contar con el entendimiento agente para los inteligibles. Mas, si esto fuera verdadero, seria necesario que cuanto más inteligibles son algunas cosas, más las entendiéramos nosotros. Y esto es falso, pues resulta que lo más próximo al sentido es para nosotros lo más inteligible, cuan do, considerado en si, es realmente menos inteligible. De donde Aristóteles decidióse a establecer que lo inteligible para nosotros no es por si mismo inteligible, sino que nace de las cosas sensibles. Por esto fue necesario que pusiera una facultad para hacer esto. Y es el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente está para hacer los inteligibles proporcionados a nosotros.

Esto no excede el alcance de la luz inteligible que nos es connatural. Luego nada impide atribuir la acción del entendimiento agente a la luz de nuestra alma, y sobre todo cuando Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz.

CAPITULO LXXVIII

Aristóteles no sentenció que el entendimiento agente es una substancia separada, sino que propiamente es algo del alma

Como no hay muchos que se conforman con la opinión expuesta anteriormente (c. 76), creyendo que es de Aristóteles, debemos demostrar con sus propias palabras que él no opinó que el entendimiento agente sea una substancia separada.

Porque, primeramente, dice que –así como en toda naturaleza hay algo que es como la materia en cualquier género y está en potencia respecto a lo que pertenece a dicho género, y, además, hay también como una causa eficiente que hace todo lo relativo al género, en proporción semejante a la que hay entre el arte y su materia, también, pues, es necesario que estas diferencias se encuentren en el alma. Y, en realidad, –del mismo modo, o sea, lo que es como la materia en el alma, –es el entendimiento posible, en el que se hacen todos los inteligibles. –Y el otro, es decir, lo que es como la causa eficiente en el alma, –es el entendimiento que hace todo—es decir, que actualiza los inteligibles—, o sea, el entendimiento agente que es –como un hábito, y no una potencia. En qué sentido dijo –hábito, lo explica al añadir que es –como la luz: a la manera como la luz hace de los colores en potencia colores en acto, a saber, en cuanto les da visibilidad actual; y esta función respecto de los inteligibles se atribuye al entendimiento agente.

De esto se deduce claramente que el entendimiento agente no es una substancia separada, sino propiamente algo del alma; porque dice expresamente que el entendimiento posible y el agente son –diferencias del alma y que –están en el alma. Ninguna de estas cosas es substancia separada.

La razón de ello la evidencia lo siguiente: En toda naturaleza, dotada de potencia y acto, hay un elemento que es como la materia y está en potencia para todo lo que pertenece a su respectivo género, y hay otro elemento que es como el agente, que reduce la potencia al acto, así como, en las cosas artificiales hay arte y materia. El alma intelectiva es una naturaleza dotada de potencia y acto, pues unas veces es inteligente en acto y otras en potencia. Luego en la naturaleza del alma intelectiva hay algo que es como la materia y está en potencia para todos los inteligibles, y se llama –entendimiento posible; y hay algo que es como la causa eficiente, que todo lo actualiza, y se llama –entendimiento agente. Luego ambos entendimientos están, según la demostración de Aristóteles, en la naturaleza del alma, y en cuanto al ser no son algo separado del cuerpo, cuyo acto es el alma.

Aristóteles dice que el entendimiento agente es –como un hábito, que es luz. El hábito no significa una cosa con existencia independiente, sino que implica dependencia de alguien. Luego el entendimiento agente no es una substancia que existe separadamente, sino que es algo del alma humana.

No hay que entender la palabra de Aristóteles de tal manera que hábito signifique el efecto del entendimiento agente, en este sentido: El agente hace que el hombre entienda todo, lo que equivale a un hábito. Porque la definición de hábito, como dice el comentador Averroes en el mismo lugar, es ésta: –quien tiene el hábito entiende por él lo que en absoluto le pertenece y cuando quiere, sin que precise de algo extrínseco. Luego expresamente compara el hábito, no al hecho tal, sino –el entendimiento que hace todo.

Ni tampoco debe entenderse que el entendimiento agente sea un hábito en el sentido de hábito de la segunda especie de cualidades, por cuyo motivo dijeron algunos que el entendimiento agente es el –hábito de los principios. Pues el hábito de los principios procede de las cosas sensibles, como lo prueba Aristóteles en el II de los –Posteriores; y así debe ser efecto del entendimiento agente, cuya función es convertir los Espíritus de inteligibles en potencia en inteligibles en acto. Sino que toma la palabra hábito como opuesta a –privación y –potencia; así, toda forma y todo acto pueden llamarse hábito. Y éste es el verdadero sentido, por que dice que el entendimiento agente es hábito –a la manera que la luz es hábito.

Después añade que –este entendimiento, es decir, el agente, es –separado y sin mezcla, e impasible, y substancia que existe en acto. De estas cuatro cosas que atribuye al entendimiento agente, las dos primeras las atribuyó también expresamente al entendimiento posible, o sea, que es –separado y sin mezc1a. Sin embargo, la tercera, a saber, que es –impasible. la sometió a distinción; porque, en primer lugar, manifestó que no es pasible como el sentido, y después declaró que, tomando la pasividad en su acepción común, es pasible, puesto que está en potencia con respecto a los inteligibles. Pero le negó la cuarta en absoluto al entendimiento posible, diciendo que estaba –en potencia para los inteligibles y que ninguno de éstos está en acto antes de entender. De este modo, pues, el entendimiento posible conviene con el agente en las dos primeras cosas; en la tercera, parcialmente; y con respecto a la cuarta, se diferencia totalmente el agente del posible. Y estas cuatro condiciones del agente las prueba con una sola razón, añadiendo: –porque siempre el agente es más noble que el paciente y el principio, es decir, –el activo, más que la materia. Y antes había dicho que el entendimiento agente es como la causa eficiente, y el posible como la materia. Y por este medio prueba las dos primeras condiciones de ésta manera: –El agente es más noble que el paciente y la materia. Si, pues, el posible, que es como paciente y materia, es separado y sin mezcla, como ya se probó (c. 62), mucho más lo será, el agente. Y las otras dos por este otro medio: –El agente es más noble que el paciente y la materia, porque es con respecto al posible lo que el agente y existen te en acto es para el paciente y existente en potencia. El entendimiento posible es en cierto sentido paciente y ente en potencia. Luego el entendimiento agente es agente y no paciente, y ente

en acto. Luego se ve que ni con estas palabras de Aristóteles hay fundamento para afirmar que el entendimiento agente sea una sustancia separada, sino que se llama –separado en el mismo sentido que se dijo del posible, o sea, –porque no tiene órgano. Y si dice que es –substancia actualmente existente, esto no es obstáculo para que la substancia del alma esté en potencia, como ya se demostró (c. 77).

Añade después: –La ciencia en acto se identifica con la cosa sabida en acto. Y dice el Comentador que aquí está, la diferencia entre el entendimiento agente y el posible: porque en el entendimiento agente el inteligente y lo entendido son lo mismo, pero no así en el posible. Esto es, indudablemente, contra la intención de Aristóteles. Porque anteriormente, hablando del entendimiento posible, le aplicó estas mismas palabras: –El inteligible es lo mismo que los inteligibles, porque en las cosas inmateriales el entendimiento y lo entendido se identifican, y, por tanto, la ciencia especulativa y lo especulado son la misma cosa. Pues quiere demostrar con claridad, partiendo de que el entendimiento posible, en cuanto es inteligente en acto, se identifica con lo entendido, que el entendimiento posible es entendido como los otros inteligibles. Y poco antes había dicho que el entendimiento posible –es en cierto sentido los inteligibles en potencia, pero en modo alguno está en acto antes de entender. Con lo que da a entender expresamente que, cuando entiende en acto, se identifica con los inteligibles. Y no hay que admirarse de que diga esto del entendimiento posible, pues esto mismo dijo antes al hablar del sentido y de la especie sensible considerados en acto. Pues el sentido se actualiza por la especie sensible en acto, e igualmente el entendimiento posible se actualiza por la especie inteligible en acto; y por este motivo el entendimiento en acto llámase el inteligible en acto. Luego debemos decir que, después de lo establecido por Aristóteles sobre el entendimiento posible y el agente, se impone ahora establecer sobre el entendimiento en acto lo siguiente: que –la ciencia en acto se identifica con la cosa sabida en acto.

Después dice: –Mas si, estando en potencia en un sujeto determinado, tiene prioridad temporal, sin embargo, tomado absolutamente, no tiene tal prioridad. Y de esta distinción de potencia y acto se vale en muchos lugares, diciendo que el acto es por naturaleza anterior a la potencia; sin embargo, considerado temporalmente en un mismo sujeto que pasa de la potencia al acto, la potencia es anterior al acto; ahora, en sentido absoluto, la potencia no es temporalmente anterior al acto, porque ella no pasa a acto si no es por éste. Dice, pues, que –el entendimiento que está en potencia, o sea, el posible, es –anterior temporalmente al entendimiento en acto. –Y (digo) esto, tratándose del mismo sujeto. Pero no absolutamente, o sea, universalmente tomado; por que el entendimiento posible es reducido en acto por el entendimiento agente, que es acto, como dijo, y nuevamente por otro entendimiento posible puesto en acto; por esto dijo en el III de los –Físicos que cualquier individuo, antes de aprender, precisa de un maestro para pasar de la potencia al acto. Por lo tanto, con estas palabras demuestra la relación del entendimiento posible, cuando está en potencia, al entendimiento en acto.

Después dice: –Pero, en realidad, unas veces entiende y otras no. Con esto manifiesta la diferencia entre el entendimiento en acto y el posible. Porque antes dijo que el entendimiento posible no entiende siempre, pues unas veces no entiende, cuando está en potencia para los inteligibles, y otras entiende, cuando se identifica con los inteligibles en acto. El entendimiento está en acto cuando es una misma cosa con los inteligibles, como ya se dijo. Luego no le compete entender unas veces y otras no.

Después añade: –Y solamente separado el que en realidad lo es. Esto no se refiere exclusivamente al agente, pues no sólo él es separado, ya que lo mismo dijo del entendimiento posible; el tampoco puede referirse solamente al posible, pues otro tanto dijo del agente. Luego, en conclusión, se refiere al que comprende los dos, es decir, al entendimiento en acto, del cual hablaba, porque en nuestra alma sólo está separado lo que prescinde de órgano, y es el entendimiento en acto, o sea, aquella parte del alma mediante la cual entendemos en acto, y que comprende el posible y el agente. Y por eso añade que –del alma solamente esto es lo inmortal y perpetuo: como independiente del cuerpo, porque está separado del mismo.

CAPITULO LXXIX

El alma humana no se corrompe al corromperse el cuerpo

Partiendo de lo dicho, puede demostrarse claramente que el alma humana no se corrompe al corromper se el cuerpo.

Se probó anteriormente (c. 55) que toda substancia intelectual es incorruptible. El alma humana es una substancia intelectual, como se dijo (c. 56 ss.). Luego el alma humana debe ser incorruptible.

Ninguna cosa se corrompe por lo que constituye su perfección, por que los tránsitos a la perfección y a la corrupción son contrarios entre sí. La perfección del alma humana consiste precisamente en cierta abstracción del cuerpo. Pues el alma se perfecciona con la ciencia y la virtud. Según la ciencia, tanto más se perfecciona cuanto más inmateriales son las cosas que considera. Según la virtud, la perfección del hombre consiste en no seguir las pasiones del cuerpo y en templarlas y dominarlas en conformidad con la razón. Luego la corrupción del alma no consiste en su separación del cuerpo.

Pero si se dijera que la perfección del alma consiste en su separación del cuerpo en cuanto al obrar, y la corrupción en su separación en cuanto al ser, no se objeta debidamente. Porque la operación demuestra la substancia y el ser de quien obra pues cada cual obra en cuanto es ser, y la operación propia de una cosa es secuela de su propia naturaleza. Luego no se perfecciona la operación de una cosa sin perfeccionarse al mismo tiempo su substancia. Luego si el alma se perfecciona, en cuanto al obrar, abandonando al cuerpo, su incorpórea substancia no dejará de ser porque se separe del cuerpo.

El perfectivo propio del hombre, en cuanto al alma es algo incorruptible. Pues la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es el entender, y por ella se diferencia de los brutos, de las partes y de 1os seres inanimados. El entender versa precisamente sobre lo universal y lo incorruptible, en cuanto tales, y las perfecciones deben estar proporcionadas a sus perfectibles. Luego el alma humana es incorruptible.

Es imposible que un deseo natural sea en vano. El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es apetecido por todos; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece el ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto. Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende el ser en absolut o y perdurablemente.

–Lo que es recibido en otro se ajusta a modo de ser de su recipiente. Las formes de las cosas se reciben en el entendimiento posible como inteligibles en acto. Y son inteligible en acto porque son materiales, universales y, en consecuencia, incorruptibles. Luego el entendimiento posible es incorruptible. Y ya se probó (cc. 59 y 61) que el entendimiento posible es parte del alma. Luego el alma humana es incorruptible.

El ser inteligible es más perdurable que el ser sensible. Si, pues, lo que en las cosas sensible hace las veces de primer recipiente es incorruptible substancialmente, a saber, la materia prima, con mayor razón lo será el entendimiento posible, que es el recipiente de las formas inteligibles. Luego el alma humana, de la que es parte el entendimiento posible, es incorruptible.

–El que hace es más noble que lo hecho, como dice también Aristóteles. El entendimiento agente –hace los inteligibles en acto, como consta por lo dicho (c. 76). Luego, como los inteligibles en acto, en cuanto tales, son incorruptibles, con mayor razón será incorruptible el entendimiento agente. Luego también el alma humana, cuya luz es el entendimiento agente, como consta por lo ya dicho.

Ninguna forma se corrompe si no es o por la acción de su contrario, o por la corrupción de su sujeto, o por defecto de su causa; así, por la acción de su contrario, el calor desaparece con el frío;

por la corrupción de su sujeto, destruido el ojo, desaparece la potencia visual; por defecto de su causa, como cuando el aire pierde la luminosidad al desaparecer el sol. Pero el alma humana no puede corromperse por la acción de su contrario, porque no lo tiene, pues por el entendimiento posible es a la vez conocedora y receptiva de todos los contrarios. Igualmente, tampoco por la corrupción de su sujeto, pues ya queda dicho (c. 68) que el alma humana es una forma que no depende del cuerpo en cuanto al ser. Y, de igual modo, tampoco por la corrupción de su causa, pues no puede tener otra causa que la eterna, como se demostrará después. Luego de ninguna manera puede corromperse el alma humana.

Si el alma humana se corrompe por la corrupción corporal, su ser deberá debilitarse cuando el cuerpo se debilita. Sin embargo, si alguna potencia del alma se debilita a consecuencia de la debilidad del cuerpo, lo es sólo accidentalmente, a saber, porque dicha potencia necesita de órgano corpóreo; así, la vista se debilita accidentalmente por debilidad de su órgano. Mas, si a la potencia le afectara esencialmente tal debilidad, nunca se recobraría aunque se restaurase el órgano; pues vemos que, cuantas veces se debilita la vista, si se repara el órgano, inmediatamente se recobra. Por eso dice Aristóteles en el I –Sobre el alma que, –si el viejo recibiera el ojo del joven, vería en realidad como un joven. Luego como el entendimiento es una potencia del alma que no precisa de órgano, como ya se demostró (cc. 68 y 69), no se debilita ni esencial ni accidentalmente, ni por vejez o cualquier otra debilidad corporal. Sin embargo, si el entendimiento se siente afectado al obrar por la fatiga o por otro impedimento ocasionado por enfermedad corporal, esto no le sucede por propia debilidad, sino por la debilidad de aquellas potencias de que se sirve el entendimiento, tales como la imaginación, la memoria y la cogitativa. Luego se ve que el entendimiento es incorruptible. Por consiguiente, también lo es el alma humana, pues es una substancia intelectual.

Y también puede demostrarse invocando la autoridad de Aristóteles, pues dice en el I –Sobre el alma que –el entendimiento parece ser una substancia, y que no se corrompe. Y que esto no debe entenderse de una substancia separada, que fuese el entendimiento posible o el agente, consta por lo precedente (cc. 61, 78).

También se manifiesta con las palabras propias de Aristóteles en el XI de los –Metafísicos, donde dice, hablando contra Platón, que –las causas que mueven son preexistentes, pero las causas formales existen simultáneamente con aquellos de quienes son causas; así –cuando el hombre es sanado, entonces recibe la salud, y no antes; contra esto dijo Platón que las formas de las cosas son preexistentes. Y, dicho esto, añade después: –Si, pues, algo permanece después, hay que averiguarlo. Porque en algunos seres no hay dificultad; por ejemplo, si se trata de un alma determinada; no de cualquiera, sino de la intelectual. Y esto demuestra que, como habla de formas, quiere que el entendimiento, que es la forma del hombre, permanezca después de la materia, o sea, desaparecido el cuerpo.

Y, además, por las palabras citadas de Aristóteles se ve que, considerando al alma como forma, no dice que no sea subsistente y, por tanto, corruptible, como supuso Gregorio Niseno; porque precisamente excluye al alma intelectiva de todas las otras formas, diciendo que ella –permanece después del cuerpo y es una substancia.

Todo lo dicho está de acuerdo con el sentir de la fe católica. Porque en el libro de –Los dogmas eclesiásticos se dice: –Creemos que únicamente el hombre tiene alma substancial que, separada del cuerpo, vive y conserva sus sentidos y potencias plenamente, y no muere con el cuerpo, como asegura el Árabe, ni después de un pequeña intervalo, como dijo Zenón, porque vive substancialmente.

Y con esto queda excluido el error de los impíos, en cuyo nombre dice Salomón (Sap. 2,2): –Hemos salido de la nada y después de esto seremos como si nunca hubiéramos sido; y en su nombre también dice (3,19): –Una es la muerte de los hombres y de los jumentos e igual la condición de ambos. Como muere el hombre, así mueren ellos. Todos expiran de la misma manera, y en nada supera el hombre al jumento. Y que esto lo dice, no en su nombre, sino en el de los impíos, se ve por lo que añade al fin del libro, como determinando (12,7): –Hasta que el polvo vuelva a la tierra

de donde vino, y el espíritu vuelva a aquel que lo dió.

Son numerosísimos los pasajes de la Sagrada Escritura que testifican la inmortalidad del alma.

CAPÍTULOS LXXX Y LXXXI

Razones para probar que el alma se corrompe al corromperse el cuerpo y refutación de las mismas

Parece que podría probarse con algunas razones que las almas humanas no pueden permanecer al desaparecer los cuerpos.

1. Porque si las almas humanas se multiplican al multiplicarse los cuerpos, como se demostró (c. 75), destruidos, pues, los cuerpos, las almas no podrían permanecer multiplicadas. Luego hay que optar por uno de estos dos extremos: o que el alma deja de ser en absoluto o que sólo queda un alma. Cosa esta en conformidad con la opinión de quienes suponen que sólo es incorruptible lo que es uno en todos los hombres, ya sea esto el entendimiento agente solamente, como dice Alejandro, o el entendimiento agente y el posible, como dice Averroes.

2. La razón formal es causa de la diversidad específica. Pero, si permanecen muchas almas después de corromperse los cuerpos, tendrán que ser diversas; pues así como es igual lo que es uno substancialmente, así también son diversos los que son muchos substancialmente. Pero en las almas que permanecieren después del cuerpo no puede haber otra diversidad que la formal, por que no están compuestas de materia y forma, como se probó (cc. 50-51) al hablar de la substancia intelectual. Luego concluyese que son diversas específicamente. Mas, por la corrupción del cuerpo, las almas no cambian de especie, porque todo lo que pasa de una especie a otra se corrompe. De esto, pues, se deduce que antes de separarse del cuerpo ya eran diversas específicamente, porque los compuestos reciben la especie de su forma. Luego las almas individuales eran diversas específicamente. Esto no es admisible. Por tanto, es imposible que las almas humanas permanezcan multiplicadas después de abandonar los cuerpos.

3. Parece totalmente imposible, según los que suponen que el mundo es eterno, suponer que las almas humanas permanezcan multiplicadas después de la muerte del cuerpo. Por que, si el mundo es eterno, también lo es el movimiento. Luego la generación es eterna. Y si la generación es eterna, antes que nosotros murieron infinitos hombres. Luego si las almas de los muertos perma necen multiplicadas, será necesario decir que actualmente hay infinitas almas de hombres que ya murieron. Esto es imposible, porque el infinito en acto no se da en la naturaleza. Luego, en conclusión, si el mundo es eterno, las almas no pueden permanecer multiplicadas después de la muerte.

4. –Lo que le adviene al ser y de él se separa, prescindiendo de su corrupción, le adviene accidental mente; ésta es la definición de accidente. Luego, si el alma no se corrompe con la separación del cuerpo, síguese que su unión con el cuerpo es accidental, y el hombre es un ser accidental, compuesto de alma y cuerpo. Y, además, síguese también que no hay tal especie humana, por que con uniones accidentales no puede formarse una especie; por ejemplo, –hombre blanco no es una especie.

5. Es imposible que haya una substancia que carezca de operación. Mas todas las operaciones del alma terminan con el cuerpo. Esto se ve por inducción, pues las potencias del alma nutritiva obran mediante cualidades corpóreas e instrumento corpóreo, y en el cuerpo, que por el alma se perfecciona, y que nutre y aumenta, del que se extrae el semen para la generación. Y También las operaciones de todas las potencias que pertenecen al alma sensitiva se realizan mediante órganos corporales, pues algunas de ellas se efectúan mediante algún cambio corporal, como son las llamadas pasiones del alma, tales como el amor, el gozo y otras semejantes. Mas el entender, aunque no es una operación ejercida median te un órgano corpóreo, sin embargo tiene por objeto los Espíritus, que están relacionados con el entender como los colores lo están con la vista; y así como la vista no puede ejercerse sin el color, así también el alma intelectiva no puede entender sin

Espíritus. Necesita también el alma para entender de algunas potencias que preparen los Espíritus para que sean inteligibles en acto, a saber, la potencia cogitativa y la memorativa, acerca de las cuales consta que, como son actos de algunos órganos corporales, por los que obran, no pueden permanecer después de desaparecido el cuerpo. Por eso dice Aristóteles que –nunca entiende el alma sin Espíritu y que nada entiende sin el entendimiento pasivo, que llama potencia cogitativa, la cual es corruptible. Y por esto dice en el I –Sobre el alma que –el entender del hombre se corrompe cuando hay corrupción interior, es decir, del Espíritu o del entendimiento pasivo. Y en el III –Sobre el alma dice que después de la muerte –no nos recordaremos de lo que sabíamos en vida. Así, pues, se ve que después de la muerte ninguna operación del alma permanece. Ni tampoco su substancia, porque ninguna substancia puede estar sin su operación.

[81.] Vamos a intentar la refutación de estas razones, cuyas conclusiones son falsas, como se demostró en el capítulo anterior. Y en primer lugar hay que saber que las cosas que están necesariamente adaptadas y proporcionadas entre si reciben simultáneamente la unidad o la multiplicación, cada cual de su correspondiente causa. Luego si el ser de una depende del ser de la otra, la unidad o la multiplicación dependerán del mismo; por el contrario, de una causa extrínseca. Ahora bien, la forma y la materia deben estar siempre proporcionadas entre si y como naturalmente adaptadas, porque el acto propio en su propia materia tiene lugar. De donde la materia y la forma deberán mutuamente conseguir la multiplicación o unidad. Luego, si el ser de la forma depende de la materia, su multiplicación dependerá de la materia, y también su unidad. Si no depende, entonces será ciertamente necesario multiplicar la forma multiplicando la materia, o sea, simultáneamente y guardando su proporción, pero no de modo que la unidad o multiplicación de la forma dependa de la materia.

Se demostró ya (c. 68) que el alma humana es una forma independiente de la materia en cuanto al ser. De esto se sigue que, si bien las almas se multiplican en realidad multiplicándose los cuerpos, no obstante, la multiplicación de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas. Y, por tanto, no es necesario que, destruidos los cuerpos, cese la pluralidad de almas, como concluía la –primera razón.

Teniendo esto en cuenta, fácilmente se responde a la –segunda razón. Porque no es cualquier diversidad de formas la que da origen a la diversidad específica, sino sólo aquella que es según los principios formales o según una diversa razón formal; consta, por ejemplo, que una es la esencia de la forma de este fuego y otra la de aquél, y, sin embargo, específicamente son el mismo fuego y la misma forma. Luego la multitud de almas separadas de los cuerpos es diversa según la diversidad substancial de las formas, porque una es la substancia de esta alma y otra la de aquélla, y, sin embargo, tal diversidad no procede de las diversidades de los principios esenciales del alma ni de su diversa razón formal, sino que obedece a la diversidad de adaptación de las almas a los cuerpos; porque esta alma está adaptada a este cuerpo, y la otra a aquél, y aquélla al otro, y así todas las demás. Y esta clase de adaptaciones permanecen en las almas al desaparecer los cuerpos, como también permanecen sus propias substancias, por que son independientes de los cuerpos en cuanto al ser. Porque las almas son formas substanciales de los cuerpos; de lo contrario, uniríanse sólo accidentalmente al cuerpo, y así del alma y el cuerpo no resultaría una unión substancial, sino sólo accidental. Además, en cuanto que son formas, deben de estar proporcionadas a los cuerpos. Por donde se ve que tales diversas proporciones permanecen en las almas separadas y, en consecuencia, permanece la pluralidad.

Con ocasión de la –tercera razón aducida, suponiendo algunos que el mundo era eterno, cayeron en diversas opiniones extraviadas. Pues algunos, acatando en absoluto la conclusión, dijeron que las almas mueren con los cuerpos. Otros dijeron que de todas las almas permanece algo separado, que les es común: el entendimiento agente, según algunos, o éste y el posible, según otros. Otros supusieron que las almas permanecían en su pluralidad después de abandonar los cuerpos, pero, para no verse obligados a admitir las almas en número infinito, dijeron que se unirían a diversos cuerpos después de un tiempo determinado. Y ésta fue la opinión de los discípulos de Platón, de la que hablaremos después (c. 83). Otros, para evitar todo lo anterior, dijeron que no hay in

conveniente para que existan actualmente infinitas almas, porque el ser infinito en acto en aquellos que no guardan orden entre sí es ser infinito accidentalmente; y no tuvieron inconveniente en admitirlo. Esta opinión es de Avicena y de Algacel. No podemos saber expresamente que opinión tuvo Aristóteles acerca de esto, aunque admite expresamente la eternidad del mundo. Sin embargo, la última de las opiniones expuestas está de acuerdo con sus principios. Pues en el III de los –Físicos y en el I –Sobre el cielo y el mundo prueba únicamente que el infinito en acto no existe en los cuerpos naturales, pero nada dice con relación a las substancias inmateriales. Y esto no crea ciertamente ninguna dificultad a quienes, negando la eternidad del mundo, profesan la fe católica.

Ni tampoco es necesario que, si el alma permanece después de la destrucción del cuerpo, que estuviera unida a él accidentalmente, como resolvía la –cuarta razón. Pues tal se define el accidente: –lo que puede estar o no en el sujeto compuesto de materia y forma, prescindiendo de su corrupción. Si esto se refiere a los principios del sujeto compuesto, no es verdadero, porque consta que la materia prima es ingénita e incorruptible, como dice Aristóteles en el I de los –Físicos. Por lo tanto, al desaparecer la forma, ella permanece en su esencia. Y, sin embargo, su unión con la forma no era accidental, sino esencial, pues ambas formaban un solo ser. Pues de esta manera se une el alma al cuerpo, como ya se demostró (c. 68). Luego, aunque permanezca después del cuerpo, únese substancialmente a él, y no accidentalmente. Ahora bien, si la materia prima no permanece en acto después de la desaparición de su forma, de no ser actuada por otra forma, y el alma humana, no obstante, permanece en su propio acto, esto obedece a que el alma humana es forma y acto, mientras que la materia prima es un ser potencial.

Lo propuesto en la –quinta razón, al decir que ninguna operación puede permanecer en el alma si está separada del cuerpo, es falso, pues permanecen todas las operaciones que no se ejercitan mediante los órganos. Tales son el entender y el querer. No obstante, las que se ejecutan por órganos corpóreos, como son las operaciones de las potencias nutritivas y sensitivas, éstas no permanecen.

Además, debe saberse que el alma no entiende del mismo modo cuando está separada del cuerpo que cuando está unida, pues tiene diverso modo de ser. –Porque cada cual obra en consonancia con su ser. En realidad, aunque el ser del alma no dependa en absoluto del cuerpo, sin embargo, cuando ambos están unidos, el cuerpo sírvele de envoltura y es su propio sujeto recipiente. De ahí que su propia operación, que es el entender, aunque no depende del cuerpo, pues prescinde de órgano corpóreo, tiene, no obstante, su objeto en el cuerpo, o sea, el Espíritu. Por eso, mientras el alma está en el cuerpo, no puede entender sin Espíritu, como tampoco recordar si no es por las potencias cogitativa y memorativa, en las cuales se preparan los Espíritus, como consta por lo ya dicho. Y por eso esta manera de en tender y la similar de recordar, destruido el cuerpo, desaparecen. Pero el ser del alma separada excluye el cuerpo. Luego tampoco su operación, que es el entender, se ejercerá en atención a los objetos existentes en los órganos corpóreos, que son los Espíritus; por el contrario, entenderá por sí misma, a la manera de las substancias que en su ser son absolutamente separadas de los cuerpos, de las cuales hablaremos luego. Y de éstas, pues son superiores, podrá recibir con abundancia cierta influencia para conocer más perfectamente. Un ejemplo de esto se ve en los jóvenes, pues el alma, cuando deja de ocuparse del propio cuerpo, se convierte en más hábil para entender lo más alto; por esto, la virtud de la templanza, que distrae al alma de las delectaciones corporales, convierte principalmente a los hombres en más aptos para entender.— Otro ejemplo: También los hombres al dormir, no usando de los sentidos, si no están impedidos por perturbación alguna a causa de los humores o flatos, perciben, bajo la influencia de agentes superiores, ciertas cosas futuras que exceden el alcance de la razón humana. Y este fenómeno se da sobre todo en los que sufren síncopes y éxtasis, cuanto mayor es el alejamiento de los sentidos corporales. Y esto no sucede sin razón. Porque, como el alma humana está situada en el confín de los cuerpos y de las substancias incorpóreas, –como existentes en el horizonte de la eternidad y del tiempo, apartándose de lo ínfimo se acerca a lo supremo. Por esto, cuando está totalmente separada del cuerpo, se asemejará perfectamente a las substancias separadas en el modo de entender y con abundancia recibirá su influencia.

Así, pues, aunque nuestro entender en el presente estado de vida, corrompido el cuerpo, se corrompa, no obstante será reemplazado por otro más alto modo de entender.

Pero como el recordar es un acto ejecutado por un órgano corpóreo, como lo prueba Aristóteles en el libro –Sobre la memoria y la reminiscencia, no podrá perdurar en el alma tras la desaparición del cuerpo, a no ser que –recordar equivalga equívocamente a conocimiento de aquello que uno conoció antes; y este conocimiento de lo que en vida conoció necesariamente ha de estar en el alma separada, porque las especies inteligibles se reciben en el entendimiento posible indeleblemente, como ya se dijo (c. 74).

Acerca de las otras operaciones del alma, como amar, gozar y otras semejantes, hay que precaverse de una posible equivocación. Pues unas veces se toman como pasiones del alma, y entonces son actos del apetito sensitivo, concupiscible o irascible, acompañados de un cambio corporal. De esta manera no pueden permanecer en el alma después de la muerte, como lo prueba Aristóteles en el libro –Sobre el alma. Mas otras veces se toman como simples actos de la voluntad, carentes de pasión. Por eso dice Aristóteles, en el VII de los –Éticos que –Dios goza de una simple operación; y en el X, que en la contemplación de la sabiduría hay un –goce admirable; y en el VIII distingue –el amor de amistad del amor pasional. Y como la voluntad es una potencia que prescinde de órgano, igual que el entendimiento, es indudable, pues, que tales cosas, como son actos de la voluntad, permanecerán en el alma separada. De esta manera, atendiendo a las razones expuestas, no puede sacarse la conclusión de que el alma humana es mortal.

CAPITULO LXXXII

Las almas de los animales brutos no son inmortales

Todo lo dicho demuestra evidentemente que las almas de los brutos no son inmortales.

Ya se declaró (cc. 66-67) que ninguna operación de la parte sensitiva puede realizarse sin el cuerpo. En las almas de los brutos no puede hallarse operación alguna superior a las operaciones de la parte sensitiva, porque ni entienden ni razonan. Lo evidencia el hecho de que todos los animales de una misma especie obran del mismo modo, como movidos por la naturaleza y sin valerse de artificios; así, toda golondrina hace un nido igual, y toda araña, igual tela. Luego ninguna operación del alma de lo brutos puede realizarse sin el cuerpo. Y como toda substancia tiene su propia operación, el alma del bruto no podrá estar sin el cuerpo. Luego, pereciendo el cuerpo, también perece ella.

Toda forma separada de la materia es entendida en acto; pues de este modo hace el entendimiento agente las especies inteligibles en acto, es decir, cuando las abstrae de la materia, como consta por lo dicho (capítulo 77). Sí, pues, el alma del bruto permanece, corrompido el cuerpo, será una forma separada de la materia. Y, en consecuencia, una forma entendida en acto, como –en los seres separados de la materia el inteligente y lo entendido son una misma cosa, como dice Aristóteles en el III –Sobre el alma, por consiguiente, el alma del bruto, si después del cuerpo permanece, será intelectual, que es cosa imposible.

En cualquier cosa capacitada para alcanzar cierta perfección se encuentra el apetito natural de dicha perfección, pues –el bien es lo que todos apetecen, pero en oste sentido: que –cada cual apetece su propio bien. En los brutos no existe apetito alguno del ser perpetuo, salvo el de la perpetuidad de la especie, dado que se encuentra en ellos el apetito procreador que perpetúa la especie; y no sólo en ellos sino incluso en las plantas y en los seres inanimados, aunque en estos últimos sin la característica de apetito animal tal, que es el apetito derivado de la aprehensión. Y como el alma sensitiva sólo aprehende lo concreto y presente, es imposible que apetezca el ser perpetuo, ni siquiera con apetito animal. Luego el alma del bruto no es capaz del ser perpetuo.

Como –las delectaciones perfeccionan las operaciones, según consta en el X de los –Éticos de Aristóteles, la operación de cualquier cosa se ordena como al fin a aquello en que su delectación se concreta. Las delectaciones de los animales brutos se ordenan todas a la conservación del cuerpo,

pues no se deleitan con los sonidos ni con los olores y miradas sino en cuanto son indicios de los alimentos y de la sensualidad, objetivos exclusivos de todos sus deseos. Luego su operación está ordenada, como al fin, a la conservación del ser corporal. Luego fuera de éste no hay en ellos otro ser.

La doctrina de la fe católica está en conformidad con esta sentencia. Dícese en el Génesis, c. 9, del alma del bruto: –Su alma está en la sangre; como si dijera, –su ser depende de la permanencia de la sangre. Y en el libro de –Los dogmas eclesiásticos: –Decimos que solamente el hombre tiene alma substancial, o sea, que vive –por sí; mas –las almas de los brutos perecen con sus cuerpos.

Aristóteles también, en el II –Sobre el alma, dice que –la parte intelectiva del alma se diferencia de las otras como lo incorruptible de lo corruptible.

Con esto se excluye la opinión de Platón, quien dijo que las almas de los brutos son inmortales.

Sin embargo, parece que pudiera probarse que las almas de los brutos son inmortales. Quien puede obrar por si e independientemente es por sí subsistente. Es así que en los brutos hay una operación del alma sensitiva que en su ejecución no precisa del cuerpo, cual es el –mover; por que el que mueve está compuesto de estas dos cosas, el motor y lo movido; y como el cuerpo es movido por el alma, el alma será el motor. Luego es por sí subsistente. Por tanto, aunque el cuerpo se corrompa, no podrá corromperse accidentalmente, pues sólo se corrompen accidentalmente los que no son subsistentes. Y substancialmente no puede corromperse, porque no tiene contrarios ni de ellos se compone. Luego dedúcese que es absolutamente incorruptible.

A esto parecía reducirse el argumento con que Platón probaba que –toda alma es inmortal, porque –el alma se mueve a si misma, y todo lo que se mueve a sí mismo debe ser inmortal. Pues el cuerpo no muere mientras no se separa aquello que le mueve, y nadie puede separarse de si mismo. De donde se sigue, según él, que lo que se mueve a sí mismo no puede morir. Y así resolvía que toda alma motora, incluso la de los brutos, era inmortal. Y éste es el enlace natural de esta razón con la primera, porque como, según Platón, nada se mueve si no es movido, lo que se mueve a sí mismo es motor en sí, y por esto tiene una operación propia.

Y no sólo para moverse, sino también para sentir atribuía Platón al alma sensitiva una operación propia. Porque decía que sentir es cierto movimiento del alma que siente; y ella, movida de este modo, movía al cuerpo para sentir. Por esto, al definir el sentido, decía que es –un movimiento del alma a través del cuerpo.

Es evidente que estas cosas que hemos dicho son falsas. Porque sentir, más que mover, es ser movido; pues, por la potencia que siente, siente actualmente el animal los sensibles que alteran sus sentidos. Mas no puede decir que el sentido es afectado por el sensible de igual manera que el entendimiento es afectado por el inteligible, sacando de esto que sentir pudiera ser una operación del alma sin instrumento corpóreo, como lo es el entender; porque el entendimiento aprehende las cosas hecha ya la abstracción de la materia y de las condiciones materiales, que son principios de individuación; pero el sentido, no. Lo que manifiesta esta razón: porque el sentido versa sobre cosas particulares, mas el entendimiento sobre universales. Por donde se ve que los sentidos son afectados por las cosas tal cual éstas se encuentran en la materia; el entendimiento, sin embargo, en cuanto están abstraídas. Luego el entendimiento puede ser afectado sin materia corporal, no así el sentido.

Los sentidos diversos son recipientes de diversos sensibles: la vista, de los colores, y el oído, de los sonidos. Y esta diversidad obedece claramente a la diversa disposición de los órganos; porque el órgano de la vista debe estar en potencia para recibir todos los colores, y el órgano del oído, para todos los sonidos. Pero, si la recepción se hiciese sin órgano corpóreo, una sola potencia seria el recipiente de todos los sensibles; por que la potencia inmaterial está de si igualmente dispuesta para recibir todas las cualidades. Por eso, el entender, como no precisa de órgano corpóreo, conoce todo lo sensible. Luego el sentir no se realiza sin órgano corpóreo.

El sentido se estraga por los sensibles excesivos; mas el entendimiento no, porque –el que entiende

lo más inteligible, no menos, sino mejor, podrá especular lo demás. Luego no afecta del mismo modo el sensible al sentido que el inteligible al entendimiento. Porque el entendimiento es afectado sin mediar órgano corporal; mas el sentido lo es a través de un órgano corpóreo, desapareciendo su recíproca armonía a causa de sensibles excesivos.

A juzgar por las apariencias de los cuerpos, parece cierto lo que dijo Platón: que –el alma se mueve a sí misma. Pues ningún cuerpo se mueve, al parecer, si no es movido. De esto dedujo Platón que todo lo que se mueve es movido. Y como no vale llegar hasta el infinito para explicar que lo movido se mueve por otro, estableció en cada orden un primer motor que a si mismo se mueve. Y do esto se seguía que el alma, primer motor de los motores animados, era algo que a sí mismo se mueve.

Dos razones demuestran claramente la falsedad del argumento. Primera, porque ya se probó (1. 1, c. 13) que todo lo que se mueve por sí es cuerpo. Luego, como el alma no es cuerpo, es imposible que se mueva por si misma, a no ser accidentalmente.

Segunda, porque lo que se mueve, en cuanto tal, está en acto, y lo movido, como tal, está en potencia; y como nada puede estar simultáneamente en acto y potencia en referencia a una misma cosa, es imposible que sea a la vez motor y movido; será necesario, pues, que lo que se mueve a sí mismo tenga una parte que mueva y otra movida. Y de esta manera se dice que el animal se mueve a si mismo, porque el alma es el motor y el cuerpo el movido. Pero como Platón no dió al alma ser corporal, aunque usó de la palabra –movimiento, que es propio de los cuerpos, no se refería al movimiento propiamente dicho, sino que lo tomó en la acepción común de operación, al igual que Aristóteles cuando, en el III –Sobre el alma, dice que –sentir y entender son ciertos movimientos. En este sentido, eh movimiento no es el acto de lo que se halla en potencia, sino el acto de lo perfecto. Luego, cuando dijo que el alma se mueve a sí misma, intentaba decir con esto que obra sin la ayuda del cuerpo, contrariamente a lo que sucede con otras formas que no obran sin su materia; –así, el calor no opera aisladamente, sino que calienta lo cálido. Y de esto quería deducir que toda alma que mueve es inmortal, porque quien obra por si e independientemente puede tener existencia propia.

Pero ya se demostró que la operación del alma del bruto, que es –sentir, no puede ejecutarse sin el cuerpo. Y esto se ve mejor, en su otra operación, o sea, la del –apetito. Pues cuantas cosas pertenecen al apetito de su parte sensitiva producen a las claras una transformación corporal; por esto se llaman pasiones del alma.

De esto se sigue que tampoco el –mover es operación del alma sensitiva, que prescinde de órgano. Por que el alma del bruto no se mueve sino a través del sentido y del apetito. Pues la facultad que se llama –ejecutora del movimiento hace que los miembros obedezcan al impulso del apetito. Luego más que potencias que mueven son potencias que perfeccionan al cuerpo para moverse.

Así, pues, es evidente que ninguna operación del alma del bruto puede prescindir del cuerpo. Y de esto necesariamente se deduce que el alma del bruto muere con el cuerpo.

CAPITULO LXXXIII

El alma humana comienza a existir con el cuerpo

Mas porque vemos que son las mismas las cosas que comienzan y acaban, puede alguien pensar que, como el alma humana no deja de existir, no tuvo comienzo, sino que ha existido siempre. Lo que realmente parece se puede probar por las razones siguientes:

1. Lo que, en efecto, nunca deja de existir, tiene poder para existir siempre. Y de lo que tiene capacidad para existir siempre, nunca será verdad decir que –no existe, porque su duración es tan amplia como su capacidad de existir. Mas lo que comienza a existir es cierto decir que alguna vez –no existe. Luego lo que nunca dejará de ser ninguna vez comenzará a existir.

2. La verdad de los inteligibles, del mismo modo que no puede corromperse, así también, en cuanto está de su parte, es eterna, es necesaria; ahora bien, todo lo que es necesario es eterno, porque es necesario que exista aquello cuya no existencia repugna. Pero mediante la incorruptibilidad de la verdad inteligible se declara ser el alma incorruptible, por lo que se refiere a su existencia. Por igual razón, pues, de la eternidad de lo incorruptible se puede probar la eternidad del alma.

3. No es perfecto aquello que carece de muchas de sus partes principales. Por otra parte, es evidente que son las substancias intelectuales las partes más importantes del universo, en cuyo género, como se probó antes, están las almas humanas (c. 68). Por lo tanto, si cada día empiezan a existir tantas almas cuantos son los hombres que nacen, es evidente que cada día se añaden al universo muchas partes principales, faltándole todavía muchas. Luego hay que concluir que es imperfecto el universo. Y esto es imposible.

4. Algunos argumentan también con la autoridad de la Sagrada Escritura. Se dice, en efecto, en el Génesis, ‒que Dios completó su obra en el séptimo día y descansó de todo lo que hiciera. Pero esto no seria verdad si Dios hiciese cada día nuevas almas. En consecuencia, no reciben la existencia actualmente nuevas almas humanas, sino que existen ya desde el principio del mundo.

Por estas y otras razones semejantes, algunos, dando por supuesta la eternidad del mundo, afirmaron que el alma humana, así como es incorruptible, del mismo modo existió desde el principio del mundo. De aquí que quienes, como los platónicos, enseñaron que las almas humanas son en su multitud inmortales, afirmaron que éstas existieron desde siempre y que ora se unen a los cuerpos, ora se separan de ellos, guardándose en esta alternativa un determinado periodo de años.

Sin embargo, los que dicen que las almas humanas son inmortales conforme a una cierta unidad procedente de cierta unidad común a todos los hambres que permanece después de la muerte, afirmaron que esta unidad permanente existió desde siempre y que es, o solamente el entendimiento agente, como afirmó Alejandro, o que, además del agente, es también el entendimiento posible, como enseñó Averroes. Esto mismo parecen significar también las palabras de Aristóteles; en efecto, hablando él mismo del entendimiento, dice que es no solamente incorruptible, sino también ‒perpetuo.

No obstante esto, algunos de los que profesan la fe católica, influenciados por las doctrinas platónicas, conservaron una posición media. Por que si, según la fe católica, nada hay que sea eterno fuera de Dios, no defendieron ellos la eternidad de las almas humanas, pero dijeron que ellas o fueron creadas con el mundo visible o antes que el mismo; pero, a pesar de ello, son de nuevo ligadas a los cuerpos. Entre los cristianos, Orígenes es el primero en defender esta opinión; y el mismo camino siguieron después muchos; y todavía síguese defendiendo actualmente entre los herejes: de éstos, los maniqueos afirman, con Platón, que las almas son eternas y que se pasan de un cuerpo al otro.

Pero fácilmente se puede demostrar que tales sentencias no están apoyadas en la verdad. Que el entendimiento posible y el agente no es uno para todos, ya antes lo hemos demostrado (cc. 9, 76). En consecuencia, sólo resta refutar estas posiciones que afirman haber muchas almas humanas, y, sin embargo, dicen que éstas existieron antes que el cuerpo: o eternamente o desde el principio del mundo. Lo que parece inconveniente por las siguientes razones:

Quedó arriba demostrado (c. 68) que el alma se une al cuerpo como forma y acto del mismo. Por otro lado, el acto, aunque sea naturalmente anterior a la potencia, sin embargo, en un mismo sujeto es posterior en el tiempo, pues lo que se mueve pasa de la potencia al acto. En con secuencia, en el ser vivo primero fue la semilla, que es la potencia, que el alma, que es el acto de la vida.

Es natural a cada forma unirse a la propia materia; de otra manera, lo constituido de forma y materia seria algo fuera de naturaleza. Pues antes se atribuye a cada uno lo que le es conveniente según la naturaleza que lo que está fuera del orden de la misma; en efecto, lo que conviene a uno fuera de su orden natural le adviene de modo accidental; pero lo que le viene de su naturaleza lo tiene esencialmente; mas lo que es accidental siempre es posterior a lo esencial. Por consiguiente, lo

primero que conviene al alma es estar unida al cuerpo y no separada de él. Luego no fue creada antes que el cuerpo al que se une.

Toda parte separada de su todo es imperfecta. Pero el alma, porque es forma, como ya probamos (c. 68), es parte de la especie humana. Por consiguiente, existiendo en sí misma sin el cuerpo, es imperfecta. Ahora bien, lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de las cosas naturales. Luego no conviene al orden natural que el alma haya sido creada antes sin el cuerpo que unida al mismo.

Si las almas son creadas sin los cuerpos, hay que investigar cómo se unen a ellos. O se han unido violentamente o según su naturaleza. Si fue violentamente, como quiera que todo lo violento es contra la naturaleza, se sigue también que la unión del alma con el cuerpo está fuera del orden natural. Y así que el hombre, compuesto de los dos, es también algo innatural. Lo que es evidentemente falso. Además de esto, las substancias intelectuales son de un orden superior el de los cuerpos celestes. Sin embargo, en los cuerpos celestes no se encuentra nada violento o contrario; con mucha mayor razón no se encontrará en las substancias intelectuales.

Pero si las almas se unen naturalmente a los cuerpos, es porque ellas en su creación apetecieron ser unidas a ellos. Ahora bien, el apetito natural realiza inmediatamente su acto, a no ser que se lo impida algún obstáculo, como se observa en el movimiento de los graves y de los leves; sabemos, además, que la naturaleza obra siempre del mismo modo. Por lo tanto, las almas se hubiesen unido inmediatamente a los cuerpos desde que fueron creadas, a no ser que algún impedimento se hubiese antepuesto. Ahora bien, produce violencia todo lo que impide la ejecución del apetito natural.

En consecuencia, fue violento para las almas estar durante algún tiempo separadas de los cuerpos. Lo que no es conveniente, ya porque en la substancias no puede darse nada violento, como vimos; ya porque lo que es violento y contra la naturaleza, por existir accidentalmente, no puede ser anterior a lo que es conforme a la naturaleza ni tampoco a lo que deriva de toda la especie.

Como cada uno desea naturalmente su misma perfección, es propio de la materia tender a la forma, y no lo contrario. Ahora bien, el alma se ordena al cuerpo como la forma se ordena a la materia, como demostramos antes (c. 68). Por lo tanto, la unión del alma con el cuerpo es, no por apetencia procedente del alma, sino por tendencia propia del cuerpo.

Si alguien afirma que una y otra cosa es natural en el alma, esto es, unirse al cuerpo o separarse de él, según los diferentes tiempos, esto parece ser imposible. Porque lo que cambia naturalmente en el sujeto es lo accidental, cómo, por ejemplo, la juventud y la vejez. Si, por consiguiente, unirse al cuerpo y separarse de él puede variar naturalmente lo que se refiere al alma, será accidental para el alma unirse con el cuerpo. De donde se seguiría que el hombre formado de esta unión no sería esencialmente un ser, sino más bien accidentalmente.

Todo lo que sufre alguna alteración, según la variedad del tiempo, está sujeto al movimiento celeste, al que sigue toda la marcha del tiempo. Por otra parte, las substancias intelectuales incorpóreas, entre las que se cuentan las almas separadas, exceden todo el orden de los cuerpos. Y no pueden por eso estar sujetas a los movimientos celestes. Es, pues, imposible que unas veces se unan a los cuerpos y otras se separen de ellos, o que apetezcan ahora una cosa, ahora otra, según los diferentes tiempos.

Pero si alguien dice que ni por la violencia ni naturalmente se unen las almas a los cuerpos, sino más bien por voluntad espontánea, diremos que esto no puede ser. Nadie, si no es engañado, quiere ser reducido a un estado inferior. Pero el alma separada se encuentra en un estado superior al que tiene unida al cuerpo, si tenemos en cuenta la opinión de los platónicos, que afirman que, por la unión al cuerpo, sufre el alma el olvido de todo lo que antes conoció y se le retrasa la contemplación pura de la verdad. Se comprende, por lo tanto, que no quiera unirse al cuerpo si no es engañada. Pero en el alma no puede existir motivo del engaño, pues, según la opinión de los mismos platónicos, el alma tiene toda la ciencia. Ni tampoco se puede afirmar que el juicio procedente de ciencia universal falle en la elección de lo particular por causa de las pasiones, como sucede en los

incontinentes, porque tales pasiones no pueden existir sin mudanza corporal; de donde se sigue que no pueden darse en el alma separada. No queda, pues, más solución que la de afirmar que, si el alma existió antes que el cuerpo, no se une a él por su propia voluntad.

Todo efecto que procede del concurso de dos voluntades no ordenadas entre si es efecto casual, como sucede cuando alguien intenta comprar algo y encuentra en el mercado lo que busca, independientemente de todo convenio previo. Pero la voluntad propia del que engendra, de la cual depende la generación del cuerpo, no está de acuerdo con la voluntad del alma separada que quiere unirse al mismo. Por lo tanto, sin la voluntad de los dos la unión del cuerpo y del alma no podría hacerse, hemos de concluir, pues, que tal unión es casual. Y de este modo la generación del hombre no procede de la naturaleza, sino más bien del acaso. Lo que es evidentemente falso, porque eso es lo que acontece la mayor parte de las veces.

Si, al contrario, se afirma que no se unen ni según su naturaleza ni por propia voluntad, sino más bien por mandato divino, esto no parece estar en lo cierto si las almas fueron creadas antes que los cuerpos. Dios dispuso cada cosa según el modo conveniente a la naturaleza de la misma, por lo que se dice en el Génesis al tratar de cada una de las criaturas: –Vio Dios que era buena; y refiriéndose al mismo tiempo a todas: –Vio Dios todo lo que hizo, y era muy bueno. Si, pues, creó las almas separadas de los cuerpos, hay que decir también que este modo de ser era más conveniente a la naturaleza de las mismas. Pues no es propio de la ordenación de la voluntad divina reducir las cosas a un estado inferior, sino al contrario, elevarlas a uno mejor. Por lo tanto, no será por ordenación divina por lo que el alma se une al cuerpo.

No es conforme con la divina sabiduría dignificar las cosas inferiores con detrimento de las superiores. Tratándose de las cosas, son inferiores los cuerpos engendrados y corruptibles. No seria, pues, propio de la divina sabiduría que, para elevar los cuerpos humanos, les una las almas preexistentes, pues esto no puede hacerse sin rebajar las almas, como se ve claramente por cuanto hemos dicho.

Considerando Orígenes todo esto que se deduce de la doctrina de que las almas fueron creadas todas al principio, enseñó que el mandato divino de unir las almas a los cuerpos fue para castigo de las mismas. Pues afirmó que ellas pecaron antes que los cuerpos, y por ello fueron encerradas como en una cárcel, unas en cuerpos más nobles, otras en cuerpos menos nobles, según la gravedad del pecado de cada una.

Pero esta opinión no puede sostenerse. La pena es, en efecto, contraria al bien de la naturaleza, y por eso se llama mala. Si, por lo tanto, la unión del alma con el cuerpo tiene carácter de castigo, no constituye el bien natural. Lo que es imposible, por ser este bien lo que intenta la naturaleza misma, pues en él termina el acto de la generación natural. En segundo lugar, también el ser hombre no seria un bien en el orden de la naturaleza; lo que se opone, en efecto, a lo que dice el Génesis: que, después de crear al hombre, –vio Dios que era muy bueno todo lo que había hecho.

Del mal no puede provenir el bien si no es de un modo accidental. En consecuencia, si por causa del pecado del alma separada fue determinada la unión de la misma con el cuerpo, aunque esto sea en cierto modo un bien, lo será accidentalmente. Luego fue casual la formación del hombre. Y esto destruye la sabiduría divina de quien se dice que estableció –todas las cosas con número, peso y medida.

Diremos, además, que tal unión contradice la doctrina del Apóstol. Pues escribe en la Epístola a los Romanos, hablando de Esaú y de Jacob, que –antes que hubiesen nacido y antes de haber hecho algo bueno o malo, fue determinado que el mayor seria siervo del menor. Por donde se ve que ninguna de sus dos almas pecó antes de ser dicha esta palabra, aunque fue dicha después de haber sido ellos concebidos, como enseña el Génesis.

Antes (c. 44), en donde se trata de la distinción de las cosas, se aducen muchas razones contra la sentencia de Orígenes, que también pueden valer aquí. Por lo que, omitiéndolos, pasaremos a otra cosa.

También se hace necesario decir que el alma humana o necesita de los sentidos o no los necesita. Sin embargo, experimentamos palpablemente que los necesita, porque el que está privado de alguno no tiene ciencia de aquellas cosas cuyo conocimiento viene por dicho sentido. Como, por ejemplo, el ciego de nacimiento no tiene ninguna ciencia ni entiende nada de los colores. Además de esto, si los sentidos no fuesen necesarios al alma humana para entender, no existiría en el hombre cierto orden de conocimiento sensitivo e intelectivo. De esto, por experiencia, nos consta lo contrario, ya que por los sentidos se forman en nosotros las imágenes, mediante las cuales recibimos las impresiones de las cosas, impresiones que nos llevan a comprender los principios universales de las ciencias y de las artes.

Si, pues, el alma humana necesita de los sentidos para entender, y como quiera que la naturaleza no priva a nadie de lo necesario para realizar la propia operación, como, por ejemplo, a los animales, que tienen alma sensitiva y movible, da los respectivos órganos del sentir y del mover, tampoco el alma humana habrá sido constituida sin los elementos necesarios para los sentidos. Pero éstos no obran sin los órganos corporales, como antes claramente se indicó (capítulo 57). Se concluye, por todo esto, que el alma humana no fue formada sin órganos corpóreos.

Mas si el alma humana no necesita de los sentidos para entender, y por eso se dice que fue creada sin el cuerpo, debe decirse que antes de unirse al cuerpo entendía por si misma las verdades de todas las ciencias. Lo que también concedieron los platónicos, diciendo que las ideas, formas inteligibles separadas de las cosas, según la doctrina de Platón, son causa de la ciencia. De donde se sigue que el alma separada, si no existe ningún impedimento, recibiría el conocimiento completo de todas las ciencias. Se debe decir, por lo tanto, que al encontrarse en estado de ignorancia cuando se une al cuerpo, es porque se olvidó de su anterior ciencia. Lo que también confiesan los platónicos, diciendo que la prueba es que cualquier hombre, incluso ignorante, responde con acierto, cuando se le pregunta de un modo ordenado, sobre materias científicas; exactamente como cuando alguien, olvidado de lo que antes aprendió, lo recuerda al proponérsele ordenadamente lo mismo que antes olvidara. –De esto se seguirla que aprender no es más que recordar. De esta posición se deduce, pues, necesariamente, que la unión del alma con el cuerpo pone impedimento a la inteligencia. Pero no hay ninguna naturaleza que produzca aquello por lo que se impide su misma operación; al contrario, debe producir lo que más convenga para realizarla de un modo aún más conveniente. No será, por lo tanto, natural la unión del alma con el cuerpo. Y el hombre no será un ser natural, ni tampoco su generación. Y esto es evidentemente falso.

El último fin de cada cual es aquello a que se intenta llegar apoyado en sus mismas operaciones. Ahora bien, por las propias operaciones ordenadas y rectas, el hombre pretende llegar a la contemplación de la verdad: las operaciones de las virtudes activas son, en cierto modo, disposiciones para las virtudes contemplativas. Por esta razón, pues, está el alma unida al cuerpo, y esto es ser hombre. Así que no por unirse al cuerpo pierde el alma la ciencia que tenía, sino más bien se une a él para adquirir la ciencia.

Si alguien, ignorando las ciencias, fuera interrogado sobre ellas, no responderá acertadamente sino en lo que se refiera a los principios universales, que nadie desconoce, pues son de todos de igual modo y naturalmente conocidos. Y después, interrogado con orden, responderá bien a lo que está cerca de los principios, teniendo en cuenta los mismos, y así seguidamente mientras la fuerza de dichos principios se pueda aplicar a aquellas cosas que son materia de las preguntas. De aquí se ve claramente que, mediante los primeros principios, se causa un nuevo conocimiento en aquel a quien se pregunta. Luego no se trata de recordar un conocimiento antes existente.

Si de esta manera fuese natural para el alma el conocimiento, ya sea de las conclusiones, ya sea de los principios, también sería común para todos el conocimiento de las conclusiones, ya que lo es el de los principios; porque lo que es natural es igual para todos. Sin embargo, no todos tienen la misma opinión en lo que se refiere a las conclusiones, como la tienen acerca de los principios.

Pues se ve claramente que el conocimiento de los principios es natural para nosotros, pero no el de las conclusiones. Ahora bien, lo que no nos es natural se alcanza por lo que es natural: como pasa

en las cosas exteriores, que por medio de las manos hacemos todo lo que es artificial. Luego la ciencia de las conclusiones no la tenemos si no es adquirida mediante los principios.

Como la naturaleza siempre está ordenada a una cosa determinada, importa que a cada potencia corresponda un objeto, como a la vista corresponde el color y al oído el sonido. Ahora bien, como el entendimiento es una potencia, tiene también un objeto natural, mediante el cual alcanza naturalmente y por si mismo el conocimiento. Pero hace falta que en este objeto esté comprendido todo lo que abarca el entendimiento, como en el color se incluyen todos los colores visibles. Y tal objeto no es otro que el ser. Naturalmente, por lo tanto, nuestro entendimiento conoce el ser; y del mismo modo todas las otras cosas bajo la razón de ser, y en este conocimiento se funda la noción de los primeros principios, como el de que –no se puede al mismo tiempo afirmar y negar lo mismo y otros semejantes. Solamente estos principios son naturalmente conocidos por nuestro entendimiento, y las conclusiones se conocen mediante ellos; como, por ejemplo, la vista conoce por medio del color no sólo lo que es propiamente sensible, sino también lo que lo es de un modo accidental.

Lo que alcanzamos por el sentido no lo tuvo el alma antes de estar unida con el cuerpo. Es así que el conocimiento de los principios mismos es causado en nosotros mediante lo sensible: si, en efecto, no percibimos por el sentido algún todo, no podemos entender –que el todo sea mayor que la parte, como ningún ciego de nacimiento sabe algo de los colores. Luego no hubo en el alma conocimiento, ni siquiera de los principios, antes de unirse con el cuerpo. No es, por consiguiente, cierta la afirmación de Platón cuando enseña que el alma existió antes de unirse con el cuerpo.

Si todas las almas han existido antes de su unión con los cuerpos, parece se debe concluir que la misma alma, según las diferentes circunstancias de los tiempos, se una a diversos cuerpos. Lo que claramente admiten quienes afirman la eternidad del mundo. Si realmente es eterna la generación de los hombres, es necesario que en todo el curso del tiempo se engendren y corrompan infinitos cuerpos humanos. Luego habrá que afirmar la preexistencia actual de infinitas almas, si cada una se une a un cuerpo, o se habrá de decir, si el número de las almas es limitado, que las mismas se unen ahora a unos cuerpos y luego a otros.

La misma conclusión parece imponerse si se afirma que las almas existieron antes que los cuerpos, aun en el caso de que no sea eterna la generación. Aunque se afirme que no es eterna la generación humana, no puede, sin embargo, haber duda que, según su misma naturaleza, puede durar infinitamente; de este modo, pues, cada uno esté constituido de manera que, si no hay algo que accidentalmente lo impida, del mismo modo que ha sido engendrado puede también engendrar a otro. Pero esto seria imposible si, por ser limitado el número de almas existentes, no puede una misma unirse a varios cuerpos. De donde se sigue que muchos de los que afirman que las almas existen antes que los cuerpos afirman también que las almas pasan de un cuerpo a otro. Lo que es imposible. Luego las almas no existieron antes que los cuerpos.

Que es imposible que pueda una misma alma unirse con diferentes cuerpos se demuestra del modo siguiente: en efecto, las almas humanas no difieren unas de otras por lo que se refiere a la especie, sino más bien en el número; de lo contrario, los hombres no serian misma especie. Pero la diferencia que proviene del número procede de los principios materiales. Ahora bien, la diferencia entre las almas humanas debe tomarse de algo material. Mas no de tal manera que la materia se aparte de la misma alma, pues quedó demostrado anteriormente (capi los 50, 51, 68) que el alma es substancia intelectual y que ninguna de estas substancias tiene materia. Luego no queda más que afirmar que, según las diferentes materias a las cuales se unen las almas, así se toma la diversidad y pluralidad de las mismas, del modo que antes se probó (cc. 80, 81). Si, por consiguiente, hay diversos cuerpos, es necesario que tengan unidas diferentes almas. Luego no se une a muchos una misma.

Quedó también antes demostrado (c. 68) que el alma se une al cuerpo como forma. Mas las formas deben ser proporcionadas a las propias materias, porque se relacionan mutuamente como la potencia y el acto; un mismo acto responde, en efecto, a una misma potencia. Luego una misma alma no se

une a muchos cuerpos.

La fuerza del motor debe ser proporcionada al propio móvil, pues no cualquier fuerza mueve cualquier móvil. Sin embargo, el alma, aun no siendo forma del cuerpo, no puede decirse que no sea motor del mismo; distinguimos, en efecto, el animado del inanimado por el sentido y por el movimiento. Luego es necesario que según los diversos cuerpos existan diferentes almas.

En aquellas cosas que se engendran y corrompen es imposible que por generación puedan reiterarse en cuanto al número; porque la generación es, desde luego, movimiento hacia la substancia, y en lo que se engendra y corrompe no permanece la misma substancia, como en las cosas que se mueven localmente. Ahora bien, si una misma alma se une sucesivamente a diversos cuerpos engendrados, el hombre volvería por generación a ser numéricamente el mismo. Lo que necesariamente se deduce de la doctrina de Platón, que afirmó que el hombre es –un alma revestida por el cuerpo (c. 57). todavía algunas consecuencias más; porque como la unidad de las cosas, lo mismo que su existencia, se deriva de la forma, importa que sea numéricamente uno todo lo que tiene numéricamente una misma forma. Luego no es posible que una misma alma se una a diferentes cuerpos. De aquí se deduce también que las almas no existieron antes que ellos.

Con esta verdad está también de acuerdo la doctrina católica. Dice, en efecto, el salmo: –Aquel que creó singularmente el corazón de ellos porque quiere decir que Dios creó separadamente cada alma, pero no todas a la vez, ni determinó una para varios cuerpos. En el mismo sentido se dice también en el libro –De los dogmas eclesiásticos: –Afirmamos que las almas humanas ni fueron creadas en el principio con las otras naturalezas intelectuales ni tampoco creadas todas a la vez, como Orígenes se imaginó.

CAPITULO LXXXIV

Solución de los argumentos propuestos

Las razones con las que (al principio del capítulo precedente) se probó que las almas existieron desde siempre, o por lo menos existieron anteriormente a los cuerpos, son fáciles de rebatir.

Lo que se afirma en primer lugar, de que el alma tiene capacidad para existir siempre, se debe conceder; sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la capacidad y potencia de una cosa no se extiende a lo que fue, sino a lo que es o será; de donde se sigue que la posibilidad no se da en cuanto a lo pasado. Por lo tanto, del hecho de que el alma tenga el poder de existir siempre, no se puede concluir que siempre existió, sino más bien que siempre existirá.

De la potencia no se sigue aquello a lo cual se ordena la misma, sino se supone dicha potencia. Así que, aunque el alma tenga el poder de existir siempre, no podemos por ello concluir que el alma exista siempre, sino después de haber recibido la capacidad para ello. Si, pues, se acepta que desde siempre tuvo tal potencia, se afirmará lo que hay que probar, a saber, que existió desde siempre.

En cuanto a lo que se arguye en segundo lugar, referente a la eternidad de la verdad que el alma entiende, hay que tener en cuenta que la eternidad de la verdad entendida puede comprenderse de dos modos: uno, en cuanto a lo que se entiende; otro, en cuanto a aquello por lo cual se entiende. Y si realmente la verdad entendida es eterna en cuanto a lo que se entiende, síguese la eternidad de lo entendido, mas no la de quien entiende. Mas si la verdad entendida es eterna en cuanto a aquello por lo que es entendida, síguese que el alma inteligente es eterna. De esta manera, la verdad entendida no es eterna, sino de la primera; pues por lo expuesto queda claro que las especies inteligibles, por las que nuestra alma entiende la verdad, tienen su origen en los Espíritus y nos vienen por medio del entendimiento agente (c. 76). De aquí que no pueda concluirse que el alma es eterna, sino más bien que las verdades entendidas se fundan en algo eterno, pues se apoyan, en la verdad primera como en la causa universal que contiene toda verdad. Con esta eternidad se relaciona el alma, no como sujeto a la forma, sino más bien como cosa que se ordena a su fin; pues la verdad es el bien del entendimiento y su propio fin. Del fin se puede, sin embargo, sacar un argumento para la

duración de una cosa, así como también mediante la causa agente se puede argüir sobre el principio de una cosa; porque, en efecto, lo que está ordenado a un fin eterno debe ser capaz de durar siempre. De donde se sigue que por la eternidad de la verdad inteligible se puede probar la inmortalidad del alma, pero no su eternidad. Lo cual tampoco se puede demostrar por la eternidad del agente, como quedó claro por lo dicho antes (c. 31 ss.), al tratar la eternidad de las criaturas.

En tercer lugar, lo que se arguye contra la perfección del universo no tiene ilación necesaria. En efecto, la perfección del universo se considera en orden a las especies y no en cuanto a los individuos; porque continuamente se añaden al universo muchos individuos de las especies preexistentes. Ahora bien, las almas humanas no se diversifican por la especie, sino por el número, como quedó probado (c. 81). Luego se concluye que, aunque sean creadas nuevas almas, esto no se opone a la perfección del universo.

Por esto mismo se hace clara la solución de lo que se arguye en cuarto lugar. En efecto, en el mismo pasaje del Génesis se dice que ‑Dios terminó su obra y descansó de cuanto hiciera. Luego, así como el remate o perfección de las criaturas debe considerarse en orden a las especies y no en orden a los individuos, así también hay que entender el descanso de Dios en el sentido de que no crea nuevas especies; pero no quiere decir que no cree nuevos individuos semejantes a los anteriores en la especie. Y de este modo, como todas las almas humanas son de la misma especie, así también son de la misma especie todos los hombres; de modo que si Dios crea todos los días nuevas almas, esto no se opone al predicho descanso.

Por otra parte, ha de tenerse presente que no se encuentra en Aristóteles la afirmación de que el entendimiento humano sea eterno; afirmación que él suele hacer refiriéndose a las cosas que en su opinión existieron siempre. Sin embargo, dice que el mismo entendimiento es ‑perpetuo (1, 78); lo que, en realidad, se puede afirmar de lo que siempre existirá, aunque no haya existido siempre. Por eso, en el XI de los ‑Metafísicos, cuando trata del alma intelectiva como independiente de la condición de las otras formas, no dijo que esta forma existiese antes de la materia (lo que, sin embargo, afirmaba Platón en cuanto a las ‑ideas, y desde luego parecía convenir al asunto de que trataba que algo de esto dijera sobre el alma), sino que afirmó que ‑el alma permanece después del cuerpo.

CAPITULO LXXXV

El alma no es de la substancia divina

De lo dicho se ve también claramente que el alma no es de la substancia divina.

Quedó ya demostrado antes (1. 1, c. 15) que es eterna la substancia divina y que en ella no hay nada que empiece ahora a existir. Por el contrario, las almas humanas no existieron antes que el cuerpo, como se probó (c. 83 a.). Luego el alma no puede ser de la substancia divina.

También quedó demostrado anteriormente (1. 1, c. 21) que Dios no puede ser forma de ninguna cosa. Pero el alma es forma del cuerpo, como se vio (c. 68). Por lo tanto, no es de la divina substancia.

Todo aquello de lo que se hace alguna cosa está en potencia para lo que de él se hace. Pero la substancia divina no está en potencia para nadie, porque es acto puro, como antes se probó (1. 1, c. 16). Por consiguiente, es imposible que de la substancia de Dios se haga el alma o cualquier otra cosa.

Aquello de lo que se hace algo sufre cierta mutación. Pero Dios es totalmente inmutable, tomo se probó antes (1. 1, c. 13). Luego es imposible que de El se pueda hacer alguna cosa.

En el alma se nota claramente mudanza en cuanto a la ciencia y la virtud y los opuestos de las mismas. Pero Dios es absolutamente invariable, tanto esencial como accidentalmente (ibid.). Luego el alma humana no puede ser de la substancia divina.

Anteriormente se demostró (1. 1, c. 16) que Dios es acto puro, en quien no existe ninguna potencialidad. Sin embargo, en al alma humana se encuentra no sólo la potencia, sino también el acto, pues hay en ella un entendimiento posible, que es potencia para todo lo inteligible, y el entendimiento agente, como se vio anterior mente (c. 1, 76). Por consiguiente, el alma humana no es parte de la naturaleza divina.

Como la substancia divina es absolutamente indivisible, no puede el alma ser de esa substancia, a no ser que sea toda la substancia divina. Pero es imposible que la substancia divina sea más que una, como ya está probado (1. 1, c. 42). De donde se seguiría que el alma de todos los hombres no seria más que una en cuanto al entendimiento. Y esto ya hemos visto antes que no puede ser (c. 73 s.). Luego el alma no es parte de la substancia divina.

Parece, sin embargo, que esta opinión procedió de una triple fuente. Algunos, en efecto, afirmaron que no existe ninguna substancia incorpórea. Por lo que afirmaban ser Dios el más noble de todos los cuerpos, diciendo que este cuerpo o sería aire, o fuego, o cualquier otro principio y decían, además, que el alma era de la naturaleza de este cuerpo, pues todos atribulan al alma lo que establecían como principio, como se ve en Aristóteles (I –Sobre el alma); y de esto se seguía que el alma era de la substancia divina. De esta raíz brotó la doctrina de los maniqueos, la cual imaginó a Dios como una cierta luz corpórea extendida por los espacios infinitos, considerando al alma humana como una determinada partícula de esa luz.

Pero esta doctrina es falsa, no sólo porque se probó antes que Dios no es cuerpo (1. 1, c. 20), sino también porque se demostró que el alma humana no es cuerpo, como no lo es ninguna substancia intelectual.

Otros, sin embargo, afirmaron que el entendimiento de todos los hombres no es sino uno, o sólo el entendimiento agente o el agente y el posible a la vez, como se dijo más arriba (c. 73). Y como los antiguos afirmaban que Dios era cierta substancia separada, se debía concluir que nuestra alma, esto es, el entendimiento, con el que entendemos, es de naturaleza divina. De donde procede que algunos autores cristianos de nuestro tiempo, manteniendo la sentencia del entendimiento agente separado, han dicho expresamente que dicho entendimiento es Dios.

Pero esta teoría de la unidad de nuestro entendimiento fue ya anteriormente refutada (ibid.).

Pudo esta opinión haber nacido de la semejanza de nuestra alma con Dios. En efecto, el entender, que estimamos pertenece en sumo grado a Dios, vemos que no conviene a ninguna substancia del mundo inferior más qué al hombre en razón del alma. De donde pudo parecer que el alma pertenece a la naturaleza divina. Sobre todo entre los hombres, para los cuales era cierto que el alma humana es inmortal.

A esto parece ayudar también el Génesis, cuando, después de decir: –Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza, añade: –Formó Dios al hombre del barro de la tierra e inspiró en su rostro el aliento de la vida. De lo que algunos han querido también sacar que el alma humana es de naturaleza divina. Pues el que inspira en el rostro de otro comunícale su mismo espíritu; y así la Escritura parece indicar que algo divino comunica Dios al hombre al darle la vida.

Pero la semejanza indicada no prueba que el hombre sea algo de la substancia divina, porque el entender del hombre está afectado por muchos defectos que no pueden atribuirse a Dios. De donde se deduce que esta semejanza indica más una imagen imperfecta que una consubstancialidad. Lo que también indica la Escritura cuando dice que el hombre fue creado –a la imagen de Dios. De aquí resulta que el soplo mencionado demuestra que el modo de comunicar Dios la vida, al hombre implica cierta semejanza del hombre con Dios, pero no una unidad substancial. Por esta razón, –el soplo de vida en el rostro se dice –insuflado; porque, como en esta parte del cuerpo están situados muchos de los órganos de los sentidos, en el mismo rostro se manifiesta más claramente la vida. En este sentido, pues, se dice que Dios sopló en el rostro del hombre el aliento, porque dió al hombre el espíritu de vida sin hacerle por eso de su misma substancia. Porque también el que sopla corporalmente en el rostro de alguien impele el aire hacia su cara, de lo que parece formarse la

metáfora, pero sin comunicarle ninguna parte de la propia substancia.

CAPITULO LXXXVI

El alma humana no se comunica por transmisión seminal

Por todo lo que hemos dicho se puede probar que el alma humana no se comunica por transmisión seminal, como si fuera sembrada en el coito.

No pueden, en efecto, existir sin el cuerpo las operaciones de aquellos principios cuyo comienzo tampoco puede existir sin el cuerpo; pues las cosas tienen el ser como tienen el obrar, porque cada uno obra en cuanto es ser. Por el contrario, tampoco reciben el ser por generación corporal aquellos principios cuyas operaciones no dependen del cuerpo. Mas el obrar del alma sensitiva y nutritiva no puede realizarse sin el cuerpo, como quedó claro por lo anteriormente dicho (c. 68); sin embargo, la operación del alma intelectiva no se efectúa mediante los órganos corpóreos, como se ha explicado antes (ibid.). Luego el alma nutritiva y sensitiva se produce por generación corporal, pero no sal el alma intelectiva. Ahora bien, la transmisión seminal está ordenada a la generación del cuerpo. Por consiguiente, el alma sensitiva y nutritiva comienzan a existir por transmisión seminal, pero no así el alma intelectiva.

Si el alma humana comenzase a existir mediante transmisión seminal, esto no podría ser más que de dos maneras: una, si se entendiese que existe actualmente en el semen como separada accidentalmente del alma del que engendra, del mismo modo que el semen se separa del cuerpo, como se ve en los animales anillados, que divididos viven, en quienes hay un alma en acto y muchas en potencia, ya que, dividido el cuerpo de dicho animal, en cada parte viva comienza a existir actualmente un alma. Otra manera es cuando se entiende que existe en el semen una fuerza productora del alma intelectiva; de esta manera se afirma que el alma existe en el semen virtual, pero no actualmente.

Pero el primero de estos modos es imposible por una doble razón: primeramente, porque, como el alma intelectiva es la de mayor perfección y la de mayor capacidad, su perfectible propio es un cuerpo que tenga gran diversidad de órganos, por los que pueda realizar sus múltiples operaciones. De aquí se deduce que no puede constituirse en acto en el semen separado, porque ni siquiera las almas de los brutos perfectos se multiplican por división, como acontece en los animales anillados. En segundo lugar, porque, como el entendimiento, que es la fa propia y principal del alma intelectiva, no es el seto de ninguna parte del cuerpo, no puede dividirse accidentalmente como se divide el cuerpo. Luego tam poco puede dividirse el alma intelectiva.

El segundo modo es también imposible. En efecto, la virtud activa que existe en el semen obra en la generación animal produciendo una transmutación en el cuerpo, pues la fuerza que existe en la materia no puede obrar de otra manera. Ahora bien, toda forma cuya existencia empieza por una transmutación de la materia, existe dependiente de la materia por que la transmutación hace pasar la materia de la potencia al acto, y de este modo llega la materia a su perfección actual mediante la unión con la forma. De aquí se concluye que, si por esto empieza la forma a ser realmente, entonces ésta no existe sino en cuanto se une con la materia, y de este modo existe dependiente de la misma. En consecuencia, si el alma humana recibe el ser por la virtud activa que existe en el semen, entonces su ser depende de la materia, como el de las otras formas materiales, lo que es contrario a lo anteriormente probado (cc. 68, 79). Hay que concluir, pues, que de ningún modo recibe el alma intelectiva el ser por transmisión seminal.

Toda forma que recibe el ser por transmutación de la materia es una forma producida por virtud de la misma materia, pues en esto consiste el transmutarla: en hacerla pasar de la potencia al acto. Ahora bien, si alma intelectiva no puede ser producida por la potencia material, pues ya quedó demostrado (c. 78) que la misma alma supera todo el poder de la materia, porque tiene ciertas operaciones independientes de ésta, como antes se probó. Luego el alma intelectiva no es producida

por transmutación material. Y de esta manera tampoco recibe el ser por la fuerza activa que existe en su semen.

Ninguna virtud activa obra de modo superior a su género. Ahora bien, el alma intelectiva supera todo el género de los cuerpos, porque tiene una operación superior a todos los cuerpos, que es el acto de entender. Por consiguiente, no hay ninguna virtud corpórea que pueda producir el alma intelectiva. Pero todo el obrar de la potencia seminal se realiza mediante alguna virtud corpórea, pues la potencia productiva obra por medio del calor del fuego, del cielo y del alma. En consecuencia, no puede el alma intelectiva recibir el ser mediante la virtud seminal.

Es ridículo afirmar que alguna substancia intelectual se divide por la división del cuerpo o es producida por alguna potencia corporal. Ahora bien, el alma humana es una substancia intelectual, como antes se probó (c. 78). Por consiguiente, no puede afirmarse que se divide por la división del semen, ni tampoco que recibe el ser de la virtud activa existente en el semen. Y así que de ningún modo tiene principio el alma humana mediante transmisión seminal

Si la generación de algo es causa de que algo exista, su corrupción será causa de que deje de existir. Por otro lado, la corrupción del cuerpo no es causa de que el alma deje de existir, pues ésta es inmortal, como quedó antes demostrado (c. 79). Luego tampoco la generación del cuerpo es causa, de que el alma comience a existir. Ahora bien, la transmisión seminal es la causa propia de la generación del cuerpo. Por consiguiente, no es la transmisión seminal causa de la producción del ser del alma.

De este modo se excluye el error de Apolinar y de sus secuaces que afirmaron que –las almas son engendradas por las almas, como los cuerpos son engendrados por los mismos cuerpos.

CAPITULO LXXXVII

El alma humana es por creación divina

Por lo que hemos dicho se puede demostrar que solamente Dios puede dar el ser al alma humana.

En efecto, todo lo que recibe el ser, o lo recibe siendo engendrado esencial o accidentalmente, o lo recibe por creación. El alma humana no es esencialmente engendrada, porque no esta compuesta de materia y de forma, como antes se probó (c. 50). Ni tampoco se engendra accidentalmente, porque, como es forma de cuerpo, seria producida por generación corporal, que procede de la virtud activa del semen; lo que quedó refutado en el capitule anterior (c. 86). Porque comienza a existir el alma no es eterna ni existió antes que el cuerpo, como se probó antes (c. 83). Solamente resta afirmar que existe por creación. Ahora bien, ya quedó anteriormente probado que solamente Dios puede crear. Luego sólo Él puede dar el ser al alma humana,

Todo aquello cuya substancia no es su misma existencia, tiene un autor de su existencia, como también hemos visto antes (c. 15). Pero el alma humana no es su existencia, pues eso es propio solamente de Dios, como antes se probé. El alma humana tiene, por lo tanto, una causa activa de su existencia. Ahora bien, el que tiene el ser por virtud propia obra también por propia virtud; y, al contrario, el que no tiene el ser por virtud propia, sino en dependencia de otro, no se hace a si mismo, sino que es hecho por otro, como la forma del fuego nació del fuego producido. Pero el alma humana tiene como propio, entre las demás formas, el subsistir en sí misma, y es esta misma existencia propia lo que comunica al cuerpo (c 68). El alma tiene, por lo tanto, su modo esencial de llegar a la existencia, diferente del de las otras formas que se constituyen accidentalmente de elementos hechos. Ahora bien, como el alma humana no tiene la materia como parte de si misma, no puede hacerse de algo material. Sólo queda, pues, concluir que es creada de la nada. Y así es. Por consiguiente, como la creación es obra propia de Dios, como arriba se probó (c. 21), hay que concluir que el alma es creada directamente por Dios.

Es propio de lo que es del mismo género que tenga idéntico modo de recibir el ser, como ya hemos probado (c. 16). Ahora bien, el alma es del género de las substancias intelectuales, que no pueden

existir si no es por vía de creación. Luego el alma humana aparece en la existencia por creación divina.

Todo lo que recibe el ser de algún otro agente, recibe del mismo algo que es principio de ser en tal especie o bien el mismo ser absoluto. Ahora bien, el alma no puede recibir la existencia como algo por lo que comienza a existir, como acontece en los compuestos de materia y forma, que por la generación reciben la forma en acto, pues el alma no tiene en si misma algo que sea principio de existencia, porque es substancia simple, como se probó antes (cc. 50, 65) Resuélvese, por fin, que el alma no recibe el ser de otro sino de aquel que lo tiene de modo absoluto. El ser como tal es efecto propio del agente primero y universal, pues los agentes secundarios obran en cuanto imprimen en las cosas hechas semejanzas de sus formas, que son formas de lo hecho. Por consiguiente, el alma no puede ser producida sino por el agente primero y universal, que es Dios.

El fin de una cosa corresponde al principio de la misma, pues tanto más perfecta es ella cuanto más se aproxima a su mismo principio o por semejanza o de cualquier otro modo. Ahora bien, el fin del alma humana y su última perfección es que transcienda por el conocimiento y el amor todo el orden de las criaturas y llegue al primer principio, que es Dios. Luego el alma tiene en Dios su primer principio.

Esto mismo parece también indicar la Sagrada Escritura en el Génesis, pues cuando habla de la creación de los otros animales atribuye a las almas de éstos otras causas, como cuando dice: ‒Produzcan las aguas reptiles vivos, y lo mismo hablando de los otros animales; pero al tratar del hombre indica que su alma es creada por Dios, al decir: ‒Formó Dios al hombre del barro de la tierra e infundió en su frente el soplo de la vida.

Por esto queda refutado el error de los que dicen que las almas fueron creadas por los ángeles.

CAPITULO LXXXVIII

Razones para probar que el alma humana procede del semen

Hay algunas razones que parecen oponerse a lo anterior. En efecto:

1ª Como el hombre es animal porque tiene alma sensitiva, y el concepto ‒animal conviene unívocamente al hombre como al resto de los animales, parece que el alma sensitiva del hombre ha de ser del mismo género que las almas de los otros animales. Mas los que tienen el mismo género tienen idéntica manera de llegar a ser. Luego el alma sensitiva humana, como la de los otros anima les, procede de la virtud contenida en el semen. Y como el alma intelectiva y la sensitiva en el hombre son idénticas substancialmente, como ya se demostró (c. 58), parece, pues, que el alma intelectiva proceda de la virtud seminal.

2ª Además, como enseña Aristóteles en el libro ‒Sobre la generación de 1os animales, el feto animal antecede temporalmente al hombre. Mas cuando todavía es animal y no hombre, tiene alma sensitiva, mas no intelectiva; y nadie duda de que la sensitiva es producida por la virtud activa del semen, al igual que la de los animales. Pero tal alma sensitiva está en potencia para hacerse intelectiva, como el tal animal está en potencia también para ser animal racional, a no ser, tal vez, que se dijera que el alma intelectiva que sobrevendrá es otra substancialmente, cosa rechazada anteriormente (c. 58). Luego parece que el alma intelectiva procede substancialmente de la virtud que hay en el semen.

3ª El alma, como es la forma del cuerpo, únese a él esencialmente. Mas las cosas que tienen unidad de ser son el resultado o término de la acción de un solo agente, pues si hubiera diversos agentes y, en correspondencia, diversas acciones, no serían una, sino diversas cosas en cuanto al ser. Luego es necesario que el ser uno del alma y del cuerpo sea el término de la única acción de un solo agente. Y como consta que el cuerpo es hecho por la acción de la virtud contenida en el semen, síguese, pues, que el alma, que es forma del cuerpo, es producto de esa misma acción y no de un agente separado.

4ª El hombre engendra un semejante a sí dentro de la especie por la virtud que hay en el semen separado. Mas todo agente unívoco engendra a su semejante en la especie porque causa la forma del engendrado, de la cual deriva la especie. Luego el alma humana, por la que el hombre recibe la especie, es producida por la virtud contenida en el semen.

5ª Tal es el argumento de Apolinar: Quien completa la obra, coopera con el agente. Si, pues, Dios crea las almas, completa la generación de los niños, nacidos a veces de padres adúlteros, cooperando con los tales. Y esto parécele un inconveniente.

6ª En el libro –Sobre la creación del hombre, atribuido a Gregorio Niseno, se encuentran algunas razones para probar esto. La argumentación es: Del alma y del cuerpo resulta un ser único, que es el hombre. Si, pues, es hecha el alma antes que el cuerpo, o el cuerpo antes que el alma, antes y después tendremos idéntico resultado, lo cual es imposible. Luego el cuerpo y el alma son hechos simultáneamente. Pero el cuerpo comienza a hacerse por separación de una porción seminal. Luego por la misma se produce el alma.

7ª La operación del agente que no produce toda la cosa en el ser, sino sólo una parte de la misma, parece ser imperfecta. Luego, si Dios produce el alma, y el cuerpo se forma por la virtud seminal, siendo los dos partes del hombre, ambas operaciones, o sea la de Dios y la de la virtud seminal, parece que serian imperfectas, inconveniencia manifiesta. Luego el cuerpo y el alma del hombre son Producidos por una sola causa. Consta que el cuerpo lo es por virtud seminal. Luego también el alma.

8ª En los seres producidos por generación seminal, todas las partes de la cosa engendrada se encuentran simultáneamente en la virtud seminal, aunque actualmente no aparezcan: –Vemos en el trigo, como en cualquier otra semilla, que la hierba, la caña, los internodios, el fruto, las aristas, están virtualmente contenidos en el grano, y que después, al tender éste a su perfecto desarrollo, van apareciendo, sin recibir nada extrínseco (ibid.), Y consta que el alma es una parte del hombre. Luego en la virtud seminal del hombre está contenida el alma humana y no tiene su origen en ninguna causa externa.

9ª Donde hay identidad de proceso y de término ha de haber también identidad de principio de origen. Mas en la generación del hombre son idénticos el proceso y el término del cuerpo y del alma; porque, al par que va apareciendo la cantidad y figura de los miembros, se van manifestando más y más las operaciones del alma; porque, primeramente aparece la operación del alma nutritiva, después la operación del alma sensitiva, y, por fin, terminado el cuerpo, la operación del alma intelectiva (ibid.). Luego cuerpo y alma tienen idéntico principio. Es así que el cuerpo tiene por principio originad una porción de semen. Luego tal será también el principio del alma.

10ª Lo que se configura con algo recibe de ello tal configuración: la cera, por ejemplo, al configurar se con el sello, recibe tal forma por la impresión de aquél. Mas consta que el cuerpo humano, como el de cualquier animal, configúrase a su propia alma pues las disposiciones orgánicas son tales cuales convienen a las operaciones que el alma ha de realizar mediante los órganos. Luego el cuerpo se forma por la acción del alma. Por eso dice Aristóteles en el II –Sobre el alma que –ésta es la causa eficiente del cuerpo. Y esto no fuera así si el alma no estuviese en el semen, por que el cuerpo se constituye por la virtud seminal. Luego el alma humana está en el semen humano, tomando su origen de la porción de semen.

11ª Nada vive sino por el alma. Pero el semen es vivo. Evidenciando tres razones: primera, porque se separa de un ser viviente; segunda, porque en el semen hay calor vital y operaciones vitales, indicios de cosa viviente; tercera, porque las semillas de las plantas puestas en tierra, si no tuvieran la vida en si, no podrían entrar en calor para vivir tomándolo de la tierra, que es exánime. Luego el alma está en el semen. Y en la porción seminal tiene su origen.

12ª Si el alma no existe antes qué el cuerpo, como se demostró (c. 83), ni comienza a existir con la porción seminal, seguiríase que primero se formaría el cuerpo y después, por nueva creación, se le infundiría el alma. Mas, si esto es verdadero, síguese además que el alma es para el cuerpo, pues lo

que es para otro es posterior a él, como los vestidos se hacen para el hombre. Pero esto es falso, porque principalmente el cuerpo es para el alma, ya que el fin siempre es más noble. Luego deberá decirse que el alma aparece simultáneamente con la porción del semen.

CAPÍTULO LXXXIX

Solución de las objeciones anteriores

Para solucionar con mayor facilidad las objeciones expuestas, debemos anticipar algunas cosas, exponiendo el orden y proceso de la generación del hombre y, en general, del animal.

Y así, en primer lugar, ha de saberse que es falsa la opinión de quienes dicen que las operaciones vitales que aparecen en el embrión antes de su total desarrollo no hay que atribuirlas a ningún alma o a potencia del alma existente en él, sino al alma de la madre. Mas, si esto fuera verdadero, el embrión no seria animal, porque todo animal consta de alma y cuerpo. Además, las operaciones vitales no provienen de un principio activo extrínseco, sino de una virtud inferior, cosa en que principalmente parecen distinguirse los no vivientes de los vivientes, de quienes es propio moverse a sí mismos. Por otra parte, lo que se nutre asimilase el alimento; por lo tanto, debe haber en él una virtud activa de nutrición, ya que todo agente hace a su semejanza. Cosa esta que se ve con mayor claridad en las operaciones del sentido, porque tanto el ver como el oir conviénenle a un sujeto en virtud de su propia potencia y no de otro. Por donde, existiendo en el embrión las operaciones de nutrirse y de sentir antes de su completo desarrollo, no deben atribuirse el alma de la madre.

Tampoco puede decirse que el alma está desde un principio en el semen con su esencia completa, aun que sus operaciones no aparezcan por defecto de los órganos. Porque, como el alma se une al cuerpo como forma, no se une sino al cuerpo del cual es acto. Pues el alma es –el acto del cuerpo organizado. Luego, antes de estar organizado el cuerpo, el alma no está en el semen actualmente, sino sólo en potencia o virtualmente. Por eso dice Aristóteles en el II –Sobre el alma que –el semen y el fruto tienen la vida en potencia cuando pierden el alma, a saber, –si carecen de ella; mientras que el ser cuyo acto es el alma, tiene la vida en potencia, pero sin perder el alma.

Si el alma estuviese desde un principio en el semen, seguiríase también que la generación animal sería solamente por sección o corte, como en los animales anillados, en los que de uno se hacen dos. Porque si el semen, en el momento de separarse, ya tuviese el alma, tendría la forma substancial. Pero toda generación substancial precede a su forma substancial, no la sigue; porque si a la forma substancial síguenla algunas transformaciones, éstas no son en orden al ser del engendrado, sino a su bienestar. Pues de esta manera la generación animal terminaría en la separación del semen, y todas las otras transformaciones consiguientes nada tendrían que ver con la generación.

El ridículo es todavía mayor si esto se dijera del alma racional. En primer lugar, porque es imposible que se divida cuando el semen se divide para poder estar en él. Y en segundo, porque de eso se seguiría que en las soluciones en que no hay concepción se multiplicarían, sin embargo, las almas racionales.

Tampoco puede afirmarse lo que dicen algunos: que aunque al principio de dividirse el semen no esta el alma actualmente, sino sólo virtualmente, a causa de la deficiencia orgánica, sin embargo, la virtud del semen, que es un cuerpo organizable, todavía no organizado, será proporcionalmente con respecto al semen un alma, no en acto, sino en potencia; de esta manera, como la vida de la planta requiere menos órganos que la vida animal, organizado el primer semen suficientemente para la vida de la planta, su virtud seminal producirá el alma vegetal; después, multiplicados y más perfeccionados dichos órganos, esa misma virtud seminal se convertirá en alma sensitiva, y, por último, perfeccionados ya los órganos, el alma sensitiva se convertirá en racional, no por obra de la virtud seminal, sino por influjo de un agente exterior; porque sospechaban que, al decir Aristóteles que –el entendimiento procede ab extrínseco, de fuera—en el libro –Sobre la generación de los animales—, hacía referencia a esto.— pues, esta opinión, seguiríase que una virtud o potencia,

numéricamente la misma, ahora sería alma vegetal, después alma sensitiva y de este modo una misma forma substancial se iría continuamente perfeccionando más y más. Y seguiríase también que, no simultáneamente, sino sucesivamente, pasaría la forma substancial de la potencia al acto. Y, además, que la generación seria un movimiento continuo, como lo es la alteración. Todas estas cosas son imposibles, naturalmente.

Seguiríase también de esto un gran inconveniente, es decir, que el alma racional sería mortal. Nada de lo que le sobrevenga formalmente a una cosa corruptible la hará incorruptible por naturaleza; porque, si así fuera, lo corruptible se cambiaría en incorruptible, lo que es imposible, porque ‑ambos difieren genéricamente, como se dice en el X de los ‑Metafísicos. Mas la substancia del alma sensitiva, como se supone engendrada accidentalmente por el cuerpo engendrado en el citado proceso, se corromperá necesariamente al corromperse el cuerpo. Luego si dicha substancia se hace racional por cierta luz que se le comunica interiormente, y que es como su forma, porque lo sensitivo es intelectivo en potencia, síguese necesariamente que el alma racional se corromperá al corromper el cuerpo. Cosa esta imposible, como se demostró anteriormente (c. 79) y enseña la fe católica.

Luego la virtud que con el semen se separa y se llama ‑formativa, no es el alma, ni se convierte en ella a través del proceso de la generación; pero, como ella se funda como en su propio sujeto en el espíritu contenido en el semen que es cierta substancia espumosa, contribuye a la formación del cuerpo en cuanto obra en virtud del alma del padre, al cual se atribuye la generación como al principio generador; pero no obra en virtud del alma del ser concebido, aunque tenga ya alma, porque el ser concebido no se engendra a si mismo, sino que es en generado por el padre. Y esto se ve analizando separadamente las potencias del alma. Tal virtud no puede atribuirse al alma del embrión por razón de la potencia generadora: bien porque la potencia generadora no está en disposición de obrar antes de acabar la nutrición y el desarrollo, que para ella sirven, porque el engendrar es dote del ser perfecto; o bien porque el acto de la generación no se ordena a la perfección del individuo, sino a la conservación de la especie. Tampoco puede atribuirse a la potencia nutritiva, cuya finalidad es la asimilación del alimento, cosa que aquí no aparece; porque, mientras dura la formación, el alimento no tiende a asemejarse a algo preexistente, sino a perfeccionar la forma más y más hasta que adquiera la semejanza paterna. Igualmente, tampoco se atribuye a la potencia de aumento, porque ésta tiene por finalidad cambiar la cantidad, no la forma. Ahora bien, las potencias sensitiva e intelectiva es evidente que no toman parte en esta formación. Dedúcese, pues, que la formación del cuerpo, principalmente en cuanto a sus partes primeras y principales, no pertenece al alma del engendrado ni a la virtud formativa de un agente que por ella obre, sino al agente proveniente del alma generativa del padre, cuyo fin es hacer algo semejante al que engendra dentro su especie.

Luego esta virtud formativa permanece la misma en el espíritu ya citado desde el principio hasta el fin de la formación. Sin embargo, la especie del formado no permanece idéntica, pues primeramente tiene forma de semen, después de sangre, y así sucesivamente hasta que llega a su plenitud. Aunque la generación de lus cuerpos simples no esté sujeta al orden, puesto que cada uno de ellos tiene la forma inmediata de la materia prima, sin embargo, en la generación de los otros cuerpos debe haber un orden de generaciones, por las muchas intermedias entre la primera forma del elemento y la última, a la cual está ordenada la generación. En consecuencia, hay muchas generaciones con sus consiguientes corrupciones.

Y no es obstáculo alguno si algún intermedio es engendrado e inmediatamente se interrumpe; porque los intermedios no tienen la especie completa, sino que están como en camino para adquirirla; por lo tanto, no son engendrados para que permanezcan, sino como medios para llegar al último engendrado.—Y no hay por qué admirarse de que todo el cambio que se opera en la generación no sea continuo, pues que hay muchas generaciones intermedias; por que esto mismo sucede también en la alteración y en el aumento, pues ninguno de los dos es continuo, siéndolo únicamente el movimiento local, como consta en el VIII de los ‑Físicos.

Cuanto más noble es una forma y más lejos está de la forma elemental, tanto más formas intermedias debe haber, por las cuales se llegue gradualmente a ella, y, en consecuencia, más generaciones medias. Por esto en la generación del hombre o en la del animal, como la forma es perfectísima, hay muchas formas y generaciones intermedias, y, por consiguiente, corrupciones, porque la generación de uno es la corrupción de otro. Luego el alma vegetal, que aparece en el momento en que el embrión vive la vida vegetativa, se corrompe, sucediéndole un alma más perfecta, que es a la vez nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive la vida animal; mas, corrompida ésta, sucédale el alma racional, infundida por un agente extrínseco, aunque las precedentes estaban en la virtud seminal.

Consideradas estas cosas, es fácil responder a las objeciones. Contra la primera objeción, de que el alma sensitiva debe tener el mismo origen en el hombre que en los brutos, porque el concepto –animal se predica unívocamente de todos ellos, decimos que no es necesario. Pues aun que el alma sensitiva, tanto del hombre como del animal, convengan en razón del género, se diferencian, sin embargo, en virtud de la especie, como los seres de los que son formas; porque, así como el animal que es hombre se diferencia de todos los animales específicamente porque es racional, así también el alma sensitiva humana se diferencia específicamente de la sensitiva del bruto por que es a la vez intelectiva. Luego el alma del bruto tiene únicamente lo sensitivo, y por eso ni su ser ni sus operaciones rebasan lo corpóreo; de donde es preciso que simultáneamente con la generación del cuerpo se engendre y simultáneamente también con la corrupción corporal se corrompa. Mas el alma sensitiva humana, como tiene, además de la naturaleza sensitiva, la potencia intelectiva, por la cual es preciso que su substancia rebase en su ser y en sus operaciones lo corporal, ni se engendra por la generación corporal ni se corrompe con su corrupción. Luego el diverso origen de dichas almas no obedece a la parte sensitiva, de la que se toma la razón de género, sino a la intelectiva, de la que se toma su diferencia específica. Luego no hay, por consiguiente, diversidad genérica entre ambas, sino sólo específica.

Lo que se dice en la segunda objeción, que el animal es concebido antes que el hombre, no vale para demostrar que el alma racional se propague con el semen. Porque el alma sensitiva, por la que era animal, no permanece, sino que le sucede el alma que es a la vez sensitiva e intelectiva, por la que es simultáneamente animal y hombre, como consta por lo dicho.

El argumento de la tercera objeción, de que las acciones de agentes diversos no terminan en un sujeto hecho, ha de entenderse exclusivamente de los agentes diversos no ordenados. Pues si están mutuamente ordenados deben producir un solo efecto, porque la causa agente primera obra en el efecto de la segunda causa agente con más eficacia que la misma causa segunda; de donde vemos que el efecto que mediante un instrumento hace el agente principal se atribuye con más propiedad al agente principal que al instrumento. Y sucede alguna vez que la acción del agente principal llega a producir en la obra cosa que el instrumento no puede alcanzar; así, por ejemplo, la fuerza vegetativa llega hasta la conversión del alimento en carne, mientras que el calor ígneo, que es su instrumento, no lo puede, aunque obre dispositivamente resolviendo y consumiendo. Luego, como toda potencia activa de la naturaleza es comparada con Dios como instrumento del primer y principal agente, no hay inconveniente para que en un mismo ser engendrado la acción de la naturaleza termine en algo propio del hombre y el complemento lo ponga Dios. Luego el cuerpo humano se forma simultáneamente por virtud divina, como agente primero y principal, y por virtud seminal, como agente segundo; pero la acción de Dios produce el alma humana, que no puede producir la virtud se minal, pues ésta sólo dispone a ella.

Con esto se soluciona la cuarta objeción. De este modo engendra el hombre a su semejante en la especie, en cuanto su virtud seminal obra dispositivamente en orden a la última forma, por la cual recibe la especie. (A la quinta). Y no hay inconveniente en que Dios coopere con los adúlteros en la acción natural. Porque no es mala la naturaleza de los adúlteros, sino su voluntad. Y como la acción de su virtud seminal es natural y no voluntaria, no hay inconveniente para que Dios coopere en dicha operación dando la última perfección.

Lo que se objeta en la sexta es evidente que no concluya necesariamente. Supuesto que el cuerpo del hombre no se forme antes de que el alma sea creada, o viceversa, no se sigue que el hombre mismo sea anterior a sí mismo porque el hombre no es su cuerpo, como tampoco su alma. De lo que se sigue que una de sus partes es anterior a la otra. Y no hay inconveniente alguno, pues la materia es temporalmente anterior a la forma; y digo materia en cuanto se halla en potencia para la forma, no en cuanto está perfecta en acto por la forma, porque entonces ambas existen simultáneamente. Luego el cuerpo humano, en cuanto está en potencia con relación al alma, careciendo de ésta, es anterior temporariamente al alma; pero entonces no es humano actualmente, sino sólo potencialmente. Mas cuando es actualmente humano, como perfeccionado por el alma humana, no es ni anterior ni posterior a ella, sino que existe simultáneamente con la misma.

Tampoco se sigue, si la virtud seminal produce sólo el cuerpo y no el alma, que tanto la operación de Dios como la de la naturaleza sea imperfecta, como indicaba la séptima razón. Porque por divina virtud se hacen ambas cosas, o sea, el cuerpo y el alma; aunque la formación del cuerpo hácela mediante la virtud seminal, mientras que el alma prodúcela inmediatamente. Tampoco se deduce que la acción del poder seminal sea imperfecta, pues perfecciona a lo que está ordenada.

Se ha de saber que en el semen se hallan virtualmente cuantas cosas no exceden la virtud corpórea, tales como la hierba, la caña, los internodios y semejantes. De esto, pues, no puede concluirse que lo que excede toda la potencia corporal del hombre está contenido virtualmente en el semen, como concluía la octava razón.

Aunque parezca que las operaciones del alma progresan paralelamente con las partes del cuerpo, tal cosa no evidencia que el alma y el cuerpo humano tengan idéntico principio, como se decía en la novena razón; lo que sí demuestra es que, para que el alma pueda obrar, las partes del cuerpo se han de encontrar en disposición.

Lo que se objeta en la décima, que el cuerpo se configura al alma, y que por eso se prepara un alma semejante a sí, en parte es verdadero y en parte falso. Si se refiere al alma de quien engendra, es verdadero; mas no lo es en atención al alma del engendrado. Pues el cuerpo, en cuanto a sus primeras y principales partes, no se forma por la virtud del alma del engendrado, sino por la del alma del generante, como anteriormente (en este c.) se demostró. De este mismo modo, toda materia se configura a su forma, proviniendo tal configuración no de la forma del engendrado, sin de la forma del generante.

Lo que se dice en la undécima sobre la vida del semen en el momento de la escisión, es evidente, por lo ya dicho, que se dice de una vida en potencia. Luego no tiene el alma actualmente, sino virtualmente. En el proceso de la generación tiene el alma vegetativa y la sensitiva por la virtud seminal; mas éstas pasan, sin permanecer, al sobrevenir el alma racional.

Además, si la formación del cuerpo precede a la formación del alma, tampoco se sigue que el alma sea por el cuerpo, como concluía la duodécima razón. Pues una cosa puede ser por otra de dos maneras: Primera, con respecto a su operación, o conservación, o cualquier otra cesa de las que siguen al ser; todo lo cual es posterior a aquello para lo que es; así, los vestidos son para el hombre, y los instrumentos para el artífice. Segunda, una cosa es por otra en cuanto al ser, y así es anterior temporalmente, pero posterior por naturaleza. De este modo el cuerpo es por el alma, tal como toda materia es por la forma. Sucedería lo contrario si de la unión del alma y del cuerpo no resultara una unidad substancial, como dicen los que no admiten que el alma sea la forma del cuerpo.

CAPITULO XC

Sólo al cuerpo humano se une la substancia intelectual como forma

Como ya está demostrado (c. 68) que alguna substancia intelectual se une al cuerpo como forma, es decir, el alma humana, resta por estudiar si alguna otra substancia intelectual se una a otro cuerpo como forma. Y como anteriormente ya se expuso (c. 70) que los cuerpos celestes están animados

con alma intelectiva, según el sentir de Aristóteles, que Agustín puso en duda, el presente estudio versará solamente sobre los cuerpos elementales.

Es evidente que la substancia intelectual no se une como forma a ningún cuerpo elemental, excluido el humano. Pues, si se uniera a otro cuerpo, éste seria compuesto o simple. Si compuesto, debería ser de exacta composición entre todos los de su especie, pues vemos que en tanto los cuerpos mixtos están dotados de más nobles formas en cuanto más se aproximan a esa calidad; y así, el que tiene una forma nobilísima, cual es la substancia intelectual, si es cuerpo mixto, debe de estar completamente atemperado. Así vemos que las carnes muelles y el tacto exquisito, señal de exacta complexión, son indicios de buen entendimiento. La complexión más exacta es la del cuerpo humano. Luego si la substancia intelectual se une a algún cuerpo mixto, tal cuerpo deberá ser de la misma naturaleza que el humano. Y su forma sería de la misma naturaleza que el alma humana. En consecuencia, no habría diferencia entre ese animal y el hombre.

Tampoco puede unirse a cuerpo simple, como el aire, el agua, el fuego y la tierra, pues cada uno de estos cuerpos es semejante en el todo y en las partes: de la misma naturaleza y especie es una parte del aire y todo el aire, porque tienen el mismo movimiento; y así todos los demás. Ahora bien, a motores idénticos corresponden idénticas formas. Por lo tanto, si alguna parte de dichos cuerpos estuviera animada con alma intelectual, todo el aire, por ejemplo, y todas sus partes estarían, por la misma razón, animados. Esto es manifiestamente falso, pues ninguna operación vital aparece en las partes del aire o de los otros cuerpos simples. Por consiguiente, la substancia intelectual no se une como forma a parte alguna del aire o de otro cuerpo simple.

Si la substancia intelectual se uniera como forma a alguno de los cuerpos simples, o tendría solamente entendimiento o las demás potencias, como las sensitivas y nutritivas que tiene el hombre. Ahora bien, si tiene sólo entendimiento, en vano se une al cuerpo; pues toda forma corporal tiene operación propia por el cuerpo, y el entendimiento no tiene operación alguna corporal, excepto mover el cuerpo, porque el acto de entender no es operación que se ejerza por órgano corpóreo, y del mismo modo el acto de querer. Mas el movimiento de los elementos proviene de sus motores naturales generadores, y no se mueven a sí mismos. Luego no deben ser animados por su movimiento. Pero si la substancia intelectual, que se supone pueda unirse a lo elemental, tiene otras partes del alma, como éstas son partes de algunos órganos, será necesario poner en el cuerpo elemental diversidad de órganos. Esto se opone a su simplicidad. Luego la substancia intelectual no puede unirse como forma a lo elemental o a sus partes.

Cuanto más cerca está de la materia prima un cuerpo, tanto es menos noble, por estar más en potencia y menos en acto completo. Pues bien, los cuerpos elementales son más próximos a la materia prima que los mixtos, porque son materia próxima de éstos; y así son menos nobles específicamente que ellos. Y pues el cuerpo más noble tiene más noble forma, es imposible que una forma tan noble como es el alma intelectiva esté unida a cuerpos elementales.

Si así fuera, sucederla que los cuerpos más próximos a los elementos estarían más cerca de la vida, cosa que no sólo no aparece, sino que es al revés. Porque las plantas participan menos la vida que los animales, y, en cambio, están en la tierra; y los mismos minerales carecen de ella. Por lo tanto, la substancia intelectual no se une a ningún cuerpo elemental o a parte del mismo como forma.

La vida de todo viviente corruptible desaparece por desequilibrio de uno de los contrarios que la integran, pues vemos morir a animales y plantas por demasiado frío, calor, humedad o sequedad. Mas en los elementos tienen su asiento los contrarios con exceso, y así no es posible que haya vida en ellos. Luego no es posible que la substancia intelectual se una a ellos como forma.

Aunque los elementos, considerados como un todo, sean incorruptibles, no lo son cada una de sus partes, que llevan en sí contrarios. Por lo tanto, si alguna de estas partes se une a substancias cognoscitivas, habría que asignarle forzosamente una potencia para discernir los contrarios, cual es el sentido del tacto, que distingue el frío del calor, y los demás contrarios; pero eso, como necesario para preservarse de la desintegración, lo tienen todos los animales. Mas no es posible que el cuerpo

simple tenga este sentido, ya que no se da órgano del tacto con contrarios en acto, sino en potencia, como sucede en los cuerpos mixtos y templados. Luego no es posible que algunas partes de los cuerpos elementales estén animadas con alma intelectiva.

Todo cuerpo viviente es movido por el alma a su manera localmente: así, los cuerpos celestes, si es que son animados, se mueven con rotación; los animales perfectos andan; las ostras se abren y cierran; las plantas crecen y decrecen, que es como un movimiento local. Pero en los elementales no se aprecia movimiento alguno vital, sino sólo natural. Luego no son cuerpos vivos.

Y si se dijere que la substancia intelectual, aunque no se una como forma al cuerpo elemental o a una de sus partes, se une, sin embargo, como motor, por ejemplo, al aire, esto no es posible; pues sus partes no son terminables, y, aunque lo fueran, no pueden tener movimiento propio por el que se les una la substancia intelectual.

Si alguna substancia intelectual se une naturalmente como motor al móvil propio, su potencia motora se debe coartar solamente al móvil; pues ésta, en todo motor, no excede a su móvil. Ahora bien, seria cosa ridícula decir que el poder de toda una substancia intelectual no pueda extenderse más que a una determinada parte de un elemento o a un solo cuerpo mixto. Y así no puede aceptarse que la substancia intelectiva se una naturalmente como motor a cuerpo elemental sin que se una también como forma.

El movimiento del cuerpo elemental puede resultar de otros principios que no son la substancia intelectiva. Por lo tanto, sería vano que mediante este movimiento se le uniera naturalmente la substancia intelectual.

Por todo lo dicho se rechaza la opinión de Apuleyo y de algunos platónico que afirmaron que –los demonios son animales con cuerpo aéreo, racionales por la mente, con alma pasible y eternos en el tiempo; y también la de algunos paganos, que sostuvieron que los elementos son animados, y por eso les daban culto; también queda refutada la opinión de que los ángeles y demonios tienen cuerpos, unidos naturalmente de elementos superiores e inferiores.

CAPITULO XCI

Algunas substancias intelectuales no están unidas a los cuerpos

Por lo dicho puede probarse la existencia de algunas substancias intelectuales separadas totalmente de los cuerpos.

Queda demostrada (c. 79) la permanencia perpetua de la substancia del entendimiento una vez corrompido el cuerpo. Y si, como dicen algunos, la substancia del entendimiento es una entre otras muchas, se sigue necesariamente que por su ser está separada del cuerpo. Y si las almas intelectivas permanecen corrompidos los cuerpos, conviene, pues, a algunas substancias intelectuales subsistir sin cuerpo, sobre todo habiendo demostrado (c. 83) que las almas no pasan de un cuerpo a otro. Sin embargo, esta separación del cuerpo es accidentalmente, pues son naturalmente sus formas. En consecuencia, hay substancias intelectuales, superiores a las almas en naturaleza, que esencialmente deben subsistir sin cuerpos.

Cuanto es de la esencia del género debe ser también de la esencia de la especie; sin embargo, hay cosas que son de la esencia de la especie y no son de la del género, como –racional es de la esencia del hombre y no del animal. Ahora bien, todo lo que es de la esencia de la especie, sin serlo de la del género, no es inherente por necesidad a todas las especies de un género, pues hay muchas especies de animales irracionales. Conviene, pues, a la substancia intelectual que por su género sea subsistente, porque obra por si misma, como anteriormente (c. 51) se expuso. Mas es esencial a lo que es por si subsistente que no se una a otro. Luego a la substancia intelectual por razón de su género no le es esencial estar unida al cuerpo, aunque haya alguna substancia intelectual a la que esencialmente le convenga esto, a saber, el alma. Luego hay algunas substancias intelectuales que no están unidas a los cuerpos.

La naturaleza superior toca con su parte ínfima lo supremo de la inferior. La naturaleza intelectual es superior a la corporal; por lo tanto, tócala con una parte suya, que es el alma intelectiva. Ahora bien, así como el cuerpo perfeccionado por el alma intelectiva es supremo en el género de los cuerpos, así también el alma intelectiva que se une al cuerpo es ínfima en el de las substancias intelectuales. En consecuencia, se dan substancias intelectuales no unidas a cuerpos y superiores por naturaleza al alma.

Si hay algo imperfecto en un género, antes de él se encontrará, siguiendo el orden de la naturaleza, lo que es perfecto en el mismo género, pues lo perfecto es naturalmente anterior a lo imperfecto. Las formas que están en la materia son actos imperfectos, porque no tienen ser completo. Luego hay formas que son actos completos por sí subsistentes y que tienen especie completa. Y como toda forma por si subsistente es substancia intelectual, porque a inmunidad de materia da ser inteligible, como queda claro con lo ex puesto (c. 82); por consiguiente, hay substancias intelectuales no unidas a cuerpos, dado que todo cuerpo tiene materia.

La substancia puede existir sin cantidad, aunque ésta no pueda existir sin la substancia, porque –la substancia de otros géneros tiene prioridad de tiempo, razón y conocimiento. Ahora bien ninguna substancia corpórea existe sin cantidad; consecuentemente, puede haber substancias totalmente sin cuerpo, porque en la naturaleza se encuentran todas las cosas posibles; si no, seria imperfecta, –pues en lo sempiterno no difieren el ser y la posibilidad de ser. En conclusión, hay substancias subsistentes sin cuerpo, además de aquella substancia primera que es Dios, que no se clasifica en género, como hemos demostrado (1. 1, c. 25), y están sobre el alma que se une al cuerpo.

Si se da un compuesto de dos, uno de los cuales entre esencialmente en la composición, y es el menos perfecto, y el otro más perfecto y menos necesitado de aquél, tenemos una substancia resultante de substancia intelectual y cuerpo (c. 68). El cuerpo entra esencialmente, como es manifiesto, en todo cuerpo inanimado. Luego con más razón se encuentran substancias intelectuales no unidas a cuerpos.

Es razonable que la substancia esté proporcionada a su operación, por que la operación es acto y bien de la substancia operante. Entender es operación propia de la substancia intelectual; luego ésta debe ser tal, que sea apta para tal operación. Y como el entender no es operación que se ejerza por órgano corpóreo, sólo precisa del cuerpo cuando lo inteligible se toma de lo sensible. Pero éste es un modo imperfecto de entender, pues el entender perfecto consiste en entender las cosas que son por naturaleza inteligibles. Ahora, que no se entiendan las cosas que son por naturaleza inteligibles sino cuando el entendimiento las hace tales, es una manera imperfecta de entender. Por lo tanto, si en un género determinado lo perfecto es anterior a lo imperfecto, será necesario que antes que las almas humanas, que entienden a través de los Espíritus, se den algunas substancias intelectuales que entiendan las cosas que en si son inteligibles, no recibiendo el conocimiento a través de lo sensible, y, en conformidad con esto, totalmente separadas de los cuerpos por naturaleza.

Aristóteles argumenta así en el XI de los –Metafísicos: El movimiento continuo, regular y de por si indeficiente, proviene de un motor que no se mueve ni esencial ni accidentalmente. También hay que tener en cuenta que a muchos movimientos corresponden muchos motores. Supuesto esto, las revoluciones celestes son continuas, regulares y de suyo indeficientes y múltiples, como prueban los estudios astronómicos. Luego ha de haber motores que no se mueven ni esencial ni accidental mente, porque ningún cuerpo mueve si no es movido. Pero hay un motor incorpóreo unido al cuerpo que se mueve accidentalmente cuando el cuerpo se mueve, que es alma. Luego es necesario que haya muchos motores que ni sean cuerpos ni estén unidos a éstos. Los movimientos celestes son producidos por el entendimiento, como anteriormente se de mostró (1. 2, e. 70). Luego hay muchas substancias intelectuales que no están unidas a los cuerpos.

Con lo expuesto concuerda la sentencia de Dionisio, en el capitulo IV –De los nombres divinos, que dice de los ángeles que –entienden como inmateriales e incorpóreos.

Y con esto también se refuta el error de los saduceos, que afirmaban –no existir el espíritu, y la

opinión de los antiguos naturalistas, que admitían sólo la existencia de la substancia corpórea. Opinión igual a la de Orígenes, que dijo que ninguna substancia, excepto la divina Trinidad, puede subsistir sin cuerpo; y la de todos aquellos que sostenían que todos los ángeles, buenos y malos, tenían cuerpos unidos naturalmente.

CAPITULO XCII

De la muchedumbre de las substancias separadas

Hay que saber que Aristóteles se esfuerza en probar no sólo la existencia de algunas substancias intelectuales sin cuerpo, sino que su número corresponde exactamente al de los movimientos celestes, ni más ni menos.

Prueba, pues, no haber otros movimientos celestes que los conocidos, por aquello de que todo movimiento celeste es movimiento de alguna estrella visible, pues los orbes conducen a las estrellas; y el movimiento conductor se da por el movimiento del conducido. Prueba, además, que no hay substancia separada de la cual no provenga algún movimiento en el cielo, porque si los movimientos celestes se ordenan a las substancias separadas como a fines, si hubiera otras substancias separadas más que las dichas, habría otros movimientos ordenados a ellas como a fines; pues de otra suerte serían movimientos imperfectos.

De todo ello concluye no haber más substancias separadas que los movimientos conocidos y que se pueden conocer en el cielo, no habiendo sobre todo cuerpos celestes de la misma especie para que así hubiera movimientos desconocidos.

Esto no prueba necesariamente. Pues en las cosas dirigidas a un fin, su necesidad se toma del mismo fin, como enseña en el II de los –Físicos, y no al revés. Por lo tanto, si los movimientos celestes se ordenan como a fin a las substancias separadas, según él afirma, no puede necesariamente deducirse el número de dichas substancias del número de movimientos y afirmar que no hay otras substancias separadas de naturaleza superior, además de las que son fines próximos de los movimientos celestes; porque si los instrumentos artificiales son para los hombres que con ellos trabajan, esto no impide que haya otros hombres que obren sin valerse inmediatamente de tales instrumentos, sino mandando a los que obran. Por eso, el mismo Aristóteles no da esa razón como necesaria, sino sólo como probable: –Porque las substancias y principios inmóviles tienen este número, no se tenga por cosa necesaria.

Queda, pues, por demostrar que son más las substancias intelectuales separadas del cuerpo que los movimientos celestes.

Las substancias intelectuales trascienden por su género a toda naturaleza corpórea; por consiguiente, hay que asignarles grado según su elevación sobre ésta. Hay, pues, algunas sólo elevadas por la naturaleza de su género, y que se unen como formas a los cuerpos (c. 68). como el ser de estas substancias por su género no tiene dependencia alguna del cuerpo (c. prec.), se encuentra un grado más alto; pues si no se unen a cuerpos como formas, son motores propios de determinados cuerpos. Del mismo modo, su naturaleza no depende de la moción, ya que sigue a su principal operación que es el entender, y, por consiguiente, habrá un grado más para la substancias que sólo son motores de cuerpos superiores.

Como el agente natural obra por su forma natural, así el agente intelectual obra por su forma intelectual, como se ve en el arte. Ahora bien, así como aquél es proporcionado al paciente en razón de su forma natural, así el agente intelectual es proporcionado al paciente y a la obra por su forma intelectual, para que así la forma intelectiva, que se ha de causar por la acción del agente en el paciente, sea del mismo género. Luego es necesario que los motores propios de los orbes—si es que queremos seguir la opinión de Aristóteles– tengan tantas inteligencias cuantas son deducibles de esos movimientos y producibles en las cosas naturales. Pero sobre estas mentes hay que poner otras más universales, porque el entendimiento aprehende las formas de las cosas de modo más universal

de lo que está su ser en las mismas; por ejemplo, vemos que la forma del entendimiento especulativo es más universal que la del práctico, y, entre las artes prácticas más universal es la concepción del arte que manda que la del que ejecuta, cuyo grado de elevación hay que tomar según el grado de operación propia intelectual que en ellas haya. Y así hay otras substancias intelectuales, además de las que son próximos y propios motores de los orbes.

El orden del universo parece exigir que las cosas más nobles excedan en cantidad y número a las que son menos, pues éstas son por aquéllas. Por lo tanto, conviene que las nobles, que son como para sí, sean muchas en lo posible. Y así vemos que los cuerpos incorruptibles, cual son los celestes, exceden en tanto a los corruptibles y a los elementos como si éstos no tuvieran cantidad notable en comparación de aquellos. Ahora bien, si los cuerpos celestes son más dignos que los elementales, las substancia s intelectuales serán más que todos los cuerpos, pues son inmobles e inmateriales, y éstos móviles y materiales. En consecuencia, las substancias intelectuales separadas exceden en número a toda la multitud de las cosas materiales, y, por lo tanto, no están limitadas por la cantidad de los movimientos celestes.

Las especies de las cosas materiales no se multiplican por la materia, sino por la forma. Pues bien, las formas que existen sin materia tienen ser más completo y universal que las que existen en la materia, pues éstas se reciben según la capacidad de aquélla; por lo tanto, no parece que aquéllas, las substancias separadas, se den en menor multitud. Mas no por ello decimos que estas especies de lo sensible sean separadas, como opinaban los platónicos; pues como no podían llegar a noticia de dichas substancias sino por lo sensible, pusiéronlas en la misma especie, o mejor, –sus especies, su cediéndoles como al que, no viendo el sol, la luna y las estrellas y demás astros, y oyendo que hay otros cuerpos incorruptibles, los nombrara con nombres de estos corruptibles en la creencia de ser todos de la misma especie, lo cual no es posible.—Además, es imposible también que las substancias inmateriales sean de la misma especie que las materiales, o sus especies, porque la materia es de la esencia de la especie de lo sensible—aunque no –esta materia, que es su propio principio de individuación—, como la carne y los huesos lo son del hombre, aunque no esta carne y estos huesos que son principio de Sócrates y de Platón. En consecuencia, no afirmamos que las substancias separadas sean especies de lo sensible, sino especies más nobles, en cuanto que lo simple es de más noble condición que lo compuesto; y así debe admitirse que hay más substancias de éstas que especies de cosas materiales.

Es más multiplicable aquello que es inteligible por su ser que lo material, ya que vemos hay muchas cosas que no caben en materia; por ejemplo matemáticamente es posible la adición a la línea recta finita, y no en la naturaleza; también la raridad de los cuerpos, la velocidad de los movimientos y la diversidad de las figuras, hace el entendimiento que se den hasta el infinito, y, sin embargo, no es posible en la naturaleza. Y como las substancias separadas son por su naturaleza de ser intelectual, mayor multiplicación, pues, han de tener que lo material, sospesadas la propiedad y esencia del género de cada una de ellas, porque –en las cosas perpetuas no difiere el ser de la posibilidad (c. 91). En consecuencia, la muchedumbre de substancias separadas excede la multitud de cuerpos materiales.

Todo ello lo atestigua la Escritura. Se dice en Dan. 7: –Millones servían a él y billones le asistían. Y Dionisio dice que el número de aquellas substancias –sobrepasa el cúmulo de lo material.

También queda excluido con ello el error de los que dicen que el número de substancias separadas es el de las revoluciones celestes, o el de las esferas. Lo mismo que el error de Rabí Moisés, que afirmó que el número de ángeles que da la Escritura no es el de las substancias separadas, sino el de estas fuerzas inferiores, como si al apetito concupiscible llamáramos –espíritu de concupiscencia, etc.

CAPITULO XCIII

No hay muchas substancias separadas de la misma especie

Por lo que llevamos expuesto acerca de las substancias separadas, podemos demostrar que no hay muchas substancias separadas de la misma especie.

Arriba se demostró (cc. 51, 91) que las substancias separadas son ciertas quididades subsistentes, y como la definición determina la especie de la cosa, pues es –el signo de la quididad de la cosa, de ahí que las substancias subsistentes sean especies subsistentes. Luego no puede haber muchas substancias separadas si no hay muchas especies.

Las cosas que son lo mismo específicamente y difieren numéricamente tienen materia, ya que la diferencia que proviene de la forma causa diversidad de especie, y la proveniente de la materia sólo diversidad numérica. Ahora bien, las substancias separadas carecen por completo de materia y no son parte de ella ni a ella se unen como formas; luego es imposible que sean de la misma especie.

Se dan individuos de una especie entre los seres corruptibles para que la naturaleza de la especie, que no puede conservarse perpetuamente en un solo individuo, se conserve en muchos. Por eso entre los mismos cuerpos incorruptibles se da un solo individuo en una sola especie. Y como la naturaleza de la substancia separada se salva en el individuo único, pues son incorruptibles (c. 55), consiguientemente, no es necesaria la multiplicidad de individuos en esas substancias de la misma especie.

Lo específico es de más categoría que el principio de individuación no específico. Por lo tanto, la multiplicación de las especies da más realce al universo que la multitud de individuos de una especie. La perfección del universo en grado sumo se halla en las substancias separadas. Luego mejor cuadra a dicha perfección que haya muchas específicamente diversas que muchas numéricamente de la misma especie.

Las substancias separadas son más perfectas que los cuerpos celestes. Pues si en ellos por su cualidad no se da más que un individuo en cada especie, ya porque cada uno tiene toda la materia de su misma especie, ya porque tiene en grado perfecto el poder para alcanzar en el mismo su fin específico como se ve en el sol y la luna, con más razón no hay más que un individuo específico en las substancias separadas.

CAPITULO XCIV

La substancia separada el alma no son de la misma especie

Continuando en nuestro estudio, llegamos a demostrar que el alma no es de la misma especie que las substancias separadas.

Mayor diferencia hay entre el alma humana y una substancia separada que entre ellas mismas. Y, pues hemos demostrado (c. prec.) que las substancias separadas son específicamente diferentes, con más razón se da esta diferencia entre el alma humana y la substancia separada.

Cada cosa tiene su propio ser en conformidad con su especie, porque los que tienen diversa razón de ser es que tienen especie diversa. Ahora bien, el alma humana y la substancia separada no tienen idéntica razón de ser, ya que el cuerpo no toma parte en el ser de la substancia separada, como la toma en el del alma, pues ésta se une al cuerpo esencialmente, como la forma a la materia. Por lo tanto, el alma humana difiere específicamente de las substancia s separadas.

Lo que tiene en sí mismo su especie no puede tenerla común con lo que no la tiene en si y es sólo parte de la especie. Dado que la substancia separada tenga su especie en si misma y el alma sólo sea parte de especie humana, se sigue que ésta no entra en la misma especie que aquélla, a no ser que queramos decir que el hombre lo es, lo cual no es verdad. Por la operación propia de una cosa se conoce su especie, pues la operación muestra la potencia y ésta indica la esencia. La operación propia de la substancia separada y la del alma intelectual es el entender; pero el modo es muy distinto en las dos: el alma entiende abstrayendo de los Espíritus, y la substancia separada no, pues no tiene órganos corpóreos, asiento de aquellos; y por esto se distinguen específicamente.

CAPITULO XCV

De dónde toman género y especie las substancias separadas

Es conveniente ahora considerar cómo se diversifican específicamente las substancias separadas.

En las cosas materiales, con diversa especie dentro de un mismo género, se toma el género del principio material, y la diferencia específica del formal; por ejemplo, la naturaleza sensitiva, de la cual se toma la esencia de –animal, es lo material en el hombre respecto de la naturaleza intelectual, de la que se toma su diferencia específica, o sea, –racional. Si, pues, las substancias separadas no están compuestas de materia y forma (c. 5), no se ve de dónde se tome en ellas el género y la especie.

Para ello es conveniente saber que las diversas especies participan el ser por grados. Así en la primera división del –ente se encuentra lo perfecto, o sea, el ser substancial y en acto; y lo imperfecto, o sea, el ser accidental y en potencia. De esta suerte, pasando por cada uno de los seres, se advierte que una especie añade sobre la otra un grado de perfección: los animales sobre las plan tas, los metazoos sobre los protozoos; y hasta en la misma cromática, lo más perfecto es lo más vecino al color blanco. Por lo cual, Aristóteles dice de las definiciones de las cosas que –son como números, en que la unidad añadida o substraída los hace variar. Pues, según esto, se dan las diversas especies de definición, añadiendo o quitando una diferencia.

Pues bien, la esencia de determinada especie consiste en que la naturaleza que es común se coloca en determinado grado de ser. Y porque en lo compuesto de materia y forma ésta es como el término, y lo que termina es la materia, o lo material, conviene tomar el género de ésta y la diferencia de aquélla; pues así como es una y la misma naturaleza constituida de materia y forma, así la diferencia nada extraño añade a la naturaleza del género, que es sólo una determinación suya, como si se toma el género diciendo –animal que tiene pies, y la diferencia, –animal que tiene dos pies; con ello nada extraño se añade al género.

Con esto se ve que la determinación que da la diferencia al género es causada por otra naturaleza que la de éste, pues la esencia que significa la definición es un compuesto de materia y forma, como de un determinante y un determinado; por lo tanto, la naturaleza simple está determinada en si misma y no tiene dos partes, de las que una fuera determinante y otra determinada; y así, de la esencia de su naturaleza se toma el género, y la diferencia específica, del grado determinado de ser.

También queda claro que la naturaleza indeterminada, la infinita en si misma (1. 1, c. 43), la naturaleza divina, no tiene género ni diferencia; todo lo cual está conforme con lo que hemos tratado de Dios (ib., 25).

Del mismo modo, es manifiesto que las diversas especies de substancias se toman separadas, en razón de sus grados diversos, pues no hay individuos en una especie y no hay dos iguales, sino que unas son naturalmente superiores a las otras; por eso so dice en Job 38: –Conoces acaso la ordenación del cielo? Y Dionisio, en el capítulo X de la –Jerarquía celeste, que –así como la muchedumbre de los ángeles tienen jerarquías supremas, medias e ínfimas, así en toda jerarquía hay un orden supremo, medio e ínfimo y en todo orden, ángeles supremos, medios e ínfimos.

Con todo esto excluimos la opinión de Orígenes que dijo que, en un principio, todas las substancias espirituales fueron creadas iguales, entre las que enumera al alma, y que su diversidad proviene de los diferentes méritos, siendo así unas unidas a cuerpos y otras no, unas más altas y otras más bajas; pues hemos demostrado que la diferencia entre ellas es natural, y que el alma humana no tiene la misma especie, y que ellas mismas se diferencian entre si y no son iguales en la ordenación de la naturaleza.

CAPITULO XCVI

Las substancias separadas no toman el conocimiento de lo sensible

Pasemos ahora a demostrar que las substancias separadas no toman su conocimiento intelectual de lo sensible.

Lo sensible está enderezado en su naturaleza a ser conocido por el sentido, como lo inteligible por el entendimiento. Así, pues, toda substancia cognoscitiva que toma su conocimiento de lo sensible lo tiene sensitivo, y, en consecuencia, tiene cuerpo naturalmente unido, pues para darse aquél se necesita órgano corporal. Pero como las substancias separadas, según se ha demostrado (c. 91), no tienen cuerpos naturalmente unidos, no pueden tomar el conocimiento intelectual de lo sensible.

A cualidad más alta, más alto objeto corresponde. Siendo la potencia intelectiva de la substancia separada más fuerte que la del alma humana, pues el entendimiento humano es ínfimo en el orden de los entendimientos, cuyo objeto es el Espíritu (c. 60), el cual es más elevado que lo mismo sensible, existiendo fuera del alma, como aparece en el orden de las potencias cognoscitivas. Mas el objeto de la substancia separada no puede ser la cosa existiendo fuera del alma, de suerte que de ella tome inmediatamente el conocimiento ni el Espíritu, y así debe ser algo más alto que éste, lo cual es lo actualmente inteligible. Por lo tanto, las substancias separadas no toman el conocimiento intelectivo de lo sensible, sino que entienden aun lo que es por si mismo inteligible.

Según es el orden de los entendimientos es el orden de lo inteligible, como lo que es de suyo inteligible es superior en ese orden a lo que nosotros hacemos inteligible no siéndolo, cual es lo sensible, y que, sin embargo, es lo que entiende nuestro entendimiento. Pues siendo el de la substancia separada superior al nuestro, entiende lo que es de suyo actualmente inteligible, y no lo tomado de las cosas sensibles.

El modo de la operación propia de alguna cosa está en proporción con el modo de su substancia y naturaleza. Dado que la substancia separada sea un entendimiento existiendo en si mismo y no en cuerpo alguno, su operación intelectual será sobre lo inteligible no fundado en cuerpo, y así no puede entender lo inteligible sacado de lo sensible, por fundarse en Espíritus, que están en órganos corpóreos.

Así como la materia prima es lo ínfimo en el orden de las cosas sensibles, y por eso está sólo en potencia para toda forma sensible, así el entendimiento posible, ínfimo en el orden de entendimientos, está en potencia para todo lo inteligible (c. 78). Ahora bien, lo que en el orden sensible está sobre la materia prima tiene actualmente su forma, por la que se constituye en ser sensible; luego las substancias separadas, que en el orden de entendimientos están sobre el entendimiento posible, se hallan en ser actual inteligible, ya que en el que toma su conocimiento de lo sensible está sólo el ser inteligible en potencia; y así la substancia separada no lo toma de lo sensible.

La perfección de la naturaleza superior no depende de la inferior. Si la perfección de la substancia separada, que es intelectual, está en entender, éste no dependerá de las cosas sensibles, de suerte que de ellas tome el conocimiento. Lo cual se esclarece por no darse en las substancias separadas entendimiento agente y posible sino equívocamente, los cuales se encuentran en el alma intelectiva para recibir su conocimiento intelectual de lo sensible; pues el entendimiento agente hace que las especies abstraídas de lo sensible sean actualmente inteligibles, ya que el posible está en potencia para conocerlas. Por lo tanto, como las substancias separadas no abstraigan el conocimiento de lo sensible, no tienen esa doble función intelectual, y por eso dice Aristóteles en el III –Sobre el alma, inventor de ambas, que hay que ponerlas en el –alma.

Es cosa clara que la distancia local no obsta al conocimiento de la substancia separada, ya que aquélla se relaciona con el sentido y no con el entendimiento sino circunstancialmente—en cuanto abstrae del sentido—; pues lo sensible influye en el sentido en proporcionada distancia. Mas lo actualmente inteligible no ocupa lugar al afectar al entendimiento, pues carece de materia corporal, y así, al no recibir la substancia separada el conocimiento intelectivo de lo sensible, en nada influye la distancia local.

Es también evidente que su operación intelectual no se realiza en el tiempo, pues así como lo inteligible actualmente no está en lugar, así existe sin tiempo, que se sigue al movimiento local, y domina sólo a lo que de algún modo ocupa lugar. El entender, pues, de la substancia separada está sobre el tiempo; mas no así el nuestro tomado de los Espíritus, que lo tienen coartado; de aquí que nuestro entendimiento junte al tiempo el pasado o el futuro en su composición y división, no al entender las –esencias, que entiende abstrayendo de las condiciones sensibles que las rodean; y por eso prescinde del tiempo y de todas las demás. Mas compone y divide aplicando lo inteligible, de antemano abstraído de las cosas, y en ello necesita coentender el tiempo.

CAPITULO XCVII

El entendimiento de la substancia separada está siempre entendiendo actualmente

De lo dicho se deduce que el entendimiento de la substancia separada está siempre entendiendo actualmente.

Lo que a veces está en acto y a veces en potencia es medido por el tiempo; si el entendimiento de la substancia separada está sobre el tiempo (c. prec.), entiende siempre en acto.

Toda substancia viviente tiene operaciones vitales actuales siempre inherentes por su naturaleza, aunque tenga también algunas en potencia, como en los animales la nutrición y no siempre la sensación. Pues bien, las substancias separadas son substancias vivientes (c. 91) que no tienen otra operación fuera del entender. Luego por su naturaleza están siempre entendiendo en acto.

Las substancias separadas mueven los astros con el entendimiento—según doctrina de los filósofos—, cuyo movimiento es siempre continuo; por lo tanto, el entender de ellas es también continuo y no cesa nunca. Aunque se sigue eso mismo si no se afirmara que muevan los astros, siendo como son más nobles que ellos; porque si es continua la operación propia de los astros, cual es ese movimiento, mucho más lo ha de ser el entender, operación propia de aquéllas.

Todo lo que obra y no obra se mueve substancial o accidentalmente; por eso, que entendamos unas veces y otras no, proviene de la alteración de la parte sensible, como se dice en el VIII de los –Físicos. Mas las substancias separadas no se mueven substancialmente, porque no tienen cuerpos, ni accidentalmente, por no estar unidas a ellos; luego su operación propia, que es entender, es continua e ininterrumpida.

CAPITULO XCVIII

Cómo entiende una substancia separada a la otra

Si, pues, las substancias separadas entienden lo inteligible por si mismas y ellas mismas lo son, se deduce que entienden a otras como a objeto propio, ya que la carencia de materia hace ser inteligible en sí mismo, conociéndose a sí mismas y a las de más.

Sin embargo, cada una se conoce de modo distinto que el entendimiento posible a si mismo, pues está como potencia en el ser inteligible y pasa a estar en acto por la especie inteligible, al modo que la materia prima pasa al acto en el ser sensible por la forma natural; y como nada es conocido en cuanto está en potencia, sino estando en acto—pues la forma, que es el principio del conocimiento de una cosa, le da el acto—, de ahí que toda potencia cognoscitiva conoce por alguna especie; y en el caso de nuestro entendimiento posible no se conoce a sí mismo sino por la especie inteligible que le da actualidad en el ser intelectual; lo que dice Aristóteles en el III –Sobre el alma, que es –cognoscible como las otras cosas, esto es, por ciertas especies tomadas de los Espíritus. Empero, las substancias separadas, que están por naturaleza en actual ser inteligible, se conocen a sí mismas por sus esencias y no por otras especies.

Respecto del conocimiento de las demás, parece no se conozcan en su propia esencia específica,

sino sólo en su esencia común genérica, ya que todo conocimiento en el cognoscente es semejanza de lo conocido, y ellas son semejantes en ésta y diferentes en aquélla (cc. 93-95). Algunos lo solucionan diciendo que cada una de las substancias separadas es causa efectiva de la otra, y como en la causa efectiva está la semejanza de su efecto, pues todo agente hace otro semejante, de aquí que en la superior de las substancias está la semejanza de la inferior como en la causa está la semejanza del efecto, y mientras que en la inferior se halla la de la superior al modo como en el efecto está la semejanza de la causa. En las causas no univocas, la semejanza del efecto está de modo más eminente y la de éstas de modo inferior en el efecto; tales causas deben de ser las substancias separadas, superiores e inferiores, pues no tienen el mismo grado especifico de ser, conociendo así la inferior a la superior como substancia cognoscente y ésta a aquélla de modo eminente; por eso se dice en el libro –Sobre las causas que –la inteligencia sabe lo que está bajo si y sobre si por su substancia, pues una es causa de otra.

Mas esto no puede ser, porque ninguna substancia separada es causa de otra, habiendo demostrado (capítulos 50-51) que ellas no están compuestas de materia y forma; y así no son causadas más que por creación, y crear es exclusivo de Dios (c. 21).

Además, hemos probado (c. 42) que las partes principales del universo fueron creadas inmediatamente por Dios; por consiguiente, no procede una de otra, pues son más principales que el sol o la luna, pues que tiene cada una especie propia, y más noble que cualquiera de las corporales.

Sin embargo, en consecuencia con esta opinión decimos que las substancias separadas conocen a Dios con natural conocimiento y al modo de su substancia, por la cual son semejantes a Él como a causa. Dios las conoce como causa propia que tiene en sí la semejanza de todas. Pero no es admisible que de este modo se conozcan unas a otras, pues no son causas entre sí. Vamos, pues, a intentar la solución poniendo a cada una, además de su substancia, unas semejanzas inteligibles por las que lleguen al conocimiento de las otras.

Ello se puede probar sabiendo que el objeto propio del entendimiento es el –ser inteligible que encierra en sí toda diferencia y especies posibles de ser: lo que puede ser se puede entender. Ahora bien, como todo conocimiento se hace por vía de semejanza, el entendimiento no conoce totalmente su objeto si no tiene en si la semejanza de todo ser y con todas sus diferencies. Semejanza tal no se da más que en la naturaleza infinita que no está determinada a género o especie alguna de ente, sino que es principio universal y virtud activa de todo ser, como es la divina (1. 1, cc. 25, 43, 50); las demás naturalezas, determinadas a género y especie de ser, no pueden tener la semejanza universal de todo ente. De ahí que sólo Dios conozca por su esencia todas las cosas; las substancias separadas, por su naturaleza, y solo con conocimiento perfecto su especie; y el entendimiento posible, por especies inteligibles (c. 98).

Siendo substancia intelectual, es comprensiva de todo ser; pero como por su naturaleza no comprende actualmente todo el ser, está, considerada en su substancia, en potencia respecto de las semejanzas inteligibles con las que conoce todo el ser, que pasan a ser actos al entender. Mas no es posible que las semejanzas no sean muchas, pues ya hemos dicho que la perfecta semejanza del ente universal es la infinita, y como ella es finita, su semejanza está determinada a alguna especie o género de ser; por eso han de ser muchas. Mas cuanto una substancia separada es superior, tiene menos semejanzas, y éstas son más universales, por ser más similar su naturaleza a la divina y, en consecuencia, menos determinada, como más cerca del ser universal y perfecto y particionera de bien y ser más universal es. Por eso dice Dionisio en el capitulo XII –Sobre la jerarquía celeste que –los ángeles superiores tienen ciencia más universal; y en el libro –Sobre las causas, que –las inteligencias superiores tienen formas más universales. Y la cima de esta universalidad es Dios, que por sola su esencia conoce todo; e ínfimo el entendimiento humano, que necesita para todo inteligible de especie propia y adecuada.

No se da, pues, entre las substancias superiores conocimiento imperfecto como en nosotros, que por la semejanza –animal tenemos un conocimiento más imperfecto que por la semejanza –hombre, pues por aquélla conocemos sólo algo genérico y por ésta la especie completa, siendo aquel

conocimiento potencial, y éste, actual. Y aún más: por ser nuestro entendimiento ínfimo, entre las substancias intelectuales, debe echar mano también de particulares semejanzas, la propia de cada inteligible, y así por la semejanza –animal no conoce lo –racional; por lo tanto, tampoco el –hombre, a no ser en cierto sentido. En cambio, en la substancia separada, la semejanza es de capacidad más universal y suficiente para representar muchas, y su conocimiento resultante es más perfecto, como si fuera la forma del agente en causa universal, y que cuanto lo es más, a más llega y obra con mayor eficacia. Entiende así por sola una semejanza de animal y sus diferencias, y de modo más universal y contracto, propio modo suyo.

El ejemplo de todo ello, como hemos dicho, lo vemos en el entendimiento divino y humano: Dios por sola esencia todo lo entiende, y el hombre multiplica semejanzas al compás de cosas inteligibles; y aun vemos que los de más delicado ingenio con poco conocen mucho, mientras que los más tardos necesitan de ejemplos particulares.

Sabemos que la substancia separada, considerada en su naturaleza, está en potencia respecto de las semejanzas con que conoce todo el ser; mas no hay que tomarlo en el sentido de que carezca de todas ellas, cual es la disposición del entendimiento posible –antes de entender nada. Tampoco hay que creer que sólo unas las tengan en acto y otras en potencia, como la materia prima tiene sólo una forma en acto en los cuerpos inferiores y las demás en potencia, y como nuestro entendimiento posible, que, habiendo entendido, está en acto respecto de algunos inteligibles y en potencia respecto de los otros, sino que todo lo que en ellas pudiera estar en potencia está en acto; de otra suerte, saliendo de aquélla a éste, se moverían esencial o accidentalmente, y ya hemos probado que en modo alguno se mueven (c. prec.). Con todo, se da en ellas, en su ser intelectual, la potencia y el acto, como en los astros en su ser natural, que queda en su materia de tal modo perfecto por su forma, que no le deja potencia para otras; y el entendimiento de la substancia es totalmente perfeccionado por las formas inteligibles dentro del conocimiento natural. No sucede lo mismo a nuestro entendimiento posible, que tiene cierta proporción con los cuerpos corruptibles, actualizándose con algunas formas inteligibles y quedando en potencia en relación con las otras. Por eso se dice en el libro –Sobre las causas que –la inteligencia rebosa formas pues toda su potencialidad intelectiva está colmada. De este modo, por las formas inteligibles, puede una substancia separada entender a otra.

Tal vez a alguno parezca que, siendo la substancia separada intelectual por esencia, no sea conveniente poner que se entiendan por especies inteligibles, sino por la esencia de la substancia misma entendida; pues aquel modo parece ser más propio de las substancias materiales, que no son por su esencia inteligibles en acto, máxime pareciendo ser ésta la opinión del Filósofo, que dice en el XI de los –Metafísicos que –en las substancias separadas de la materia no difiere el entendimiento de su entender y de lo entendido.

Si se concediera esto, surgirían no pocas dudas. En primer lugar, por que es doctrina de Aristóteles que –el entendimiento en acto es lo entendido actualmente, y sería difícil comprender cómo una substancia separada sea una misma cosa con la que entiende. Además, si todo agente u operante obra por su forma, cuya es la operación, como del calor calentar y lo que vemos es de la misma especie que la vista, no parece sea posible que una substancia separada sea forma de la otra, teniendo como tienen ser separado. Y no paran aquí las dudas; pues si lo entendido es perfección del que entiende, y no puede la substancia inferior ser perfección de la superior, se seguiría que ésta no entendería a aquélla, suponiendo que entiendan por su esencia y no por otras especies. Sobre todo, sabiendo que lo inteligible en cuanto tal está en el entendimiento y que nadie se introduce en el alma más que Dios, que en todo está por esencia, presencia y potencia.

Por todo lo dicho se ve la verdad de la sentencia de Aristóteles ya citada, de que –lo actualmente entendido es una misma cosa con el entendimiento que lo entiende; por eso, aunque la substancia separada sea de suyo actualmente inteligible, sin embargo, no es entendida tal cual es sino por el entendimiento, con el que se hace una cosa, que es entenderse por su esencia; resultando también verdadero que –son lo mismo el entendimiento, lo entendido y el acto de entender.

Con todo, Platón opina que la intelección se da al ponerse en contacto el entendimiento y la cosa inteligible; por lo tanto, una substancia separada puede entender otra con su esencia al conectarse espiritualmente con ella; la superior a la inferior, como conteniéndola y encerrándola, y ésta a aquélla, captándola como a su perfección; de aquí que Dionisio diga que las substancias superiores entendidas son –como manjar de las inferiores.

CAPITULO XCIX

Las substancias separadas conocen lo material

Por dichas formas inteligibles no sólo conoce la substancia separada las otras substancias, sino has diferentes especies de cosas corporales.

Como su entendimiento es perfecto con perfección natural, pues está del todo en acto, debe comprender el objeto en su universalidad, el ser inteligible en su universalidad, en la que caen también las diferentes especies de cosas corporales, y por tanto entran en su conocimiento. Además, que si las especies de cosas se distinguen como las de los números (c. 95), la inferior debe estar incluida de algún modo en la superior, como el número mayor contiene el inferior. Ahora bien, las substancia s separadas están sobre las corporales; luego todo lo que está en éstas de modo material está en aquéllas por modo intelectual, si es verdad que lo que está en otro se ajusta a su modo de ser.

Si las substancias separadas mueven los astros, como dicen los filósofos, y a ellas se atribuye, como a agentes principales, todo lo proveniente de ese mover, mientras que a los astros como a instrumentos —pues mueven siendo movidos—, obran y mueven por el entendimiento y son causa del resultante de las revoluciones celestes como el artífice con el instrumento; de aquí que las formas que se generan y corrompen están intelectualmente en las substancias separadas; lo cual está conforme con lo que dice Boecio en el libro –Sobre la Trinidad: –De las formas que carecen de materia provienen las formas materiales; por consiguiente, conocen, además de a si mismas, también las especies de los seres materiales; pues si conocen las especies generables y corruptibles de los cuerpos, como efectos propios, mucho más las especies de astros, como instrumentos propios.

Y pues el entendimiento de la substancia separada está en acto, teniendo en sí todas las semejanzas para las que estaría en potencia, tiene la cualidad de comprender todas las especies y diferencias del ser, siendo necesario que cualquiera de ellas conozca todas las cosas naturales y todo sin orden.

Podrá parecer que, puesto que –el entendimiento en acto perfecto es lo entendido en acto, la substancia separada no entienda las cosas materiales, pues seria inconveniente que éstas sean perfección de la substancia separada.

La duda desaparece si se considera rectamente: la cosa entendida es perfección del que entiende según la semejanza que tiene en el entendimiento, pues no es la piedra fuera del alma perfección de nuestro entendimiento posible. Y la semejanza de la cosa material está en el entendimiento de la substancia separada inmaterialmente y al modo de ella y no a su modo; por lo tanto, no se sigue inconveniente si esta semejanza se dice ser perfección del entendimiento de aquélla, como su propia forma.

CAPITULO C

Las substancias separadas conocen lo singular

Si las semejanzas de las cosas están en el entendimiento de la substancia separada de modo más universal que en nuestro entendimiento y, tienen más eficacia para ser conocidas por ellas, las substancias separadas no sólo conocen lo material en su razón de género y diferencia como nuestro entendimiento, sino en cuanto individuos.

Las especies de las cosas que existen en el entendimiento deben de ser inmateriales; mas no pueden ser principio de conocer les singulares al modo que están en nuestro entendimiento, individuadas por la materia; por aquello de que en nuestro entendimiento están tan coartadas, que una solo conduce al conocimiento de una cosa. De donde, así como la semejanza de la naturaleza del género no puede darnos el conocimiento del género y de la diferencia, para así conocer la especie, de la misma suerte no llevan al conocimiento de los principios individuantes, que son principios materiales, para por ellos conocer al individuo en su singularidad. Mas la semejanza del entendimiento de la substancia separada es de capacidad universal; siendo una e inmaterial, puede conducir al conocimiento de los principios de la especie y de los individuantes, de modo que la substancia separada no sólo conozca la naturaleza del género y de la especie, sino también el individuo con su intelección; no siguiéndose que la forma, por la que conoce, sea material o que sean infinitas según el número de individuos.

Lo que puede una potencia inferior puédelo la superior de modo más eminente. Por lo tanto, si necesita para obrar de muchos, la superior obra con uno solo, ya que cuanto es más superior, tanto más se recoge en sí y se da unidad, mientras que la inferior se divide y multiplica; por eso vemos que los diversos géneros de sensibles que caen bajo cinco sentidos percíbelos la sola potencia del sentido común. Ahora bien, el alma humana es de inferior orden que la substancia separada, y es cognoscitiva de lo universal y singular por el sentido y el entendimiento; en cambio, aquélla es más alta, conociéndolos por manera más alta con sólo el entendimiento.

Las especies inteligibles de las cosas llegan a nuestro entendimiento y al de la substancia separada por orden inverso: al nuestro, por vía de resolución, por abstracción de las condiciones materiales e individuantes; de aquí que por ellas no conocemos lo singular. Al entendimiento de la substancia separada llegan por vía de composición, pues la tienen en cuanto que se asemejan a ha primera especie inteligible del entendimiento divino, que no está abstraída, sino que es factiva de las cosas, no ya sólo de la forma, sino también de la materia, que es el principio de individuación. En consecuencia, no están privadas las substancias separadas del conocimiento de los singulares, aunque el nuestro no los pueda conocer.

Si los astros son movidos por substancias separadas, según opinión de los filósofos, y no obran ni mueven éstas sino por el entendimiento, conviene que conozcan a su móvil, que es algo particular, pues lo universal es inmoble. No pueden desconocer los sitios mismos que se renuevan con el movimiento y son singulares. Por todo lo cual, hemos de decir que las substancias separadas conocen los singulares de estas cosas materiales.

CAPITULO CI

Si las substancias separadas conocen todo a la vez con conocimiento natural

Si –el entendimiento en acto es lo entendido actualmente, como el sentido actual es el sensible en acto, y lo uno no puede ser a la vez múltiple en acto, parece imposible que el entendimiento de la substancia separada tenga diversas especies inteligibles, como hemos dicho (c. 98).

Hay que saber, sin embargo, que no todo aquello cuya especie inteligible actual está en el entendimiento es entendido en acto. Pues si la substancia inteligente es también amante, y por esto dueña de su acto, está en su potestad, teniendo ya la especie inteligible, de entenderla actualmente o no; o si, teniendo muchas, hace inteligible actualmente una sola. De aquí que de aquello de que tenemos ciencia, no todo entra en nuestra consideración actual. Lo mismo la substancia intelectual: conoce por muchas especies, entiende la que quiere, y por ella conoce actualmente a la vez todo lo que por ella puede conocer; pues todo es un solo inteligible al ser conocido como uno; al igual que nuestro entendimiento conoce a la vez muchos compuestos o relacionados entre sí, cual si fueran uno solo. Mas lo conocido por diversas especies no lo conoce a la vez, y así como es único el entendimiento, así es único lo entendido actualmente. En consecuencia, hay sucesión de cosas entendidas en el entendimiento de la substancia separada; no movimiento propiamente dicho, pues

no sucede acto a la potencia, sino acto a acto. No así en el entendimiento divino, que por uno solo, su esencia, conoce todo, y con su acción, que es su esencia, todo lo conoce a la vez.

Por eso, en su entender no se da sucesión alguna, sino que es todo juntamente perfecto, permanente mente, por los siglos de los siglos. Amén.

INTRODUCCIÓN AL LIBRO TERCERO

Con la finalidad de anticipar al lector un visión global de este tercer libro de la –Suma contra los Gentiles y de facilitarle, en lo posible, la comprensión del contenido doctrinal del mismo, vamos a dividir nuestro trabajo en los siguientes apartados:

A. Razón del libro.
B. Carácter del mismo.
C. Su división.

A. RAZÓN DEL LIBRO

De ordinario, la consideración –absoluta de un ser debe preceder a su consideración –relativa. De Dios absolutamente o en si mismo considerado se trató ya en el libro primero.
Ahora bien, en relación con sus criaturas puede Dios considerarse: como –principio y como –fin de las mismas. De Dios –primer principio trata el libro segundo, y de Dios –fin último, el tercero. Lógicamente, la consideración de Dios primer principio precede a la de Dios fin último, porque, si bien ambos conceptos son relativos a las criaturas, el de fin último es posterior a las mismas, pues las supone ya existentes; y existen porque Dios les ha comunicado el ser que tienen. Los seres son creados y ordenados a su fin. Dios primer principio los crea y los ordena a si mismo como a fin último. El ser creado viene de Dios y a El se dirige, viniendo a describir en su trayectoria una línea circular, cuyos puntos de partida y llegada son, en realidad, uno e idéntico, pero bajo dos aspectos distintos, esto es, en cuanto principio y fin respectivamente.
Considerando, pues, a Dios no en si mismo, sino en orden a las criaturas, antes es la razón de primer principio que de fin último. Primero son creados los seres y después ordenados. Muy lógico, por tanto, que se trate antes de Dios primer principio, en el libro segundo, y después de Dios fin último, en el tercero.

B. CARÁCTER DEL LIBRO

No es otra, en palabras de su mismo autor, la finalidad de la –Suma contra los Gentiles que –manifestar la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios (1. 1, c. 2). Toda verdad creada, de cualquier género y orden que sea, es una participación de la Verdad primera. Algunas no exceden el orden natural, y otras sola y exclusivamente pertenecen al sobrenatural. Al conocimiento y posesión de éstas se llega únicamente por la divina revelación, siendo para ello del todo insuficiente la sola razón natural. A aquéllas, en cambio, puede el hombre llegar por ambos medios: por la razón natural y por la divina revelación. Trátase de dos medios no contrarios, sino subordinados. De suyo y en principio basta la sola razón natural para el conocimiento de las verdades de orden natural; pero, dado el estado actual de la humana naturaleza, es moralmente necesaria la revelación de tales verdades, en particular de las referentes al orden religioso y moral (cf. 1. 1, e. 4). Por esto, en el actual estado y condición del hombre, no puede la verdadera filosofía prescindir en absoluto de la revelación divina.
Las verdades sobrenaturales, en cambio, solamente con la divina revelación las podernos conocer. Su revelación formal constituye el motivo formal de la fe. Pero para su –penetración, para la –inteligencia de esta fe, debe intervenir también la razón. Y no siendo otra cosa la sagrada teología más que la inteligencia de la fe, dicho está con esto que no se concibe la teología sin la intervención

de la razón.
Esta dependencia y ayuda mutua entre la razón y la fe, la filosofía y la teología, resalta de modo maravilloso en el Doctor Angélico, Sobre todo en sus dos grandes –Sumas: la –Teológica y la –Contra Gentiles. Con todo derecho usa el Santo en la –Teológica de argumentos y demostraciones filosóficas, pero siempre de un modo instrumental. Y con toda licitud también, y no pequeña utilidad, trae a colación en la –Contra Gentiles la divina revelación como principio extrínseco, aunque superior.
Limitándonos a esta última, vemos cómo, efectivamente, de los cuatro libros de que consta, en los tres primeros trata de verdades de orden –natural, adecuadas –de suyo a la razón, no obstante el que puedan y de hecho hayan sido también reveladas por Dios; y en el cuarto trata de verdades cuyo conocimiento excede completamente las fuerzas naturales de la razón (cf. 1. 1, e. 9). Por esto el método argumentativo es distinto en unos y otros. En aquellos comienza siempre los capítulos aduciendo argumentos de razón, y los termina ordinariamente con algún testimonio de la Sagrada Escritura (la razón asegurada por la fe). En el cuarto, en cambio, suele comenzar por la autoridad de la Sagrada Escritura, para continuar después haciendo ver la racionabilidad de lo revelado (la razón al servicio de la fe). Viene, pues, a ser el libro cuarto el complemento teológico de los tres primeros. Sus capítulos 126 constituyen el complemento teológico del libro primero, los capítulos 2778, el del libro segundo y los capítulos 7997, el del libro tercero (cf. 1. 4, c. 1).
Es, pues, este libro tercero primera y principalmente de carácter filosófico, si bien es preciso advertir que, en atención a algunos temas de que trata, es más teológico que los dos primeros, pues trata, como veremos, de la –visión beatífica (5163) y de la –gracia (cc. 147163), que son netamente teológicos ».

C. DIVISIÓN DEL LIBRO

Dios, bajo la razón de fin último, y las criaturas, en cuanto a Él ordenadas, constituyen el objeto o materia propia de este libro. Pero trátase de un fin a conseguir y de una ordenación o tendencia al mismo, no de un fin ya conseguido Ahora bien, todo ser se ordena y tiende a conseguir su fin por su operación la cual, en realidad, no es más que la realización o actualización de dicha tendencia u ordenación. El obrar sigue al ser; y quien da el ser da también todo lo que a él se sigue. Así que, si todo ser creado depende de Dios en cuanto a su ser, síguese que también ha de depender de Él en cuanto a su ordenación y a su operación. En cuanto a su ser depende de Dios primer principio; en cuanto a su ordenación al fin depende de Dios fin último, y en cuanto a su operación depende de Dios rector universal. Y porque el obrar es consecuencia del ser y de su ordenación al fin, por esto la consideración de Dios rector universal es como consecuencia y derivación de la de Dios principio y último fin.
De Dios primer principio de las cosas se ha tratado en el libro segundo, Queda ahora por considerarle en cuanto fin último y rector de todo lo creado. Divídese, pues, este libro en dos grandes partes: En la primera se trata de Dios fin último de todas las cosas creadas (cc 263). En la segunda, de Dios rector de las mismas (capítulos 64163).
Dada la gran extensión de la segunda parte, subdivídela el mismo Santo en otras dos, según que se Considere a Dios rector –universal de todo lo creado o –especial de solos los seres intelectuales.
Aparte pues, de la introducción (c. 1), son tres las partes en que se divide el libro tercero:

I. Dios, fin último de todo lo creado (cc. 263).
II. Dios, rector Universal de todos los seres (cc. 64110)
III. Dios, rector especial de los seres racionales (cc. 111163)

–El orden, pues, será el siguiente: en primer lugar trataremos de Él mismo como fin de todas las cosas; a continuación, de su gobierno universal sobre todo lo creado; y después, del gobierno especial con que rige a las criaturas dotadas de entendimiento (c. 1)

I DIOS, FIN ULTIMO DE TODO LO CREADO
1. Del fin último en común (cc. 216)

A) DEL FIN QUE TIENE RAZÓN DE BIEN (cc. 23; 16)

Antes de tratar Santo Tomás del fin último en particular, esto es de Dios objeto de nuestra bienaventuranza dedica unos capítulos a la consideración del fin último en general.
–Todo agente obra por un fin (c. 2). Así reza el primer principio de finalidad. El concepto de fin en cuanto tal, es relativo. Fin es el término de algo. Y, en este sentido, la noción de fin implica necesariamente la de causalidad. El fin es el término, el complemento, lo último a que todo ser tiende. Su influjo es un influjo de –atracción.
Esta atracción va siempre acompañada de un impulso por parte del agente. Por esto, en la formulación del principio de finalidad han de intervenir ambos elementos: el agente y el fin. Todo agente –en cuanto tal obra por un fin. La universalidad de este primer principio la deja bien determinada el Santo en el capitulo 2. Reduce a dos clases todos los agentes creados: –naturales (per naturam) e –intelectuales (per inteilectum). Lo que de momento le interesa es consignar –el hecho de que todo agente, sea natural o intelectual, obra por un fin, sin detenerse en determinar y precisar la diferencia entre unos y otros. Esto lo hará más adelante, al tratar –del modo como unos y otros realizar el principio de finalidad, esto es, del modo como tienden a su fin.
Es también de advertir que el fin de que se trata es el fin –último. Si se prescinde de este carácter de último habría que admitir una serie indefinida de fines y un proceso también indefinido en las operaciones de los agentes, lo cual es imposible.
Al final del capitulo alude el Santo a la clásica división de las operaciones: –humanas (humanae) y –del hombre (hominis); concluyendo que todas, tanto las unas como las otras, tienden al fin. Las –humanas, que proceden de modo –deliberado, son las propias d hombre en cuanto agente –intelectual. Las –del hombre proceden también de él, pero de un modo –indeliberado; en cuanto agente –natural.
Visto el principio de finalidad bajo la razón de fin, continúa el Santo considerándolo bajo la razón de –bien. –Todo agente obra por un bien. Todo agente, afirma repetidas veces el santo Doctor, al obrar ha de tender a algo –determinado; y por esto precisamente todo agente obra por un fin. De lo contrario, esto es, si el fin no fuese algo determinado, sino indeterminado, vago e indiferente, no tendría verdadera razón de fin, y, en consecuencia, el agente no tendería a él, no obraría. Ahora bien, si el agente tiende a algo determinado, es por ser ello –conveniente a su naturaleza; y todo aquello que es conveniente a la naturaleza de un ser tiene respecto de él razón de –bien. Por tanto, si todo agente, en cuanto tal, debe tender a algo –determinado y esto tiene razón de fin, por terminar o finalizar el movimiento de inclinación del agente, y razón de bien, por ser conveniente a la naturaleza del mismo, síguese que el principio de finalidad formúlase de las dos maneras: –Todo agente obra por un fin (c. 2), –Todo agente obra por un bien (c. 3). El contenido de ambas fórmulas es el mismo, pues, en realidad, el fin tiene siempre razón de bien (c. 16).
Ahora bien, si el fin tiene razón de bien, y el bien es lo que todos apetecen, ¿cómo se explica el mal?

B) DEL MAL (cc. 415)

En los capítulos 415 trata el Santo de la naturaleza del mal. Da en ellos los principios básicos y fundamentales para una mayor inteligencia y esclarecimiento, dentro siempre de la limitada capacidad de nuestro entendimiento, del angustioso problema del mal.

1. El mal y la causalidad final (cc. 46)

El bien tiene razón de fin; es lo que todos apetecen y a lo que todos tienden. El mal, por tanto, por oponerse al bien, no puede tener razón de fin ni ser apetecido por nadie. Si en realidad lo fuese, dejaría de ser mal, o lo sería bajo la apariencia de bien. Si todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien, síguese que ningún agente obra por el mal en cuanto tal. El mal, pues, queda fuera del orden de intención (–est praeter intentionem).

Esta afirmación, sin embargo, parece contrariar a la experiencia, sobre todo en el orden moral. Si ningún agente en su obrar obra por el mal, ¿cómo se explica su existencia? ¿Es que acaso el mal es siempre completamente fortuito o casual? Cuando, por ejemplo, el hombre obra el mal, ¿no es acaso responsable de ello por haberlo hecho queriendo y a sabiendas? ¿Es, pues, o no universal el principio de que el mal queda siempre fuera del orden de intención? Lo es, ciertamente. Y para mejor comprenderlo, bastará recordar la diferencia que hay entre la intención propiamente dicha y la volición. –Hay que advertir –comenta el Ferrariense– que Santo Tomás distingue entre la –intención de una cosa y su –volición. Por la intención, el apetito o voluntad tienden a aquello a que por sí mismo están inclinados, pues la intención propiamente dicha versa sobre el fin, y el fin, en cuanto tal, siempre es querido por si mismo. El acto de la voluntad, en cambio, o la volición, versa, no sólo sobre aquello que es apetecido y querido por sí mismo, sino también sobre aquello que es apetecido por causa o motivo de otra cosa. Es, pues, más extenso el concepto de volición que el de intención propiamente dicha. Todo aquello a que se extiende la intención es también objeto de la volición; pero no todo a lo que ésta se extiende es objeto de aquélla. Luego, cuando se afirma que el mal queda fuera del ámbito de la intención, entiéndese de la intención propiamente dicha. En este sentido, el mal, en cuanto tal, nunca jamás es intentado o apetecido por sí mismo. Ello, sin embargo, no quiere decir que no sea voluntario. –Aun cuando el mal sea ajeno a la intención, es, no obstante, voluntario, aunque no directamente (–per se), sino indirectamente (–por accidens) (c. 6). Si al mal, sobre todo moral, despojásemos de este carácter de voluntariedad, desaparecería la responsabilidad e imputabilidad de los actos humanos.

Para que se dé esta voluntariedad, basta que él mal sea –previsto. De lo contrario, esto es, si ni siquiera fuese previsto, entonces se trataría de un mal –no voluntario o, como lo llama el Santo, –casual o –fortuito. Pero, si es previsto, no será directamente intentado, pero no podrá menos de ser voluntario. Clásico es el ejemplo de las mercancías arrojadas al mar para salvar la propia vida. Arrojarlas es de suyo un mal; por esto nadie las arroja por arrojarlas (–propter se), sino por salvar la vida (–propter aliud). No es, pues, directamente intentado este mal, pero lo es de un modo in directo, y, por tanto, es voluntario, pues en absoluto se podría por encima de todo no arrojar las mercancías.

Se trata de la doctrina sobre el –voluntario indirecto, de tanta importancia en moral, y cuya aplicación práctica tiene lugar principalmente en la línea del mal.

Traspasaríamos los límites de esta introducción si nos detuviésemos más en la exposición de la doctrina sobre el voluntario indirecto. Véanse para ello los tratados de moral. Lo que principalmente ahora, nos interesa es dejar bien sentado el principio de que ningún ser creado tiende al mal en cuanto mal. –Es imposible–dice Santo Tomás–que el mal, en cuanto tal, sea apetecido, ni con apetito natural, ni animal, ni intelectual .

En conclusión: el mal ni tiene causa final ni es él causa final de nada. Se comprenderá esto mejor una vez estudiada su naturaleza.

2. Naturaleza del mal (cc. 79)

El mal, en general, no constituye esencia o naturaleza alguna; o sea, ninguna esencia o naturaleza puede ser en cuanto tal mala. No es, por tanto, el mal algo positivo. Pero tampoco es algo pura mente negativo. Es algo privativo; consiste en una –privación.

¿Qué es la privación? Nos la define el mismo Santo: –Privación, tomada propia y estrictamente, es la carencia de aquello que un ser –puede y –debe tener (c. 6). Así, pues, dos son las condiciones que han de concurrir para que se dé privación propiamente dicha, y, en consecuencia, el mal: primera, que la cosa de que carece tal ser –pueda tenerla, o sea, que no repugne a su naturaleza; segunda, que –deba poseerla, esto es, que le sea debida, sea por exigencias de su misma naturaleza o por voluntad expresa de quien tiene supremo dominio sobre la misma. Si respecto de un ser cualquiera falla una de estos dos condiciones, falla la razón de mal respecto del mismo. Así, por ejemplo, dice el Santo, no es mal para el hombre el carecer de alas, porque el tenerlas repugna a su naturaleza; ni tampoco es mal que no tenga el cabello rubio, pues aunque ello no repugne a su

naturaleza, como lo prueba el hecho de que algunos lo tengan, sin embargo, no es exigido por ella, y por lo tanto no le es debido. En cambio, sí que es verdadero mal el que carezca de un ojo o brazo, etcétera, porque el poseerlo no sólo no repugna a su naturaleza, sino que es además exigido por la misma.

Opónense, pues, el bien y el mal, no con oposición de contrariedad, sino de privación. El mal no es otra cosa que la privación del bien. Esta privación puede tener lugar en las substancias y en las operaciones. En aquéllas, cuando les falta algo que pueden y deben tener; es lo que en lenguaje corriente llamamos –una cosa mala. Y en las operaciones, cuando carecen de la ordenación y adaptación debida a su regla o medida; es lo que llamamos –una acción mala.

Toda acción tiende a un fin, ya que todo agente obra siempre por el fin (c. 2). Si éste es debido y proporcionado a las exigencias de la naturaleza del sujeto operante, y éste obra en conformidad con él, la acción será buena; de lo contrario, mala. Es muy de tener en cuenta esto para la explicación del mal moral, de que pronto nos ocuparemos.

De lo expuesto sobre la naturaleza del mal en general deduce el Santo dos consecuencias: primera, que el mal se funda siempre en un bien (c. 11); segunda, que el mal no destruye todo el bien (c. 12). El mal, hemos dicho, no constituye esencia o naturaleza alguna. De donde se sigue que no tiene causas formal ni material propiamente dichas. Pero sí que tiene causa cuasimaterial, esto es, sujeto en que se funda. Así lo exige el concepto mismo de mal, que, como ya dijimos, no consiste más que en una privación. Ahora bien, toda privación se ha de predicar o afirmar de un ser; éste, en lo que tiene de entidad, es siempre bueno, y en cuanto está privado de algo que podía y debía tener, es malo. Así que nos hallamos con un ser bueno y malo al mismo tiempo, pero según diversa consideración: bueno por lo que tiene de entidad, malo en cuanto carece de ella. El mal, pues, se predica de los seres, aunque en cuanto tales tengan razón de bien; luego el mal siempre se funda en un bien.

Pero adviértase que este bien, sujeto del mal, no es el opuesto al mal. Es otro distinto, ya que el que propiamente se opone al mal es siempre totalmente destruido por éste. De lo cual síguese otra nueva consecuencia, a saber, que el mal, por mucho que se multiplique e intensifique, nunca jamás llegará a hacer desaparecer totalmente el bien (c. 12), pues siempre subsistirá, al menos, su sujeto, que siempre tendrá razón de bien.

3. El mal moral o pecado

Afirma el Santo en el capítulo 9 que, en el campo moral, el bien y el mal son –contrarios, o sea, que se oponen, no sólo con oposición de privación, como el bien y el mal en general, sino también con oposición de contrariedad, que es un grado más. –El bien y el mal en moral son –contrarios (c. 9). Ahora bien, en conformidad con las leyes y exigencias de toda oposición –contraria, dedúcese de dicha afirmación: primero, que el bien y el mal moral son dos especies comprendidas bajo un mismo género común; segundo, que tienen, además, un sujeto común; tercero, que no pueden coexistir en dicho sujeto a la vez y bajo un mismo sentido.

¿Cuál es ese género común al bien y al mal moral? ¿Y cuál el sujeto común del que mutuamente se expelen? El género de ambos es la –moralidad; y el sujeto común, los –actos humanos en cuanto humanos, esto es, deliberados y libres.

Digamos, pues, algo sobre la moralidad y los actos humanos.

a) **De la moralidad en general**.–Es un hecho incuestionable la existencia de la moralidad. Es una de las primeras verdades de que el hombre, por más que quiera, jamás podrá despojarse. Realmente, nadie la puede poner en duda. Y si, no obstante, no han faltado quienes la han negado, como en seguida veremos, no lo han hecho con pleno convencimiento, sino teóricamente y como obligados por la fuerza de los principios contenidos en sus falsos sistemas doctrinales.

En cuanto a su esencia, la moralidad consiste en la ordenación, relación o proporción de los actos humanos con el fin. Es una forma inherente a los actos humanos.

No todos estarán conformes con esta definición de la esencia o constitutivo formal de la moralidad,

pues son, en realidad, muy diversas las opiniones sobre el particular. Extremando la afirmación, cabría decir que cuanta es la conformidad y conveniencia de criterio respecto de su existencia, casi tanta es la discrepancia respecto de su esencia. Hay casi tantas opiniones como cabezas.
Indiquemos brevemente algunas de las opiniones clásicas, y así se irá también perfilando la opinión más conforme a la mente y doctrina del Angélico.
Para unos consiste la moralidad en la libertad. Acto libre y acto moral son exactamente lo mismo.
Es cierto que es de todo punto necesaria la libertad para la moralidad. Si no hay libertad, no puede haber moralidad propiamente dicha. Pero no la constituye.
Hemos afirmado poco ha que la moralidad presupone necesariamente los actos humanos deliberados, y que consiste ella en la ordenación o relación de los mismos al fin. Pues bien, esta ordenación o relación al fin es de la esencia misma del acto moral; es algo intrínsecamente inherente al acto, algo de que no puede éste prescindir.
Se comprenderá esto mejor si tenemos en cuenta que la moralidad es una forma –análoga, que se predica con analogía de atribución de muy diversos seres. Ante todo se predica del hombre, –mores proprie dicuntur huimani, y más exacta e inmediatamente de sus actos, que constituyen el primero o sumo analogado. Si, pues, los actos humanos constituyen el sumo analogado de la moralidad, ésta tiene que convenirles intrínsecamente, no de un modo extrínseco. Así lo exige la naturaleza misma de la analogía de atribución, para la que se requieren dos condiciones. Primera, que la forma análoga (la moralidad en nuestro caso) se halle intrínseca y formalmente sólo en el primer analogado (acto humano), y en los demás analogados inferiores extrínsecamente, esto es, que sea y se llamen morales por una mera denominación extrínseca; v. gr., la moralidad que se predica de la ley, de las potencias, de las circunstancias, etc. La segunda condición requerida para la analogía de atribución es consecuencia de la anterior, a saber, que el primer analogado entre en la definición de los analogados inferiores. Así, v. gr., en los ejemplos anteriores, ley moral es aquella que tiene por objeto dirigir los –actos morales; potencia moral es la que causa el –acto moral; circunstancias morales serán aquellas que rodean o afectan al –acto moral, etc. Siendo el acto humano el primer analogado, todo lo demás que se dice y denomina moral se dice y denomina tal en orden a él.
Es, pues, inadmisible que la moralidad se constituya por una denominación extrínseca. La moralidad que intrínseca y formalmente se predica de los actos es la moralidad tal, que no es una entidad de razón, sino algo real, una realidad.
Descartadas estas dos opiniones que hacen consistir la moralidad en la libertad y en una pura denominación extrínseca o relación de razón, nos quedamos con que la moralidad consiste en una realidad. Y esta realidad, decimos, es una relación, y una relación –real. Pero esta relación puede ser doble: predicamental y trascendental. ¿En cuál de las dos consiste la moralidad?
No faltan quienes afirman se trata de una relación predicamental. Nos parece, sin embargo, más conforme a la verdad la siguiente afirmación: la moralidad se constituye por una relación trascendental del acto humano con el objeto dependiente de las reglas de moralidad.
La relación –predicamental es un accidente real que sobreviene a un determinado ser o sujeto en cuanto ordenado a algo. Dicho sujeto se concibe perfectamente constituido en su ser sin tal ordenación. Desaparecido el término de referencia, desaparece la ordenación, y, en consecuencia, la relación; pero no el sujeto de la misma. La relación –trascendental tiene lugar en aquellos seres que por exigencias de su propia naturaleza están –de suyo ordenados a algo. Esta relación va entrañada en la esencia misma del ser de que se trata. No se concibe la existencia de éste sin tal ordenación o relación.
Difieren, pues, ambas en que en la predicamental el término tiene razón de –puro término, y en la trascendental tiene razón de –especificativo. Ahora bien, en la relación entre los actos humanos y el fin u objeto moral, éste, que constituye el término, tiene razón de especificativo, es lo que constituye el acto humano en su ser moral. La relación, pues, en que consiste la moralidad es una relación –trascendental.
A esta misma conclusión nos lleva la consideración de la naturaleza y esencia misma del acto. Este es un ser esencialmente –relativo, ordenado –ad aliud. Según los principios de la metafísica, entre las potencias, sus actos y los objetos existe una relación trascendental. Y la razón de esto está

precisamente en que los objetos, que constituyen el término de los actos y, mediante éstos, de las potencias, son los que especifican a unas y otros. Pues bien, la moralidad no es más que una derivación o aplicación concreta de este principio metafísico. La relación que hay entre el acto humano y su objeto, considerado no en sí mismo (pues en este caso no saldríamos del orden físico), sino en orden al fin, que tiene razón de regla o medida, es también una relación trascendental; y en ésta, decimos, consiste la moralidad. –Aunque el fin sea una causa extrínseca, sin embargo, la debida proporción al fin y la relación al mismo es algo inherente a la acción. Como la forma constitutiva de un ser es siempre inherente e intrínseca al mismo, así la forma que constituye a los actos humanos en morales es algo inherente e intrínseco a los mismos actos.
Es, pues, la moralidad la ordenación o relación real y trascendental de los actos humanos al objeto en cuanto dependiente de las reglas o normas de moralidad.
Estas reglas de moralidad son: –remota objetiva: la ley eterna; –próxima objetiva: la razón recta, esto es, en cuanto informada por los principios universales de la sindéresis y los particulares de la prudencia; –inmediata subjetiva: el dictamen de la razón, o sea, la conciencia.
Siendo el mal moral una de las especies de moralidad, juzgamos no está fuera de propósito el haber expuesto estas breves y fundamentales nociones sobre la moralidad en generad. Ello ayudará a comprender mejor la naturaleza del mal moral o pecado, que es de lo que principalmente venimos tratando.

b) **Especies de moralidad**.–Divídese adecuadamente la moralidad en dos especies: –bondad y –malicia.
Definida la moralidad en general como una relación del acto humano con el fin, que tiene razón de regla o norma, la –bondad moral consistirá en una relación de –conformidad del acto humano con el fin recto; y la –malicia, en una relación de –disconformidad con dicho fin.
Limitando ahora nuestra consideración al mal, tenemos que dicha disconformidad, y en consecuencia el mal moral o pecado, puédese considerar bajo un doble sentido: como algo –privativo y como algo –contrario. En el primer sentido, la disconformidad consistirá en la privación de conformidad con la regla, norma o fin recto; y en el segundo, dicha disconformidad consistirá en la conformidad del acto humano con un fin –contrario al fin recto. Ambos aspectos son inseparables, pues son correlativos: si los actos no están conformes con el fin recto, es por estar conformes con otro fin –contrario al fin recto, y viceversa. Por esto precisamente, siempre en el mal moral o pecado se da, a la vez, una –aversión y –conversión. Aversión del fin debido y conversión a un fin indebido. En cuanto a la aversión, el mal moral es la privación del verdadero fin o bien de la razón. –El mal moral denomínase tal en cuanto es una privación del bien de la razón (c. 9). En cuanto a la conversión, dicho mal moral consiste en la conformidad del acto voluntario con un fin contrario al verdadero fin o bien de la razón.
Opónense, pues, el bien y el mal moral no sólo –privative, como el bien y el mal en general, sino también y sobre todo –contrarie. –El mal y el bien son contrarios si se toman en sentido moral (c. 9).
Síguese de lo dicho que el mal moral o pecado puede definirse en sentido de privación: la disconformidad del acto voluntario con el verdadero fin o bien de la razón; y más propiamente en sentido de contrariedad: la conformidad del acto humano con un fin contrario al verdadero fin de la razón.
La moralidad en general consiste, según ya vimos, en la ordenación o relación trascendental de los actos al fin, que tiene razón de regla o norma. Este fin constituye el término de dicha ordenación o relación; ahora bien, en toda ordenación y movimiento, lo que especifica es el término; por tanto, cuando el fin a que tienden los actos humanos sea conforme con la recta razón, entonces los actos serán moralmente buenos; y cuando el fin sea contrario a la razón, entonces serán malos. –La medida de lo moral es la razón; según esto, en moral algo se dirá bueno o malo con relación al fin de la razón; porque en moral lo que recibe la especie de un fin conforme a la razón se llama específicamente bueno; mas lo que se especifica por un fin –contrario al de la razón se dice específicamente –malo (0. 9).

Ahora bien, ¿es posible que la voluntad tienda a un fin contrario a la razón, que en cuanto tal, esto es, en cuanto contrario, siempre tiene razón de mal? Vamos a contestar en seguida a esta pregunta, al tratar de la causa eficiente del mal moral. Con ello se completará cuanto hemos venido diciendo sobre la naturaleza del mal moral o pecado.

4. Causa eficiente del mal (c. 10)

El principio básico de todo el capítulo 10, dedicado a la causa eficiente del mal, es el siguiente: –La causa eficiente del mal es el bien –deficiente. El mal es causado por el bien, no en cuanto bien, sino en cuanto –deficiente. Por esto, hablando con propiedad, dícese que el mal no tiene causa eficiente, sino –deficiente.
La explicación de esta causalidad es, sin embargo, distinta según se trate del mal físico o del mal moral.

a) **Causa eficiente del mal físico**.–Tiene lugar el mal físico en las obras de la naturaleza y del arte; y, según el principio general, necesariamente ha de provenir de un ser defectuoso, en cuanto defectuoso; o sea de un defecto. Este defecto puede hallarse o en el agente o en aquello sobre que recae la acción de este agente, y, según se halle en uno u otro, el mal provendrá y se atribuirá al operante o a lo operado.
Provendrá del agente cuando éste carezca de suficiente virtualidad. Debido a esta insuficiencia, tanto la acción como el efecto consiguiente serán defectuosos, imperfectos, malos. Y esto ocurre tanto si el agente es principal como instrumental; pues tiene éste su virtud propia, además de la recibida del agente principal, con la que ha de concurrir a la producción del efecto intentado por el agente principal. Si dicha virtud propia es –deficiente, también el efecto lo será, por no tener la perfección y bondad que deberá tener.
Provendrá y se atribuirá el mal al efecto mismo operado cuando la materia sobre que recae la acción del agente no se halle en las debidas condiciones. Esta falta de disposiciones convenientes será entonces la causa de lo malo que exista en el efecto. Así, por ejemplo, el dolor o mal de estómago puede provenir, o por deficiencia y debilidad orgánica del mismo, o por la condición y calidad de los alimentos ingeridos, que no reúnen las condiciones de digestibilidad requeridas y proporcionadas a la virtud digestiva normal y ordinaria del estómago. Siempre el origen del mal se halla en un defecto: del agente en el primer caso y de la materia en el segundo.
Lo mismo ocurre en las obras de arte, cuya imperfección, caso que se dé, será debida o a la impericia del artista, o a la deficiencia de los instrumentos, o a la indisposición de la materia. Basta el defecto en uno de estos tres elementos para que el resultado sea malo. Vale también aquí el principio: –Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Y, desde luego, cuanto mayor sea el defecto de la causa, más imperfecto será el efecto; y mucho más aún lo será si las diversas causas o elementos concurrentes son todos ellos defectuosos. Si a la impericia e inhabilidad del artista se añade la deficiencia de los instrumentos, y a todo esto las malas condiciones de la materia, es de suponer cuál será la belleza y perfección de la obra realizada.
Así, pues, el mal físico, sea natural o artificial, es causado en lo que tiene de entidad por el bien deficiente –en cuanto bien; y en lo que tiene de defectuoso y malo es causado por ese mismo bien deficiente, no en cuanto bien, sino –en cuanto deficiente, O sea, lo que hay de bueno en el efecto proviene de lo que hay de bueno en la causa, y lo que hay de malo en aquél proviene de lo que hay de malo y defectuoso en ésta. La imperfección de una obra artística es debida a la imperfección de sus causas.
Vemos, pues, cómo, en cierto sentido, el mal no sólo es causado o efecto, sino también –causa. Santo Tomás lo considera en ambos sentidos. Como efecto, en los capítulos 413, y como causa, en el capítulo 14. Pero en ninguno de ambos sentidos, ni en cuanto efecto ni en cuanto causa, le conviene la causalidad –por se o directa, sino la –per accidens o indirecta.

b) **Causa eficiente del mal moral**.–Vimos ya cómo el mal moral o pecado era una de las especies

de moralidad. Esta, decíamos, es una forma inherente de modo intrínseco al acto humano. Si este acto humano procede en conformidad con la recta razón, será moralmente bueno, y si, por el contrario, carece de esta conformidad, será moralmente malo. Es, pues, el pecado un acto humano malo. Por esto, propiamente hablando, el mal moral, a diferencia del físico, solamente tiene lugar en los actos. –El vicio moral consiste en la sola acción y no en un efecto producido (c. 10).
El problema de que ahora se trata es averiguar el origen, la causa del acto humano –en cuanto malo, esto es, de aquello que en el acto hay de deficiente y defectuoso.

En conformidad con el principio general antes establecido, la causa eficiente del mal moral ha de ser también el bien –deficiente. ¿Cuál es este bien deficiente?

Consistiendo el pecado primera y principalmente, como dice el Santo, en sólo el acto de la voluntad, para averiguar y determinar la causa del mismo habrá que atender a los principios de ese acto de la voluntad. Ahora bien, los principios de dicho acto, dice en mismo Santo, son cuatro: primero, el objeto; éste mueve al segundo, que es la facultad aprehensiva o razón; ésta, a su vez, mueve al tercero y más inmediato principio, que es la facultad apetitiva o voluntad; y, por último, si se trata de actos externos o imperados, hay un cuarto principio, que lo constituyen las potencias ejecutoras, que son movidas por la voluntad. Hecha esta enumeración, concluye el Santo, por exclusión, que el pecado consiste primera y principalmente en sólo el acto de la voluntad (c. 10). Luego la causa o principio más inmediato del pecado o mal moral será la voluntad misma. Y como quiera que siempre el mal es causado por el bien en cuanto deficiente, la causa eficiente inmediata del pecado será la voluntad –deficiente.

Y ¿en qué consiste esta deficiencia o defecto de la voluntad? Lo veremos en seguida. Bástenos por ahora esta sola afirmación: –Como quiera que el acto –defectuoso nace de la –deficiencia del principio activo, es menester presuponer en la voluntad la existencia de un defecto anterior al pecado moral (c. 10).

El principio previo a la voluntad es la razón. Y también en ésta se puede dar defecto, el cual consistirá en no conformarse con el principio anterior a ella, esto es, con el objeto o fin. Propio de la razón es –ordenar; será, por tanto, defectuosa siempre que, al aprehender un objeto, no lo ordene al fin debido. Ahora bien, en la línea del bien, la perfección de los agentes inferiores depende de su subordinación a los superiores; y de modo análogo sucederá en la línea del mal: la imperfección y deficiencia de un agente o principio superior dejará sentir su influjo, aunque sea sólo de un modo indirecto y accidental, en los agentes o principios inferiores.

Veamos, pues, en qué sentido y hasta qué punto el entendimiento deficiente puede influir e influye en el defecto de la voluntad, y, mediante éste, en el acto malo de la misma, esto es, en el pecado propiamente dicho.

La razón puede aprehender un objeto determinado sin ordenarlo al fin debido, y en estas condiciones presentarlo a la voluntad, mediante su último juicio práctico. En este caso la voluntad queda privada de libertad de –especificación; esto es, por ser una potencia ciega, puesta a querer –algo, no puede menos de querer y aceptar lo que el entendimiento le presenta mediante su último juicio práctico. Si ello es bueno, recto y ordenado, el acto de la voluntad también lo será; si, por el contrario, es desordenado y malo, el acto voluntario será también malo y pecaminoso. Pero hay que tener muy en cuenta que, no obstante dicha determinación y necesidad de especificación por parte de la voluntad ante el último juicio práctico de la razón, sigue aquélla conservando siempre su libertad: 1) en cuanto al –ejercicio de sus propias funciones, esto es, en cuanto a querer o no querer; 2) en cuanto puede mover a la razón a considerar o dejar de considerar el objeto que le presenta; 3) en cuanto puede mover a la misma razón a que considere un objeto u otro. –La voluntad puede querer o no querer; también puede hacer que la razón considere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello (c. 10). Puede, por lo tanto, la voluntad hacer que la razón considere, en lugar de un objeto desordenado, otro ordenado; puede también evitar que la misma razón considere actualmente tal objeto desordenado, y, por tanto, el que se lo presente; por último, a pesar de que la razón considere actualmente el objeto desordenado y como tal se lo

presente a la voluntad, puede aún ésta, por encima de todo, suspender su propio acto respecto de tal objeto, o sea, puede dejar de asentir a él y de elegirlo. El pecado consiste en el mismo acto de la elección. Por esto precisamente, porque puede, por encima de todo, no elegirlo, si lo elige peca, y peca libre y voluntariamente. Es, pues, la misma voluntad la causa próxima e inmediata del pecado.

Después de lo dicho podemos ya responder a la pregunta que antes hicimos: ¿qué es y en qué consiste el defecto de la voluntad previo al acto mismo pecaminoso? Consiste en –carecer la voluntad de libertad de especificación ante el último juicio de la razón, esto es, en no poder elegir otro objeto distinto del objeto desordenado que le presenta la razón. Respecto de este defecto de la voluntad hace Santo Tomás dos advertencias. Primera: Que no se trata de un defecto natural, sino –voluntario. No es natural, porque, si lo fuese, la voluntad siempre lo tendría, y pecaría necesariamente; luego no pecaría en sentido moral. Es voluntario, porque, como ya hemos dicho, la voluntad –puede hacer que la razón no considere el objeto que le presenta, y, por tanto, puede hacer que no se lo presente; o puede también hacerle considerar otro objeto que sea recto y ordenado, y, en consecuencia, hacer que la necesidad que le impone el último juicio práctico de la razón no sea hacia el mal, sino hacia el bien. –Es preciso decir que el defecto preexistente en la voluntad no es natural, con objeto de evitar que la voluntad peque siempre que obra...; luego es voluntario (c. 10).

La segunda advertencia es: aunque dicho defecto sea voluntario, no consiste en él el pecado tal. No se da éste por el hecho de que la voluntad esté privada de libertad de especificación; se da cuando, –pudiendo no asentir ni elegir el objeto desordenado que el entendimiento le presenta, sin embargo, lo elige. Pero esto ya no es un defecto previo al pecado, sino que es el mismo pecado. Trátase, pues, de un defecto previo voluntario, pero no pecaminoso. Si fuera pecaminoso, se plantearía de nuevo la misma cuestión, y así indefinidamente. Tal es la conclusión del Santo: –Es, pues, este defecto voluntario; pero no constituye el pecado moral; de lo contrario, no dejaríamos de dar en un proceso indefinido (c. 10).

Lo mismo hay que decir del defecto existente en la razón, que consiste en no ordenar el objeto aprehendido al fin debido. Es también este defecto voluntario, –puesto que la voluntad –puede quererlo o no; como también –puede hacer que la razón considere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello (ib.). Pero no es pecaminoso. –Tampoco este defecto de la razón es un mal moral, porque, si la razón nada considera o considera algún bien, no habrá pecado mientras la voluntad no tienda a un fin indebido. Y esto ya sería un acto voluntario (ib.).

Es cierto que, si no precediese defecto por parte de la razón, la voluntad no pecaría; y en este sentido, el pecado comienza siempre en la razón. Pero también es cierto que dicho defecto de la razón, consistente en considerar el objeto sin ordenarlo al fin debido y presentarlo como tal a la voluntad, deja a ésta en libertad para aceptarlo y elegirlo o no; y si lo elige, peca. El pecado, pues, se realiza en la mala elección; comienza en la razón y se completa en la voluntad. La razón –deficiente viene a ser su causa remota; la próxima inmediata es la voluntad también –deficiente.

Pero ¿es posible que, teniendo la voluntad por objeto el bien, elija el mal? Si todo agente obra por un bien (c. 3), ¿cómo la voluntad puede obrar el mal? Es cierto que todo agente obra siempre por un bien. Este principio es universal; no puede fallar, por tanto, respecto de la voluntad. –Es imposible– dice Santo Tomás–que un mal, en cuanto mal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad. Lo que hay que tener en cuenta es que el bien puede ser doble: real o verdadero y aparente o falso. La voluntad siempre tiende a su objeto y lo elige bajo la razón de bien, sea éste real o aparente.

Es preciso recordar también la triple división del bien: honesto, útil y deleitable. El bien útil se apetece siempre en vistas a otro bien; de lo contrario, dejaría de ser útil. Se considera siempre como medio. En cambio, el honesto y el deleitable tienen razón, aunque bajo distinto aspecto, de fin. El honesto siempre está por encima del deleitable; es, podemos decir, el sumo analogado.

Ahora bien, puede suceder que la razón de honesto y deleitable coincidan en un mismo objeto; pero

puede también suceder que no coincidan, y que un objeto, bueno en cuanto honesto, sea malo en cuanto a deleitable. Y aquí es donde comienza la lucha entre el bien y el mal. Comienza en el entendimiento, y de la última decisión de éste depende, caso de no suspenderse la lucha, la victoria o la derrota. La realización, por ejemplo, de una obra buena supone muchas veces dificultad y sacrificio; trátase, por consiguiente, de una obra buena bajó la razón de honestidad y mala bajo la razón de deleitable. Ante la obligación de su realización, si el entendimiento, en lugar de atender a la razón de honesto, atiende sólo a la razón de deleitable, y bajo esta consideración formula su último juicio práctico, el resultado será malo y pecaminoso.

Merece la pena transcribamos sobre este particular las siguientes palabras del P. Muñiz: –El objeto apetecido puede ser mirado: 1) bajo la razón de bien –honesto; 2) bajo la razón de bien –deleitable

y 3) bajo la razón de bien –útil. El objeto que bajo la razón de honesto es bueno y conveniente, puede ser arduo y difícil y, por tanto, malo bajo la razón de –deleitable; y el que es bueno y conveniente bajo la razón de –deleitable, puede ser malo e inconveniente bajo la razón de –honesto... –. La moción divina de suyo (–ex se) mueve y aplica el entendimiento a que considere siempre el objeto bajo la razón de –honesto y a que obre en consecuencia. – Pero el hombre, dejando de mirar libremente la razón de bien –honesto, sigue mirando la razón de –deleitable, y termina formulando un juicio práctico en conformidad con ese aspecto a que ha limitado, o ceñido, o circunscrito su mirada. – Suspender la mirada del bien honesto, dejar de mirar al bien honesto, limitar, ceñir, circunscribir la mirada al bien deleitable, es algo –puramente negativo, de lo cual es causa primera y única la voluntad... – Al final de la deliberación, la razón formula el juicio práctico, que ha de dirigir la elección de la voluntad. Este juicio ha de estar en conformidad con el aspecto bajo el cual haya considerado el objeto. Si no ha dejado nunca de considerar el objeto bajo la razón de –honesto, el juicio será recto, y la elección subsiguiente, buena. Pero si ha dejado de mirar el aspecto honesto del objeto, el juicio práctico será equivocado, y la elección, mala y pecaminosa... – Dejar de mirar a la razón de bien honesto o a las reglas de moralidad es un defecto voluntario, pero todavía no es pecado; el pecado consiste en obrar sin mirar el bien honesto; es decir, en formular el juicio práctico y hacer la elección sin atender a la razón de bien honesto.

Proviene, pues, el mal moral o pecado de la misma razón y voluntad del hombre en cuanto libre y voluntariamente ha obrado sin mirar al bien honesto, a cuya consideración le movía Dios desde un principio. Síguese de esto que Dios de ninguna manera puede ser causa del pecado en cuanto tal. El único y verdadero mal, el mal –simpliciter, o propiamente dicho, es el mal moral o pecado, y su única causa es el mismo hombre. –Lo bueno que el hombre tiene–dice San Agustín– atribúyalo a quien le hizo; lo malo que tiene, él mismo se lo hizo. No hizo Dios lo malo que hay en él. Respecto del pecado o mal de culpa, Dios se limita a permitirlo.

5. Corolario (c. 15)

De todo lo expuesto en los capítulos 414 sobre el mal, concluye el Santo, contra el error maniqueísta, que no existe un –sumo mal que sea principio de todos los otros males. El mal es una negación, una privación; luego el sumo mal sería la suma negación, la suma privación, la nada.

II. Dios, fin último «universal» de todo lo creado (cc. 1726)

Después de la consideración del fin último en –común, considéralo el Santo –en particular. Este fin último particular no puede ser otro más que Dios. Todas las cosas en absoluto han sido creadas por El; de El han recibido el ser que tienen. Al crearlas no tuvo ni pudo tener otro fin primario y principal que El mismo, la manifestación y comunicación de su bondad, su gloria. Todos los seres de la creación, por el mero hecho de ser y de participar de su bondad, constituyen una incesante proclamación de su gloria, la que, en realidad, no consiste más que en la bondad y perfección de las mismas cosas. Por esto, un ser tanto más gloria dará a Dios cuanto mejor sea; y tanto mejor será

cuanto participe de la bondad y perfección divinas.

Todos los seres creados participan de esta bondad y perfección divinas en diverso grado; pero, entre ellos, los racionales o intelectuales ocupan un lugar preeminente y excepcional. Al crearlos Dios a su imagen y semejanza, dotándoles de entendimiento y voluntad, los constituyó por encima de todo el resto de la creación, y les dio capacidad para poder llegar a conseguir su fin último, que es El mismo, de un modo especial, propio y exclusivo.

De Dios fin último –universal de todas las criaturas se trata en los capítulos 1726; y de Dios fin último –especial de los seres intelectuales trátase en los capítulos 2763.

Quedan comprendidas también las criaturas intelectuales dentro del conjunto universal de los demás seres creados. Por esto les conviene también cuanto en los capítulos 1724 se afirma sobre el modo de ser Dios el fin último de todo. Pero esto sólo es insuficiente para la dignidad de su naturaleza.

Dios constituye el fin último de la criatura racional no sólo de un modo general, es decir, como objeto asequible por la participación de su bondad, sino también y sobre todo de un modo especial, esto es, como objeto de bienaventuranza.

Al establecer cómo los diversos seres tienden y alcanzan su fin según la diversidad de sus naturalezas, contrapone al modo como lo alcanzan los no intelectuales (cc. 2324) el modo propio de los intelectuales (cc. 2526); y con esto completa este apartado dedicado a la consideración de Dios en cuanto fin último y universal de todo lo creado. Esto es lo que nos ha movido a incluir en el esquema general los capítulos 2526 al final de este apartado, más bien que al comienzo del siguiente.

Dios es a la vez –principio y –fin de todas las cosas. Principio, en cuanto –creador de las mismas; y fin último, en cuanto –ordenador de todas ellas a El. –Siempre el efecto retorna a su principio; y en este retorno se halla su perfección, –ya que en tanto es una cosa perfecta en cuanto se une con su principio.

Cuanto mayor sea la semejanza con su principio o causa, tanto mayor será su perfección. Dios es el ejemplar de todas sus obras; luego tanto más perfectas serán cuanto más perfectamente le representen. Y tanto más perfectamente le representarán cuanto más participen de sus divinas perfecciones.

Dios, además de bueno y perfecto en sí mismo, es también causa de toda otra bondad y perfección creadas; luego aquellos seres que, además de ser buenos en sí mismos, sean también causa de la bondad de otros, ésos representarán más perfecta y exactamente el ejemplar divino; siendo por esto más perfecto, esto es, por participar no sólo de la bondad de Dios, sino también de su causalidad.

Todos los seres, por el mero hecho de ser o existir, son buenos y tienden a su perfección; y en este sentido todos son activos, todos tienden a conseguir su fin por sus propias operaciones (c. 22). El principio de finalidad: –Todo agente obra por un fin, es universal. En cuanto al –hecho, todos coinciden, trátese de agentes naturales o intelectuales. –Es claro que los seres carentes de conocimiento, pueden obrar por un fin y apetecer el bien con apetito natural y también la divina semejanza, e incluso la propia perfección (c. 24). Las diferencias entre unos y otros se refieren al –modo de tender y conseguir su fin. Cada cual tiende y lo consigue de un modo adecuado a su propia naturaleza.

Divídense adecuadamente los agentes creados en –naturales e –intelectuales. Los –naturales, sean del orden y categoría que sean, tienden a su fin en cuanto movidos y dirigidos por un agente superior intelectual, que no puede ser otro que su mismo autor; y en este sentido, –cualquier obra de la naturaleza es efecto de una substancia intelectual (c. 24). La perfección última de un ser consiste en unirse a su principio; luego la última perfección de las criaturas, sea de la naturaleza que sean, consistirá en su unión con su creador, con Dios. Ahora bien, los seres no intelectuales no tienen capacidad para unirse a Dios como es El en sí mismo; a lo más que llegan es a ser meras semejanzas de su bondad. Únense, pues, a El y consiguen su último fin por la participación de su bondad

solamente, no de su bienaventuranza.

Los agentes –intelectuales son los únicos capacitados para llegar hasta Dios tal cual El es en sí mismo; y como Dios en sí mismo es la misma bienaventuranza, en la participación de ésta consistirá su felicidad, su último fin real y verdadero, su propia bienaventuranza. Dios constituye así el fin último de la criatura intelectual de un modo –especial, –specialiori modo, como dice el Santo (c. 25).

Terminemos ya este apartado resumiéndolo con las siguientes palabras del mismo Santo Tomás: –Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo. Todo el universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios, su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja por cierta imitación la bondad divina para gloria de Dios. Y aun por encima de esto, las criaturas racionales tienen a Dios por fin de un modo especial, en cuanto pueden alcanzarle con sus operaciones propias, esto es, conociéndole y amándole

De este modo especial de tener a Dios por fin en cuanto asequible por el conocimiento y amor trata el Santo expresamente en los capítulos 2526. Volveremos sobre el contenido de los mismos al tratar de la bienaventuranza subjetiva o formal.

III. Dios, fin último «especial» de la criatura racional, o sea, de la bienaventuranza (cc. 2763)

Hemos considerado ya a Dios como fin último de todo lo creado. Veamos ahora cómo constituye de una manera –especial el fin último del hombre.

Dicha especialidad deriva de la naturaleza misma de su ser. En comparación con todos los demás seres, los intelectuales estén dotados de una naturaleza –especial; y si todo ser tiende a su fin y lo consigue por sus operaciones (c. 22), aquellos que estén dotados de un ser o naturaleza especial tenderán a su fin y lo alcanzarán de una manera también especial, ya que, como el obrar sigue al ser, así el modo de obrar sigue también al modo de ser.

Merced a su entendimiento y voluntad, hállanse capacitados, a diferencia de todos los demás, para participar, no sólo la bondad divina, sino también su bienaventuranza. Y en esta participación consiste, precisamente, su propia felicidad y bienaventuranza.

Los puntos a tratar son:

A) Noción y divisiones de la bienaventuranza.

B) Bienaventuranza objetiva o material.

C) Bienaventuranza subjetiva o formal.

A) NOCIÓN Y DIVISIONES DE LA BIENAVENTURANZA

–No otra cosa se significa con el nombre de –bienaventuranza más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Ahora bien, el bien perfecto de un ser consiste en su operación, según el principio clásico: –La perfección última y completa de un ser consiste en su operación. Por lo tanto, aquel ser intelectual cuyo obrar se identifica con su ser, será bienaventurado por sí mismo, por su propia esencia, será la misma bienaventuranza, la bienaventuranza increada. De ésta trató ya expresamente el Santo en el libro 1, capítulos 100102.

Toda otra bienaventuranza ha de ser por necesidad –creada. Todos los seres intelectuales que se dicen bienaventurados han de serlo por participación; y tanto más lo serán cuanto mayor sea su participación de la bienaventuranza divina.

Dicha bienaventuranza creada puede ser: –perfecta e –imperfecta. La –perfecta consiste en

aquella última operación que hace al sujeto verdadera y plenamente bienaventurado, por la posesión completa del objeto beatificante y la satisfacción total de sus aspiraciones. Esta bienaventuranza es exclusiva de la otra vida. La propia de ésta es la –imperfecta, que consiste en las operaciones intermedias –ordenadas a la operación última y completa, en que decimos consiste la bienaventuranza perfecta.

La bienaventuranza imperfecta será, a su vez, –contemplativa –activa. Las dos son como una incoación y disposición para la de la otra vida, de la que vienen a ser como un débil reflejo. No lo son, sin embargo, en el mismo grado, ya que la contemplativa participa más del carácter propio de la bienaventuranza que la activa.

Venimos refiriéndonos hasta ahora a la bienaventuranza propiamente dicha, que es la –formal o –subjetiva, ya que las operaciones siempre son algo subjetivo. Pero los actos u operaciones son algo esencialmente relativo, se ordenan de suyo a sus objetos. Luego la bienaventura formal, que dijimos consistía en una operación, presupone siempre un objeto, y éste constituye, precisamente, la bienaventuranza –objetiva.

Consiste, pues, la bienaventuranza objetiva en aquel objeto cuya posesión hace al sujeto verdadera y completamente feliz y dichoso. Puede ser –verdadera y –falsa, según que el objeto de que se trata pueda o no llenar y saciar todas las aspiraciones del sujeto.

La bienaventuranza es un concepto –analógico. Comparadas la objetiva y formal, predicase la bienaventuranza primera y esencialmente de la formal o subjetiva, ya que la bienaventuranza tal consiste en una operación, y las operaciones son algo subjetivo. A la objetiva le conviene tal denominación de una manera –extrínseca, esto es, en cuanto constituye el término de la formal o subjetiva. Afirmase, pues, del objeto la bienaventuranza analógicamente con analogía de atribución.

Pero aun la misma bienaventuranza formal es también analógica. Se afirma de Dios y de las criaturas, pero en diverso sentido. Dios es su misma bienaventuranza, la bienaventuranza por esencia; los demás seres intelectuales lo son por participación. Dios es el supremo analogado, en quien la forma análoga, la bienaventuranza, se halla formal, intrínseca y absolutamente. Todos los demás bienaventurados se denominan tales en orden a El. Y no sólo se denominan, sino que también lo son formal e intrínsecamente, aunque no esencial y absolutamente, sino parcialmente.

Y aun la misma bienaventuranza formal creada no tiene el mismo sentido según se trate de la perfecta o imperfecta, de la contemplativa o activa. La perfecta es inamisible; la imperfecta, amisible; y la contemplativa participa más de la razón formal de la bienaventuranza que la activa.

Bienaventuranza natural y sobrenatural.– Dios es el único y verdadero fin último del hombre. Pero a Dios lo podemos considerar: como es en sí mismo, en su vida íntima, uno y trino, y en cuanto primera causa de todo lo creado. En si mismo considerado constituye el fin último –sobrenatural del hombre; y en cuanto primera causa, su fin y bienaventuranza –natural. Esta es la noción general de las bienaventuranzas natural y sobrenatural.

Pero ahondando un poco más en el sentido de esta división, cabe preguntar: ¿conviene por igual la noción de bienaventuranza a la natural y a la sobrenatural? No. La bienaventuranza tiene razón de fin último –simpliciter o propiamente dicho. Ahora bien, este fin último –simpliciter no puede ser, por propia definición, más que –uno; tratar, pues, de equiparar dos fines últimos es negar la noción misma de último fin, es caer en una pura contradicción. Luego no es posible que las bienaventuranzas natural y sobrenatural constituyan por igual el fin último –simpliciter del hombre. ¿Cuál, pues, está subordinada a cuál?

En la actual economía, necesariamente ha de estar subordinada la natural a la sobrenatural. De hecho, toda la naturaleza creada fue elevada al orden sobrenatural. En realidad no hay más que un fin último o bienaventuranza, que es la sobrenatural.

Santo Tomás hace notar este carácter de sobrenaturalidad al afirmar que toda la naturaleza creada

está ordenada, como efecto de su voluntad salvífica universal, al fin último sobrenatural Así, el uni verso entero, con todas y cada una de sus partes, queda sublimado, revistiendo un alto sentido –teológico en el pleno sentido de la palabra. –Las cosas naturales, las perfecciones humanas, consideradas en sí mismas..., tienen una consideración –teleológica, que es precisamente su consideración –teológica. No hay fin natural en la economía presente; todo cuanto Dios da, sea en plan ontológico, sea en plan moral, se ordena al –único fin que hay, que es el sobrenatural.

Esta y no otra es la realidad. Por esto Santo Tomáis, siempre fiel a la verdad objetiva de las cosas, al exponer el tratado de la bienaventuranza, no se limita, como los antiguos filósofos, a la consideración de la bienaventuranza o felicidad –natural. Una bienaventuranza natural, no conforme ni subordinada a la sobrenatural, es una bienaventuranza aparente, falsa y errónea; una manifiesta contradicción con el concepto mismo de bienaventuranza. Por esto es de todo punto imposible se dé –a la vez una –aversión de Dios, fin último sobrenatural y una –conversión u ordenación a Dios, fin último natural.

Tal es el método seguido en la –Suma Teológica al exponer el tratado de la bienaventuranza; y de modo análogo, aunque con un fin de carácter más apologético, procede también al exponer este mismo tratado en su –Suma contra los Gentiles. Determinando en general el fin último de la criatura intelectual (cc. 2526), pasa a considerarlo en especial, concluyendo que el –objeto de la verdadera bienaventuranza o felicidad no se halla en ninguno de los bienes creados (cc. 2736), sino sólo en –Dios objeto de contemplación (c. 37); pero no de una contemplación cualquiera, puramente natural o sobrenatural imperfecta, propia de esta vida (cc. 3850), sino de una contemplación sobrenatural –perfecta, propia y exclusiva de la otra vida, en la que realmente consiste la única verdadera bienaventuranza, e decir, en la –visión beatífica (cc. 5163). Este es el término a que el Santo se remonta, muy consciente siempre de que limitarse exclusivamente a la consideración de la bienaventuranza natural hubiera equivalido, en la actual economía de la divina providencia, a quedarse a mitad del camino, a vivir fuera de la realidad objetiva de las cosas.

B) BIENAVENTURANZA OBJETIVA O MATERIAL

Como su mismo nombre indica, la bienaventuranza –objetiva consiste en aquel bien u objeto cuya posesión hace al sujeto verdaderamente bienaventurado y dichoso.

Puede considerársela en cuanto a su esencia física y metafísica. El constitutivo o esencia –metafísica de la bienaventuranza objetiva consistirá en aquel bien perfectísimo cuya posesión satisfaga al hombre plenamente, haciéndole verdaderamente feliz, y sin el cual, por muchos otros bienes que poseyera, siempre sería desdichado. Su esencia –física se constituye por el conjunto de todos aquellos bienes que de una u otra manera concurren con la verdadera bienaventuranza.

Tratamos ahora, principalmente, de la bienaventuranza objetiva en cuanto a su esencia metafísica. La recta determinación del objeto que la constituye es de suma y trascendental importancia. Trátase del fin último en concreto y particular; y sabido es que en moral el fin tiene razón de principio; y si en el principio se falla, todo lo demás fallará. Si en esto se yerra, se yerra en todo. –Como el fin– dice Santo Tomás–es en cualquier orden de cosas lo más principal, así el fallo respecto del mismo es pésimo, Fallar, pues, en la determinación concreta del fin último del hombre es fallar en toda la vida humana.

1. **Errores**

Muchas y muy diversas son las opiniones sobra la bienaventuranza objetiva; y todas ellas falsas, siempre que la hagan consistir en cualesquiera de los bienes creados.

El fin último en que consiste la bienaventuranza objetiva tiene razón de bien. En atención, pues, a las diversas clases de bienes suelen reducir y clasificar los autores cuantas opiniones hay sobre ella.

Divídese el bien en –útil, –deleitable y –honesto.

Quienes afirman consistir la bienaventuranza en un bien –útil, sostienen una opinión no razonable, completamente inconsistente; porque la bienaventuranza tiene razón de fin, y de fin último; y el bien útil, por propia definición, tiene siempre razón de medio.

Más razonablemente proceden, dentro siempre del campo del error, quienes la colocan en un bien deleitable u honesto, pues éstos pueden ya tener carácter de fin. Ahora bien, esta opinión más razonable puede revestir tres formas: primera, la de aquellos que la hacen consistir en los goces sensibles; segunda, la de quienes la colocan en los honores, poder, etc.; tercera, la de aquellos que la ponen en la ciencia y virtud.

La razón de ser de estas opiniones es doble: una psicológico moral y otra ontológica.

La razón –psicológico moral deriva de la diversa condición del hombres respecto de sus anhelos de dicha y felicidad. Tantas serán las opiniones sobre la bienaventuranza cuantas sean las condiciones o tipos de la vida humana. Ahora bien, se pueden reducir a tres los tipos fundamentales de la vida humana, a saber: al de los de la vida voluptuosa, de la vida política y de la vida filosófica o contemplativa; luego bajo este aspecto redúcense a tres las opiniones sobre la bienaventuranza objetiva:

1. Consiste en los goces sensibles (vida voluptuosa).

2. Consiste en las dignidades, honores, poderío (vida política).

3. Consiste en la sabiduría y virtud (vida contemplativa).

La razón –ontológica deriva de la división de los bienes humanos. Estos son: exteriores, corporales y espirituales; y, según esto, para unos consistirá la bienaventuranza en las riquezas, honores, etcétera (bienes exteriores); para otros, en los goces sensibles, salud, fuerza, etc. (bienes corporales); y para otros, en la virtud, sabiduría, etc. (bienes espirituales).

2. **Doctrina verdadera**

Sigue aquí el Santo el mismo proceso que más adelante seguiría y perfeccionaría en la –Suma Teológica. Antes de establecer la tesis o doctrina verdadera va eliminando las falsas.

a) **Tesis negativas**.–Redúcense a las siguientes:

1. La bienaventuranza objetiva del hombre no consiste en ninguno de los bienes creados exteriores, cuales son el honor (c. 28), la gloria (c. 29), las riquezas (c. 30), el poder (c. 31).

Razón. La bienaventuranza objetiva, a) no es un bien común a buenos y malos, sino propio y exclusivo de los buenos; b) es un bien suficientísimo, que incluye en sí cualquier otro bien; c) perfectísimo, excluyente de todo mal; es así que los bienes exteriores, cuales son el honor, la gloria, las riquezas, el poder, son comunes a buenos y malos, no incluyen todo bien ni excluyen todo mal; luego la bienaventuranza objetiva no consiste ni en los honores, ni en la gloria, ni en las riquezas, ni en el poder.

2. La bienaventuranza objetiva del hombre no consiste en los bienes del cuerpo, cuales son la salud, la fortaleza, la hermosura, etcétera (c. 32).

Razón: Todos estos bienes del cuerpo tienen razón de bienes útiles, y por lo tanto de medios; es así que la bienaventuranza tiene razón de fin, y de fin último; luego no puede consistir en los bienes del cuerpo.

Además: La bienaventuranza objetiva es un bien propio y exclusivo de los hombres, y de los hombres buenos y virtuosos; un bien permanentes duradero, eterno; es así que la salud, la fortaleza, la hermosura y demás bienes del cuerpo son comunes a los hombres y a los brutos, a lo hombres buenos y malos, son bienes inseguros, fugaces, transitorios; luego no puede consistir en ellos la bienaventuranza objetiva.

3. La bienaventuranza objetiva no consiste en los bienes corporales o sensibles, esto es, en la

voluptuosidad. (c. 27).

Razón: La bienaventuranza objetiva tiene razón de bien –sumo; es así que los bienes corporales no pueden en manera alguna tener razón de bien sumo; luego la bienaventuranza objetiva no puede consistir en tales bienes.

Si, pues, en realidad la felicidad y dicha verdadera no consiste en estos bienes corporales y sensibles, ¿por qué prácticamente la inmensa mayoría de los hombres la colocan en ellos? La respuesta nos la da el mismo Santo: –La razón de por qué son tantos los que se dejan arrastrar por los placeres corporales es porque para la mayoría los bienes sensibles son más patentes, y también porque los hombres necesitan de placeres como de remedios medicinales contra sus muchas dolencias y aflicciones; y como quiera que los más no se hallan en condiciones de poder alcanzar los placeres y goces del espíritu, que son los propios de los buenos y virtuosos, síguese, en consecuencia, que tienen que entregarse a los corporales La raíz de donde procede esta desordenada inclinación a gozar más de lo debido de los bienes sensibles es principalmente el estado de debilidad en que quedó la naturaleza humana después del pecado de nuestros primeros padres. 30

4. La bienaventuranza objetiva del hombre no consiste en los bienes del alma (cc. 3336).

Razón: El bien en que consiste la bienaventuranza objetiva ha de ser sumo y perfectísimo; es así que ninguno de los bienes del alma puede ser tal; luego no puede consistir en ellos la bienaventuranza objetiva.

La proposición menor es clara: Bienes del alma son, o su misma esencia, o algo a ella perteneciente, como son las potencias, hábitos y actos; ahora bien, su esencia misma no es un bien perfectísimo, por constituir una parte de todo el compuesto, y la parte nunca tiene razón de perfección última. Si, pues, la esencia del alma no es un bien perfectísimo mucho menos lo serán sus potencias, hábitos o actos, que son sus accidentes. Luego la bienaventuranza no puede consistir en los bienes del alma.

Adviértase que estamos tratando de la bienaventuranza –objetiva, no de la subjetiva o formal, la cual sí que consiste en un bien del alma, como veremos en seguida.

En conclusión: La bienaventuranza objetiva no consiste en ninguno de los bienes creados. Son, pues, completamente falsas las afirmaciones del –utilitarismo, –epicureismo o –hedonismo y –progresismo.

b) **Tesis positiva**.–La verdadera bienaventuranza objetiva del hombre consiste solamente en Dios– Verdad primera de contemplación (c. 37).

Por vía de exclusión aparece clara esta afirmación. El objeto de nuestra bienaventuranza ha de ser un bien real y verdadero; es así que no lo es ninguno de los bienes creados; luego ha de ser un bien increado. Este es única y exclusivamente Dios, luego sólo Dios constituye nuestra bienaventuranza objetiva.

A la misma conclusión llegamos si partimos de las propiedades y características de la misma bienaventuranza objetiva. El objeto de nuestra bienaventuranza ha de ser un bien perfectísimo, sumo, estable, duradero, incompatible en absoluto con cualquier género de mal, plenamente saciativo de todas las aspiraciones del hombre; es así que todas estas propiedades se dan sólo en Dios, único que puede llenar la capacidad de nuestra voluntad y saciar plenamente todos sus anhelos y aspiraciones; luego sólo Dios constituye nuestra bienaventuranza objetiva.

C) BIENAVENTURANZA SUBJETIVA O FORMAL

Cuando se habla de –bienaventuranza sin más, entiéndese por tal la formal o subjetiva. La objetiva denominase tal en orden al sujeto, ya que no es otra cosa que el objeto mismo, cuya posesión le hará verdaderamente feliz y bienaventurado. –Entendemos por bienaventuranza subjetiva o formal la consecución misma de la bienaventuranza objetiva, por cuya posesión constituyese y se denomina

el hombre propia y formalmente bienaventurado.

Es, pues, la bienaventuranza formal algo del mismo hombre. Ha de ser, por tanto, algo creado. No han faltado, sin embargo, quienes han afirmado que esta bienaventuranza consiste esencialmente en algo increado. Pero en este caso, como quiera que lo increado es propio y exclusivo de Dios, ya no se trataría de la bienaventuranza del hombre. Sostener que la bienaventuranza formal del hombre es algo –increado, es sostener una afirmación –panteísta.

Ahora bien, este algo –creado y del hombre, en que decimos consistir su bienaventuranza, ¿qué es? Si efectivamente la bienaventuranza, por tener razón de fin último, es algo perfectísimo, hemos de decir que no consiste en alguna de sus potencias o hábitos, sino en una operación o acto segundo. El obrar sigue siempre al ser, es su término y normal complemento; y el hombre obra mediante las potencias y hábitos. Estos, por tanto, se ordenan a los actos; y los actos tienen razón de perfección; luego en ellos consistirá la bienaventuranza, no en las potencias o hábitos.

Vimos ya anteriormente cómo todos los seres consiguen su último fin mediante sus operaciones. El hombre no había de ser menos.

También consigue su último fin o bienaventuranza por sus actos. Pero los actos derivan de las potencias. ¿De qué potencia, pues, proceden los actos en que consiste la bienaventuranza formal?

I. **Proposiciones negativas**: 1. No puede consistir la bienaventuranza formal en ningún acto propio de las potencias vegetativas o sensitivas.

Razón: La bienaventuranza formal es –propia y –exclusiva del hombre; por lo tanto, ha de consistir en algo –propio y –exclusivo de él; es así que los actos de las potencias vegetativas y sensitivas no son propios y exclusivos de él, sino comunes también a las plantas y animales; luego no puede consistir la bienaventuranza formal en acto alguno de tales potencias.

Ha de consistir, pues, en un acto de las potencias intelectivas, que son las propias y específicas del hombre, esto es, o en un acto del entendimiento, o de la voluntad, o de las dos.

2. La bienaventuranza formal no puede consistir en un acto simultáneo del entendimiento y voluntad.

La razón de esta proposición es fácil de ver teniendo en cuenta que se trata de la bienaventuranza formal en cuanto a su esencia –metafísica, es decir, de su constitutivo formal. Esta bienaventuranza constituye la máxima y última perfección del hombre; y consistiendo la última perfección de un ser en su operación, síguese que su máxima y última perfección consistirá en su máxima y última operación; y ésta, si es verdaderamente última, no puede ser más que específicamente –una. Ahora bien, es de todo punto imposible que esta unidad específica de la operación, en que esencialmente consiste la bienaventuranza, derive de dos potencias específicamente distintas, cuales son el entendimiento y voluntad. Actos de dos potencias específicamente distintas necesariamente se han de distinguir específicamente. Luego la esencia de la bienaventuranza formal, que ha de constituirse por una operación –única, –máxima y –última, no puede consistir en un acto procedente a la vez del entendimiento y de la voluntad.

3. La bienaventuranza formal no consiste en un acto de la voluntad (c. 26).

Clásica se ha hecho una de las razones o pruebas que da el Santo en este capítulo 26.

De consistir la bienaventuranza en un acto de la voluntad, necesariamente ha de ser en alguno de los que versan sobre el fin, ya que la bienaventuranza tiene razón de fin. Tendría, pues, que consistir o en el deseo, o en el amor, o en el gozo. No consiste en el –deseo, pues éste tiene por objeto el bien ausente, es un movimiento o tendencia hacia el bien aún no poseído; lo cual es contrario a la noción de fin último, en que consiste la bienaventuranza.

Tampoco en el –amor puede consistir. Este puede prescindir de la ausencia o presencia de su objeto; se ama tanto el bien poseído como el no poseído. Y la bienaventuranza no se concibe sin la actual posesión del objeto beatificante.

Ni en el –gozo puede consistir la esencia de la bienaventuranza; pues el gozo o disfrute del bien es siempre posterior a la posesión del mismo; y como la bienaventuranza consiste precisamente en la posesión misma de su objeto, síguese que el gozo es una consecuencia de la bienaventuranza, no su constitutivo. Son ambos, ciertamente, inseparables, no se da lo uno sin lo otro; pero mientras el bien no se consiga no se podrá disfrutar de él. El entendimiento es quien se apodera del objeto, como en seguida vamos a ver, y, una vez éste poseído, la voluntad se complace en él. Luego la bienaventuranza no consiste en un acto de la voluntad.

II. **Proposición afirmativa**: La bienaventuranza subjetiva o formal consiste esencialmente en un acto del entendimiento (c. 25).

Por vía de exclusión, esta conclusión es clara. Ha de consistir la bienaventuranza en un acto u operación propia y exclusiva del hombre; luego o en un acto de la voluntad o del entendimiento. No consiste en ninguno de los actos de la voluntad; luego necesariamente ha de consistir en un acto del entendimiento.

Pruébase más directamente con el siguiente argumento de Santo Tomás, que es el primero del capítulo 26: la bienaventuranza, que tiene razón de sumo y perfecto bien, es –propia y exclusiva del hombre, no común a él y a los seres inferiores; luego consistirá en aquello que es propio y específico del hombre; es así que más propio y específico del hombre es el entendimiento que la voluntad; luego la bienaventuranza ha de consistir en un acto del entendimiento.

Que lo más propio y específico del hombre es su entendimiento y no la voluntad, se prueba; lo más propio y específico de un ser es aquello por lo que se constituye en su propia especie y se distingue de todo lo demás, expresándose, por tanto, en su definición; es así que el hombre se distingue y constituye en su propia especie por la razón o entendimiento, y no por la voluntad, por esto no se define: –animal volitivo, sino –animal racional; –luego la bienaventuranza o felicidad, concluye el Santo, consiste principal y substancialmente más bien en un acto del entendimiento que en un acto de la voluntad (c. 26).

La bienaventuranza ha de consistir en un acto de la más nobilísima potencia acerca del objeto más excelentísimo; luego en un acto del entendimiento acerca de Dios, esto es, en la –contemplación del mismo. Esta es la única manera de poseerle: verle, contemplarle. –Ver la verdad es lo mismo que poseerla .

Pero a Dios se le puede conocer, y por lo tanto poseer, de muy diversas maneras. Y, no bastando para la verdadera y perfecta bienaventuranza un conocimiento cualquiera de Dios, es preciso de terminar qué conocimiento será el que hace al hombre plenamente dichoso y bienaventurado. Santo Tomás lo va haciendo. Comienza por eliminar todos aquellos conocimientos de Dios que no bastan para constituir la bienaventuranza; y así, por vía de exclusión, llega a precisar y determinar que conocimiento de Dios es el que en realidad constituye la verdadera y perfecta bienaventuranza formal.

No consiste en conocimiento alguno de Dios propio de esta vida:

a) No en el conocimiento de Dios –común y –confuso, que en general todos los hombres tienen, porque en este conocimiento se entremezclan muchos errores y deficiencias, que son del todo incompatibles con el conocimiento constitutivo de la perfecta felicidad. Es, además, un conocimiento imperfectísimo, y la bienaventuranza es una operación perfectísima (c. 38)

b) Tampoco consiste en el conocimiento de Dios tenido por demostración, por ser también éste un conocimiento imperfecto, insuficiente, capaz de progreso y perfeccionamiento; y nada de esto es propio de la bienaventuranza (c. 39).

c) Ni en el conocimiento que de Dios tenemos por la fe. La felicidad o bienaventuranza consiste en una operación –perfecta del entendimiento; –es así que en el conocimiento de fe la operación por arte del entendimiento es –imperfectísima (c. 40); luego tampoco el conocimiento de fe puede consistir la bienaventuranza formal.

d) Por último, tampoco puede consistir en el conocimiento que de Dios pudiéramos tener derivado del conocimiento de las substancias separadas, por la sencilla razón de no sernos posible en modo alguno conocimiento en –esta vida de tales substancias separadas (capítulos 4146).

Luego, si en esta vida no podemos conocer las substancias sepa radas, muchísimo menos podremos llegar a ver la divina esencia, que trasciende sobre manera todas las substancias separadas (c. 47).

En consecuencia: –es imposible que esté en esta vida la felicidad última del hombre (c. 48). Extensamente prueba el Santo esta afirmación en el capítulo 48. Las condiciones y propiedades de la perfecta bienaventuranza no se pueden dar en esta vida. La felicidad que en esta vida se puede tener es muy imperfecta y relativa; y tanto mayor más perfecta será cuanto más se acerque y asemeje a la de la otra. Grandes eran los esfuerzos y aprietos en que se hallaban los filósofos antiguos más esclarecidos cuando, al tratar de la bienaventuranza, pretendían colocarla en esta vida, aun en lo más elevado que en ella se puede dar, cual es la contemplación de la Sabiduría, tratando así de querer compaginar lo incompaginable. –Esto demuestra suficientemente que ansiedades no sufrieron por este motivo aquellos preclaros ingenios. De las cuales nos libraremos nosotros si afirmamos que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida. siendo su alma inmortal (ib.).

Concluyamos, pues: la verdadera y perfecta bienaventuranza del hombre consiste en un conocimiento de Dios propio de la otra vida. Pero no en un conocimiento –natural, como lo pueden tener de El las otras substancias separadas (cc. 4950), sino en un conocimiento o contemplación –sobrenatural, propio y exclusivo de la otra vida, es decir, en la –visión beatífica.

Esta –visión beatífica, constitutiva de la única bienaventuranza perfecta del hombre, es de carácter completamente sobrenatural. El Santo la estudia, con detención en los capítulos 5163. El orden que sigue es, en líneas generales, el mismo que más tarde había de seguir y perfilar en la cuestión 12 de la primera parte de su –Suma Teológica, dedicada principalmente al estudio de la visión beatífica.

Dado el carácter de esta introducción, cuanto sobro ella pudieramos decir aquí lo encontrará el lector de manera mucho más perfecta acabada en la introducción del P. Muñiz a la referida cuestión 12 de primera parte de la –Suma Teológica

II DIOS, RECTOR UNIVERSAL DE TODO LO CREADO

De ser Dios el fin último de todas las cosas dedúcese que es El mismo quien las –rige y –gobierna (c. 64). Como nada hay que de El no haya recibido el ser, así nada hay que escape a su providencia (c. 1). De Dios fin último hemos tratado hasta ahora. Considerémosle ya como –rector de todo lo creado.

Sigue aquí el Santo un orden análogo al anterior. Como es Dios el fin último de todo, pero lo es de un modo especial de la criatura intelectual, así también todo lo rige y gobierna, pero de un modo especial a la criatura racional. De esta –especial providencia y gobierno divino trataremos en la tercera y última parte de esta introducción, correspondiente a los capítulos 111163. Ahora vamos a tratar en esta segunda parte de la –universal providencia y gobierno divino respecto de todos los seres creados.

–Gobernar y regir por la providencia no es más que mover las cosas hacia su fin intelectualmente. En consecuencia, Dios gobierna y rige con su providencia cuanto se mueve hacia el fin (c. 64).

La –providencia puede tomarse en dos sentidos: uno general y amplio y otro más particular y estricto. Tomada en su sentido más amplio, la providencia comprende dos cosas: la concepción o plan de la mente divina y la realización de este plan. –La providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden (c. 77). En sentido más –estricto, entiéndese por providencia la ordenación o plan de la divina sabiduría solamente. En este sentido la define Santo Tomás en el capitulo 93: –Providencia es la misma ordenación existente en la mente divina no impresa aún en las cosas. Su impresión o realización recibe el nombre de –gobierno.

I. **Providencia divina** (cc. 6476)

Toda la creación es obra de Dios; de todo se cuida y todo lo conduce hacia la consecución de su fin. En esto consiste el gobierno divino, que es, como ya hemos dicho, la ‒ejecución, o realización de su providencia, es decir, de la concepción o plan de su mente.

Efectos de la divina providencia son, entre otros, la conservación de las cosas en su ser y la participación de causalidad. Dios es la causa suprema del ser y del obrar. Si, pues, loa seres por El creados también son causas del ser y del obrar, en tanto lo serán en cuanto dependientes del supremo ser y de la suprema causa. ‒Así como Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a existir, sino que también lo produce en ellas mientras existen, conservándolas en el ser, del mismo modo no sólo les dio, al crear las en un principio, las virtudes operativas, sino que también las causa constantemente en las cosas. Por esto, si cesara la influencia divina, cesaría toda operación. Luego toda operación se reduce a El como a su causa (c. 67).

Si Dios obra en todas las cosas, síguese que en todas ellas se ha de hallar presente. Dios es simplicísimo; no hay en El distinción entre su ser y su obrar; luego allí donde obra allí está; obra en todo, luego está presente en todo (cf. c. 68).

No faltaron quienes interpretaron mal esta presencia de Dios en las cosas, entendiéndola como si Dios se hallase en ellas de una manera intrínseca y no a modo de causa eficiente, con detrimento, por tanto, de la causalidad propia de las mismas; como si no fuesen completamente compatibles la acción de Dios y la causalidad propia de los agentes creados. En realidad, no sólo no son compatibles, sino que es, hemos de decir, convenientísima a la misma perfección divina, ya que es propio de lo seres perfectos poder comunicar a los demás su perfección.

Cómo y en qué sentido un mismo efecto puede proceder de Dios y de la criatura, lo explica el Santo perfectamente en el capítulo 70. En todo agente hay que distinguir ‒el efecto, u obra realizada y ‒la virtud con que se ha realizado. Tratándose de agentes inferiores, cuales son las criaturas, su virtud operativa depende siempre del agente superior, de Dios, aunque el efecto derive inmediatamente de su acción. No hay, pues, inconveniente alguno en que un mismo efecto proceda de modo inmediato de Dios y de un agente inferior, aunque siempre en diverso sentido: de Dios, como de causa ‒primera y con inmediación ‒de virtud, y de los agentes inferiores, como de causa ‒segunda y con inmediación ‒de obra. ‒En todo agente se deben considerar dos cosas, o sea, la cosa tal que obra y la virtud por que obra, como el fuego calienta por el calor. Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del superior, puesto que el superior le da la virtud con que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar, como aplica el artífice el instrumento para el propio efecto... Y así como Li agente ínfimo tiene ‒actividad inmediata, así también el agente rimero tiene ‒virtud inmediata para producir el efecto... Por lo tanto, no hay inconveniente para que mi mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de manera diferente (c. 70).

Todo ello no supone defecto o insuficiencia alguna por parte de Dios, sino al contrario, manifestación o irradiación de su bondad y perfección. ‒Ello es efecto, no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza, según se demostró en los capítulos 2021 (ib.).

Ha habido también y hay quienes, ante la contingencia de los seres, ante los sucesos fortuitos y casuales y sobre todo ante la libertad y existencia del mal, han negado la divina providencia o han dudado, al menos, de ella. Otros, sin negarla en absoluto, limitan su campo de acción, al afirmar que Dios no se cuida y ocupa de todo, en particular de lo aparentemente pequeño e insignificante.

En los capítulos 7176 responde el Santo a todos estos errores y falsas concepciones sobre la divina

providencia.

Para esto y para la recta inteligencia de todo el tratado sobre la providencia y gobierno divino es de capital importancia la distinción entre el fin –universal y el –particular. El fin –universal de la divina providencia es la gloria de Dios o bien del universo, y el –particular es el fin propio de cada uno de los seres.

Se da, de modo análogo, un –orden universal y un –orden particular, un –agente universal y –agentes particulares. El agente universal esta al frente del orden universal, y su fin principal es el bien de todo. Ha de procurar también atender al fin y bien propio de los particulares, o de las partes, pero siempre de un modo condicionado y subordinado, hasta el punto de tener que preferir sacrificar este bien o fin particular de las partes siempre que así lo exigieren las conveniencias del todo. Repetidas veces insiste el Santo sobre ello. En cuanto al orden universal y particular dice: –En las cosas causadas, el bien por excelencia es el del –orden universal, que es el más perfecto, como dice Aristóteles, en consonancia también con la Sagrada Escritura, que dice en el Génesis: –Y vio Dios todo cuanto hizo, y era bueno sobre manera, mientras que de cada cosa en –particular dice simplemente que –era buena... Además, cualquiera que persigue un fin pone un cuidado especial en lo que está más próximo al fin último, porque ello es, a la vez, el fin de otras cosas. El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser; como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en las cosas es el orden universal (c. 64).

Y en cuanto a los agentes universal y particular: –Una es la tendencia de intención del –agente particular y otra la del –universal. Pues el agente particular tiende al bien de la parte en absoluto, y hácela lo mejor que puede; mas el agente universal tiende al bien del todo. De ahí que habrá algún defecto que, estando al margen de la intención del agente particular, caerá, sin embargo, bajo la intención del agente universal (c. 94).

Tenemos, según esto, que el fin particular puede fallar. El que nunca falla es el universal. Los agentes particulares pueden dejar de conseguir su fin particular; lo que si se consigue siempre es el fin universal. La providencia divina general respecto del fin último universal, que es la gloria de Dios o bien del universo, es siempre infalible. Los mismos fallos respecto de los fines particulares caen dentro del orden y fin universal. Esto es fundamental para una mayor inteligencia de los planes de la divina providencia. Teniéndolo en cuenta, ya es menos difícil ver, en lo posible, la compaginación de la providencia y la existencia del mal, de la contingencia de los seres, de la libertad y de lo fortuito o casual.

a) **La divina previdencia y el mal** (c. 71).–La existencia del mal, tanto físico como moral, es innegable. No nos vamos a entretener en considerar su naturaleza. Lo hicimos ya en la primera parte de esta introducción. Vamos a considerarlo muy brevemente en sus relaciones con la divina providencia.

¿Puede su existencia servir de argumento contra la providencia divina? No. El mal se da siempre dentro de un orden –particular. Muchos bienes, tanto físicos como morales, no existirían si no se diese el mal. Dios, provisor universal, permite y consiente el sacrificio de los bienes particulares con miras al bien del universo, a su mayor gloria. –Si se impidiesen todos los males–dice el Santo–, se echarían de menos muchos bienes en el mundo: no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por esto dice San Agustín: –El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiguiese hacer bien del propio mal

Dios, provisor universal, trasciende en absoluto la división y diferencias del bien y del mal. En consecuencia, tanto los bienes como males están comprendidos dentro del orden universal. Ante esta verdad San Agustín exclama: –¡Oh si yo pudiera decir lo que quiero! ¿Dónde, dónde estáis, palabras mías? Venid en mi ayuda. Los bienes los males están –dentro del orden. Creed si queréis,

porque yo no sé explicarlo.

Lo dicho del bien y mal respecto de Dios, provisor universal, vale también de la contingencia y necesidad de los seres (c. 72), de la libertad (c. 73), de lo fortuito o casual (c. 74).

b) La –contingencia tiene su explicación y razón de ser en la naturaleza de las causas próximas y particulares. Si no se diese esta contingencia, ni el universo ni la graduación de los seres que lo constituyen serían perfectos. –Después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser. –Corresponde a la divina providencia el completar todos los grados posibles de entes. Ahora bien, el ente se divide en contingente y necesario, y esta división del ente es esencial. Luego si la providencia divina suprimiera toda contingencia, no se conservarían todos los grados de entes (c. 72).

c) La –libertad, mediante la cual uno es dueño de sus propios actos, es de suyo una perfección. En nosotros, sin embargo, es –defectible; puede fallar, y a veces falla. Este fallo tiene lugar dentro de un orden particular. El orden universal lo trasciende y hace que ello redunde en un mayor acrecentamiento del bien del universo. Muchos bienes dejarían también de existir si desapareciera la libertad. –A la providencia pertenece el multiplicar lo bienes en las cosas gobernadas. Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desaparecerían muchos bienes de las cosas. Mas si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían. Pues desaparecería la alabanza de la virtud, que no existiría si el hombre no obrara libremente; quedaría suprimida también la justicia de quien premia y castiga si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego sería contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad de la voluntad (c. 73).

d) Lo –fortuito y –casual no tiene sentido ni explicación alguna si no es únicamente dentro del orden particular de los seres.

Para Dios, provisor –universal, no existe la casualidad. Sólo respecto de las causas particulares se da lo casual. El encuentro de dos personas que por vertientes opuestas escalan una montaña será casual –para ellas, pero no lo será para quien desde la cima les va viendo ascender. Dios lo domina todo en absoluto. Nada hay que escape a su previsión. Para El nada hay fortuito o casual. Puede sobrevenirle al hombre algún bien o algún mal fortuitamente en relación consigo mismo, con los cuerpos celestes o con los ángeles; pero no con relación a Dios. Pues con relación a Dios nada puede suceder casual e inesperadamente en las causas humanas ni tampoco en las demás (c. 92).

En el capítulo 75 trata el Santo de la extensión y universalidad de la divina providencia. Llega a todo en absoluto; cuida de todos y cada uno de los seres.

Una de las razones empleadas en este capítulo para probar este cuidado que Dios tiene hasta de los singulares, parte de los tres atributos divinos constitutivos, pudiéramos decir, de su providencia. Tales son: su bondad, sabiduría y omnipotencia infinitas. –Si Dios no tiene providencia de las cosas singulares, será porque no las –conoce o porque no –puede o porque no –quiere tener cuidado de las mismas (c. 75).

Siendo la bondad misma esencial, no quiere más que el bien de los seres por El creados; su infinita sabiduría conoce los medios para llegar al logro de sus designios, y con su omnipotencia realiza cuanto quiere. La atenta consideración de estos tres atributos da origen y reafirma la fe y confianza en la divina providencia. Cuanto más se ahonde en ellos, más se arraigará y afianzará esta fe y confianza. Si la providencia humana es falible, incierta e insegura, es porque el hombre, aun suponiéndole bueno respecto e todos cuantos le están encomendados, no siempre conoce los medios adecuados para proporcionarles el bien que les desea, y caso que los conociese, no siempre puede emplearlos. La bondad, sabiduría y poder del hombre son muy limitados. Dios, en cambio, posee todo esto –plenamente. Es la bondad por esencia, omnisciente y omnipotente. Por esto su providencia es universalísima y eficacísima; nada escapa a sus planes y designios. –Se extiende

poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad.

Esta providencia de Dios sobre todas las cosas, ¿es inmediata o mediata? Lo vamos a ver ahora, al tratar del –gobierno divino.

II **Gobierno divino** (cc. 77110)

Entiéndese por –gobierno divino propiamente dicho la –ejecución o –realización de la concepción y planes de la mente divina, en los que consiste la –providencia propiamente dicha. Una cosa es, pues, la concepción, el plan hecho por la mente, y otro la realización de esto plan. Tanto lo uno como lo otro se da en Dios. No sólo provee, sino que también gobierna, aunque no del mismo modo verifica lo uno y lo otro. Su providencia universal es –inmediata, y su gobierno puede ser también –mediato.

La razón de ser de este doble modo de proceder en su providencia y en su gobierno es clara: a Dios hay que atribuirle siempre lo más perfecto. Ahora bien, lo más perfecto, tratándose de un conocimiento práctico, cual es la concepción y plan de la providencia, es llegar hasta percatarse y hacerse cargo incluso de lo más mínimo y particular. Todo en absoluto debe ser previsto y ordenado, desde lo más universal hasta los detalles más insignificantes. Luego la divina providencia ha de extenderse en la concepción de su plan a todo en absoluto y de un modo inmediato.

Pero, si se trata del gobierno o ejecución de lo planeado, ya es otra cosa. En este caso es señal de mayor perfección servirse de intermediarios para llevar a cabo el plan concebido, no porque se tenga necesidad alguna de los mismos, sobre todo tratándose del gobierno divino, pues ello supondría imperfección, sino para manifestar así el dominio y soberanía sobre los agentes inferiores y comunicarles al mismo tiempo la dignidad y perfección de la causalidad.

El fin del gobierno divino es conducir los seres gobernados a su perfección; luego tanto mejor y más perfecto será el gobierno cuanto mayor sea la perfección comunicada a los gobernados. Ahora bien, es mucho más perfecto ser bueno en sí mismo y ser causa de la bondad de los demás que ser sólo bueno en sí mismo. Dios, pues, no sólo es causa de la bondad de los seres, sino también de su causalidad. Los planes formados sola y exclusivamente por sí mismo, los ejecuta sirviéndose de los agentes inferiores. Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la facultad cognoscitiva; por esto quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de lo demás, pues el ordenar es propio del sabio. Lo segundo se hace mediante la facultad operativa. Sin embargo, tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria; pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles desciende, mientras que la ejecución de lo pequeño sólo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto. Pero en Dios ambos requisitos son de suma perfección, pues goza de perfectísima sabiduría para ordenar y de perfectísimo poder para ejecutar. Según esto, es preciso que El mismo disponga con su sabiduría los distintos órdenes de cosas, incluso de las mínimas, y, no obstante, ejecute lo pequeño mediante otras virtudes inferiores, de que se vale para obrar, tal como hace la virtud universal y más elevada por mediación de la inferior y particular. Así pues, e conveniente que haya agentes inferiores ejecutores de la divina providencia (c. 77).

En resumen: la providencia divina respecto de todo lo creado ha de ser –inmediata, y su gobierno puede ser –mediato.

En los capítulos 78 y siguientes va determinando el Santo cómo ordinariamente los seres inferiores son regidos y gobernados por Dios mediante los superiores, ya que la divina providencia es siempre –ordenada. Y así tenemos:

a) Las criaturas –intelectuales ejercen su influjo en todas las demás inferiores, por superarlas a todas en la perfección de su naturaleza y dignidad de su fin. –Las criaturas que más participan de la virtud de la divina providencia ejecutan dicha providencia en las que menos la participan. Y es un hecho que las criaturas intelectuales la participan más que las otras, porque las criaturas racionales

poseen los dos requisitos de la providencia, a saber, la disposición del orden, que se realiza por la virtud cognoscitiva, y la ejecución, que se hace por la operativa; por el contrario, las de más criaturas sólo poseen virtud operativa. Luego, bajo la providencia de Dios, las criaturas racionales gobiernan a las demás (c. 78).

b) Los seres –intelectuales superiores, cuales son los ángeles, influyen en los inferiores, que son los hombres. La razón es la misma. –Las substancias intelectuales superiores reciben en si mismas la influencia de la sabiduría divina mejor que todas las demás, porque cada cual recibe según su natural disposición. Es así que todas las cosas son gobernadas por la sabiduría divina. Luego, según esto, es preciso que las que más participan de la sabiduría divina gobiernen a las que menos participan. En consecuencia, las substancias intelectuales superiores gobiernan s las inferiores (c. 79).

c) Por la misma razón, los ángeles de las jerarquías superiores influyen en los de las inferiores (cf. c. 80).

d) Los –hombres superiores influyen en los inferiores. Sobre este particular distingue el Santo una doble superioridad o preeminencia. Destacan unos por su –inteligencia, y otros por sus –fuerzas corporales. Los mejor dotados intelectualmente son los llamados al gobierno y dirección de los demás. Son los que deben planear, orientar. A veces, sin embargo, ocurre, dice el Santo, lo contrario. Lo cual no supone fallo alguno por parte de la divina providencia, por tratarse de una deficiencia de orden particular. –Hállase el orden entre los mismos hombres; pues los que destacan por el entendimiento dominan naturalmente; mientras que los menguados de entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen destinados por naturaleza a servir... En el gobierno humano proviene el desorden de que alguien preside no por la superioridad de su inteligencia, sino porque usurpa el dominio por la fuerza física, o por que alguien es puesto a mandar por motivos pasionales... Tal des orden, sin embargo, no está al margen de la divina providencia pues proviene, por permisión divina, por defecto de los agentes inferiores; al igual que otros males de los que ya se habló en el capítulo 71. Y por semejante desorden no se trastorna totalmente el orden natural (c. 81).

Tanto más perfecto será el gobierno del hombre cuanto más se asemeje al divino. Y la perfección del divino se nos manifiesta, según ya vimos, en su universal e –inmediata providencia de todo, aun de lo más particular, y en servirse de agentes inferiores para la –realización concreta de su planes y designios. En consecuencia, aquel será buen gobernante cuya previsión se extienda aun a los más insignificantes pormenores; aquel a quien, no escapándosele detalle, de tal manera dispone las cosas y se sirve y utiliza los medios de que dispone, que, de una manera suave y enérgica a la vez, va logrando la realización de sus fines. Téngase en cuenta que la –providencia es una y la más principal de las partes integrales de la prudencia, cuyo objeto es la aplicación de los principios universales prácticos a los casos concretos y particulares. De donde se sigue que los mejor dispuestos paca poder regir y gobernar a los demás son los mejor dotados de un entendimiento, no precisamente especulativo, sino –práctico.

Con todo, por muy perfecto que sea el gobierno del hombre, no puede menos que estar sujeto a múltiples defectos y deficiencias, por serle imposible prever y estar al tanto de todas cuantas circunstancias y pormenores se puedan presentar. –Vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos resuelvan. Y esto es así por su condición –defectuosa, bien por que ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque El conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno (c. 76).

Resumiendo, pues, como hace el Santo en el capítulo 83, tenemos que Dios, en cuanto a la concepción y plan de su providencia, todo lo dispone por sí mismo; pero en cuanto a su ejecución, sírvese de los seres creados. No se vaya a pensar que este servirse de los seres creados para la

realización de sus designios desdice de Dios; al contrario, aparece con ello de manifiesto su infinita bondad, perfección y excelente dignidad. –A la dignidad de un regente corresponde el tener muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno, pues tanto más alto y grande se manifiesta su dominio cuantos más hombres de diversas jerarquías están subordinados a él. No hay dignidad, sin embargo, que se pueda comparar con la dignidad del primer rector, Dios. Luego es conveniente que El ejecute su providencia mediante las diversas jerarquías de agentes (c. 77).

En los capítulos 8493 se trata del gobierno divino respecto del hombre. Háblase en primer lugar (cc. 8487) del influjo que los astros o cuerpos celestes pueden ejercer en el hombre, en particular sobre su entendimiento y voluntad. La conclusión es: –de suyo los cuerpos celestes no pueden influir –directamente ni en nuestro entendimiento o en nuestra voluntad.

Téngase en cuenta, al leer estos y otros capítulos similares en que trata de los cuerpos celestes, que Santo Tomás habla de todo ello haciendo uso de los conocimientos que la ciencia física de su tiempo proporcionaba. Hoy lo hubiera hecho también, sirviéndose de las teorías y conclusiones de la física moderna. En nuestro caso, estas diferencias no afectan a lo esencial, pues no nos interesa ahora el conocimiento técnico de las ciencias físico–astronómicas, sin el influjo que de hecho puedan o no ejercer los cuerpos celestes en el conocimiento y libre determinación del hombre. Y la doctrina fundamental que sobre esto nos da Santo Tomás es tan verdadera entonces como ahora.

Esta doctrina es la siguiente: los cuerpos celestes no pueden influir en nuestro entendimiento y voluntad de un modo –directo, pero si –indirecto. He aquí cómo se expresa el Santo: –Se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no puedan ser directamente causa de nuestras inteligencias, en cambio influyen algo indirectamente. Pues, aunque el entendimiento no es una potencia corporal, la operación intelectual, sin embargo, no puede completarse en nosotros sin la cooperación de las potencias corporales, que son la imaginación, la memorativa y la cogitativa. Y esto es tal, que, impedidas las operaciones de estas potencias por alguna indisposición corporal, se impide la operación intelectual, como se ve en los frenéticos y letárgicos y otros parecidos. Y por esto la buena disposición del cuerpo humano hácelo apto para bien entender, en cuanto que por esto se robustecen dichas potencias (c. 84). Y de modo similar se expresa al final del capítulo 85 respecto del influjo de los cuerpos celestes sobre la voluntad. –Se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no sean directamente causa de nuestras elecciones, como si influyeran directamente en nuestras voluntades, no obstante pueden ser causa ocasional indirectamente, en cuanto tienen influencia sobre los cuerpos.

Ampliando el planteamiento de la cuestión, ¿puede algún ser creado intervenir directamente en la voluntad y sus actos? Ninguno en absoluto. Nada creado puede ser causa –directa de los actos voluntarios. Esto es propio y exclusivo de Dios (c. 88), que causa directa e inmediatamente no sólo la potencia (voluntad), sino también sus mismos actos. Estos proceden de aquélla; pero para ello necesariamente ha de intervenir Dios aplicando la potencia de un modo inmediato a su operación. De lo contrario, seguiríase la anomalía de que de lo menos perfecto procedería lo más perfecto, pues el acto es el término y complemento de la potencia; luego tiene que proceder por la intervención directa de algo más perfecto que dicha potencia. Nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto; y este ser en acto que aplica la voluntad a sus actos es Dios (c. 89).

En consecuencia, todos los actos voluntarios caen bajo la divina providencia –plena e inmediatamente (c. 90).

En el capítulo 92 trata el Santo del verdadero sentido en que se han de tomar las expresiones vulgares –bien o mal afortunado, –buena o mala fortuna, –bien o mal nacido, etc. Y en el 93 habla del –destino o –fatalidad, señalando el doble sentido de que es susceptible: uno exacto y verdadero y otro erróneo y falso. Podríanse utilizar estos términos bien y rectamente entendidos; pero como de ordinario se los suele emplear, con ciertos resabios de paganismo, en su sentido peyorativo, falso y erróneo, es preferible, dice el Santo, no hacer uso de ellos, para así no dar a nadie ocasión de error. –Puédese llamar –fatalidad a la ordenación que, por la divina providencia, existe en las cosas... Según esta acepción, negar la fatalidad es negar la divina providencia. Mas,

como con los infieles no debemos ni tener nombres comunes, para que la coincidencia de nombres no sea ocasión de error, el nombre de ‒fatalidad ni siquiera debe ser usado por los fieles, porque no parezca que estemos de acuerdo con ellos, que interpretaron mal la fatalidad, sometiendo todo a la necesidad de los astros. Por esto dice San Agustín, en el libro quisto de ‒La Ciudad de Dios (c. 1): ‒Si alguien designa con el nombre de fatalidad la voluntad o potestad divinas, conserve el parecer, pero corrija la palabra (c. 93).

LA ORACIÓN EN LOS PLANES DE LA DIVINA PROVIDENCIA (cc. 9596)

1. **Naturaleza de la oración**

La ‒oración es, según la definición del Damasceno, ‒la petición hecha a Dios de cosas convenientes. Así entendida, la oración es un acto de la ‒religión, virtud moral, aneja a la justicia, cuyo sujeto es el culto debido a Dios por su especial excelencia. La religión supone siempre sujeción e inferioridad por parte del hombre y superioridad y especial excelencia por parte de Dios, debido a la cual se le debe también un culto y reverencia especial.

En la oración aparecen de manifiesto estos dos elementos: el que ora o suplica confiesa que lo que pide no lo posee y que lo espera de aquel a quien se dirige; reconoce su inferioridad y da testimonio de la excelencia de aquel a quien ruega. Siempre, pues, que el hombre se dirige a Dios por la oración, hace un acto de la virtud de la religión.

Si la oración es un acto, tiene que proceder de alguna potencia. ¿De cuál? Del entendimiento práctico. La oración o petición su pone una ordenación en vistas a la producción de un efecto, a la consecución de aquello que se pide. Siendo, pues, propio del entendimiento el ordenar, y del entendimiento práctico el ordenar en vistas a la práctica, síguese que la oración ha de ser necesariamente un acto del entendimiento práctico. Precisamente en esto difieren al entendimiento especulativo y el práctico: en que aquél es sólo aprehensivo de las cosas, y éste es además ‒causativo de las mismas. Siendo, pues, un acto del entendimiento práctico, la oración tiene razón de causa.

2. **Causalidad y eficacia de la oración**

La causalidad de la oración, lo mismo que la de todo otro ser creado, deriva de la bondad de Dios, que se ha dignado comunicar a los seres la dignidad de ser causas, asociándolos así a la ejecución y realización de los planes y designios de su providencia. Esta causalidad de las criaturas es siempre secundaria, prevista y ordenada por Dios en orden a los efectos por El previamente determinados. El hombre, pues, concurre, por la oración, a la producción de tales efectos.

Esta causalidad de la oración es ‒eficiente. Ahora bien, la causa eficiente puede ser física y moral, y ambas perfectiva y dispositiva.

‒Causa eficiente física es aquella que ‒directamente obra o produce el efecto. ‒Eficiente moral es aquella que obra o produce el efecto de un modo ‒mediato e indirecto.

La causalidad de la oración no es física, sino ‒moral. No termina directa e inmediatamente en el efecto intentado, sino que se dirige directamente a otra causa, a la cual induce a producir o causar el efecto. Llega, pues, a éste de un modo ‒mediato.

Ahora bien, la causa eficiente moral puede ser ‒perfectiva y ‒dispositiva. ‒Perfectiva es aquella que de un modo mediato, pero ‒necesario, impele a la producción del efecto intentado. Supone siempre dominio sobre el efecto y su causa inmediata. La causa moral ‒dispositiva tiene lugar cuando, por carecer de dicho dominio sobre el efecto y la causa que directamente lo ha de producir, no puede inducirle necesariamente u obligarle a causarlo, sino sólo persuadirle, rogarle, suplicarle que lo produzca.

La causalidad propia de la oración es esta última. La anterior, esto es, la causalidad moral ‒perfectiva, es propia del ‒imperio. Tanto éste como la oración son actos del entendimiento

práctico; por lo tanto, –causativos. Ambos causan moralmente, es decir, de un modo mediato; pero aquél, de un modo necesario y perfectivo, y la oración, de un modo persuasivo y dispositivo.

Dios, en los eternos designios de su providencia, tiene dispuesto no sólo todos los efectos que se han de producir, sino también el –modo como se han de verificar. En conformidad con tales designios, unos derivarán de modo contingente, otros de modo necesario; unos procederán de causas físicas, otros de causas morales; pero todos según la previsión y disposiciones de la divina providencia.

En cuanto a la –eficacia de la oración en su relación con la providencia divina, son varios los errores aparecidos sobre el particular. Se pueden reducir todos ellos, siguiendo al Santo, a dos: uno ataca a la misma oración, calificándola de –inútil y sin provecho alguno; y el otro, a la providencia divina, haciéndola –mudable. Los unos discurren así: La divina providencia es inmutable; luego la oración es completamente inútil; se pida o no, siempre se verificará lo que Dios tiene ya dispuesto y determinado desde toda la eternidad. Los otros, en cambio admiten, si, la utilidad y eficacia de la oración, pero se van al extremo contrario, esto es, tan eficaz la hacen, que afirman puede llegar incluso a hacer mudar la divina providencia. –Hay un doble error acerca de la oración. Dijeron algunos que el fruto de la oración es nulo, y lo afirmaban quienes negaron totalmente la divina providencia, como los epicúreos, y también quienes substraían las cosas a la providencia divina, como algunos peripatéticos, e incluso quienes opinan que todo cuanto está sometido a la providencia sucede necesariamente, como los estoicos. Resulta, pues, de todo esto que el fruto de la oración es nulo y, por consiguiente, que todo culto a la divinidad es vano... Otros, por el contrario, decían que mediante las oraciones se puede cambiar la disposición divina, como los egipcios, que afirmaban que el destino se cambiaba con oraciones y con ciertas imágenes, sahumerios o hechizos (c. 96)

No nos vamos a entretener en la refutación de estos errores, pues clarísimamente lo va haciendo el Santo en el capitulo 96. La verdadera fuente y raíz de todos ellos, lo mismo que de la ignorancia del papel que la oración desempeña en los planes de la divina providencia, es el no percatarse bien de la diferencia entre los ordenes –universal y –particular.

Cae, pues, la oración y su causalidad dentro del orden universal de la divina providencia. No sólo dispone Dios los efectos mismos que se han de producir, sino también el modo, medios y causas por que se han de verificar. Luego no hay por qué excluir la oración del orden universal, calificándola de inútil y sin provecho. –Pues, si las oraciones se incluyen en el orden universal, así como por otras causas se siguen algunos efectos, también se seguirán por ellas... Por tanto, si la inmutabilidad del orden divino no priva las demás causas de sus efectos, tampoco restará eficacia a la oración. En consecuencia, las oraciones tienen valor no porque cambien el orden de lo eternamente dispuesto, sino porque están ya comprendidas en dicho orden.

Quien ante la consideración de la inmutabilidad de la divina providencia juzgase inútil e ineficaz la oración, se asemejaría a quien discurriese de la siguiente manera: Si Dios en su providencia tiene previsto y determinado que mañana lloverá, es completamente inútil que en la atmósfera se formen nubes o no; haya o no haya nubes, lloverá; o también: Si Dios tiene dispuesto que dentro de breves momentos yo me encuentre en la otra parte del patio, es completamente inútil que me ponga a caminar, pues, camine o no, me encontraré en tal lugar. Luego decir que no debemos orar para conseguir algo de Dios, porque el orden de su providencia es inmutable, equivaldría a decir que no debemos andar para llegar a un lugar o que no debemos comer para nutrirnos, lo cual es absurdo.

Vista ya la razón de ser de la oración y convencidos de su utilidad, cabe preguntar: ¿Es siempre eficaz? ¿Consíguese siempre lo que en la oración se pide? No siempre. Pertenece de suyo al orden –particular de las causas creadas, y, por tanto, –no hay inconveniente en que algunas veces no admita Dios las peticiones de los que oran (ib.).

Sin embargo, Dios, en su infinita bondad y misericordia, de tal manera ha dispuesto las cosas respecto de la oración, que, siempre que vaya acompañada de ciertas condiciones, su eficacia será

infalible. Estas condiciones son cuatro: a) pedir por sí mismo; b) cosas necesarias para la salvación; e) piadosamente, y d) con perseverancia. A estas condiciones hace referencia el Santo en los primeros puntos del capitulo 96.

a) **Por sí mismo**.–Cuando uno ruega por otro, aunque su oración sea piadosa, perseverante y de cosas conducentes a la salvación, no siempre consigue lo que pide, porque puede suceder que aquel por quien pide tenga algún impedimento y no se halle en condiciones de recibir lo pedido. Por esto se nos promete: ‒Pedid y se os dará. ‒Cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dará. Comentando este texto, dice San Agustín: ‒Son escuchadas las oraciones de todos cuantos piden ‒por sí mismos, pero no siempre son escuchadas cuando piden por los demás, sean amigos, enemigos o cualesquiera que sean; porque no se ha dicho simplemente ‒se dará, sino ‒se dará a vosotros.

b) **Cosas necesarias para la salvación**.–La razón de ser de esta condición es porque siempre que pedimos tales bienes conformamos nuestra voluntad con la de Dios, que quiere que todos nos salvemos. ‒Para que nuestra Oración sea eficaz ante Dios, es necesario pedir aquello que es digno y merece la pena esperarse de Dios. Tal es la misma bienaventuranza y cuanto contribuye a hacérnosla merecer. ‒La confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. Para pedir en nombre de Cristo es necesario juzgar rectamente de El; y este tal recibe lo que pide si lo que pide no es contrario a su salvación eterna 46

c) **Piadosamente**.– Esta condición se requiere por parte de la disposición del sujeto. Ha de ser esta disposición de carácter sobrenatural, para así salvar la proporción que debe haber entre el acto y su objeto, que es sobrenatural, como acabamos de ver en el apartado anterior. Pero de ninguna manera se requiere para su eficacia que la oración proceda de la gracia habitual o de la caridad. Para que se diga y sea ‒piadosa basta que proceda de la fe informe, e incluso del llamado ‒pius credulitatis affectus. Requiérese, pues, para su eficacia, la fe, por mínimo que sea su grado. ‒La oración –dice Santo Tomás–se apoya principalmente en la fe, no en cuanto a su eficacia meritoria, pues en cuanto a esto se apoya principalmente en la caridad, sino en cuanto a su eficacia ‒impetratoria (que es la propia y específica de la oración); porque por la fe tiene el hombre conocimiento de la omnipotencia y misericordia divinas, en virtud de las cuales la oración impetra lo que pide.

La necesidad de esta fe, que da a la oración el carácter de ‒piadosa, la expresa claramente el evangelista: ‒Todo cuanto orando pidiereis, ‒creed que lo recibiréis, y se os dará.

d) **Con perseverancia**.–La necesidad de esta condición la explica aquí el Santo haciendo uso de la analogía del movimiento.

‒El móvil no es conducido hasta el fin del movimiento si éste no continúa. Así, pues, si el movimiento del deseo no se prolonga por la oración insistente, no hay inconveniente en que la oración no alcance su debido efecto (c. 96). Y en la ‒Suma Teológica: ‒Si lo que se pide es útil a la bienaventuranza del hombre, en cuanto perteneciente a su salvación..., sin ningún género de duda que recibe lo que pide, pero cuando deba recibirlo, pues, como dice San Agustín (‒In Io., tr. 102), ‒hay cosas que no se niegan, pero que se difieren para darlas en tiempo oportuno. Pero puede su ceder que, ‒si no se persevera pidiendo, en el entretanto se pueden impedir.

La Sagrada Escritura está llena, de testimonios sobre la necesidad de esta perseverancia en la oración. ‒Es preciso orar en ‒todo tiempo y no desfallecer. ‒Orad sin cesar.

Esta perseverancia necesaria para la eficacia de la oración no hay que entenderla demasiado materialmente. Dícese la oración continua y perseverante, o por la continuidad del deseo e intención, o en cuanto que no se la omite en los tiempos prescritos.

Siempre, pues, que concurran estas cuatro condiciones, la oración será infaliblemente eficaz. Infalibilidad que se deberá sola y exclusivamente a la liberal disposición de Dios, que, en su infinita bondad y misericordia, nos tiene dada palabra de que todo cuanto pidamos con las debidas condiciones nos lo concederá.

Es la oración un arma que está en manos de todos. No requiriéndose parar su eficacia impetratoria la gracia y caridad, aun los más empedernidos pecadores pueden emplearla en su favor, con garantías de eficacia infalible; pues, por muy empedernidos que estén, siempre reciben en esta vida medios y gracias de carácter sobrenatural suficientes para que su oración sea –piadosa. ¿Y con ésta y las otras tres condiciones, que siempre las tienen a su disposición, pueden llegar a conseguir por vía de impetración y de un modo infalible la misma perseverancia final, y, en consecuencia, la eterna salvación. Esta gracia de la perseverancia final no es objeto del mérito. Nadie la puede merecer en esta vida. Se consigue única y exclusivamente por vía de impetración: por la oración.

LA DIVINA PROVIDENCIA Y EL MILAGRO (cc. 99110)

a) **Posibilidad y razón de ser del milagro** (cc. 99100) .–Respecto de la consecución del fin del orden universal, la divina providencia no puede fallar, –pues dicho orden procede de la ciencia y voluntad divinas, que todo lo ordenan a su bondad como a su fin (c. 98). Sin embargo, en cuanto al orden de los fines particulares, no está Dios de tal manera ligado, que, sin salirse jamás del orden universal de su providencia, no pueda obrar fuera de las exigencias de dicho orden en cuanto a la consecución de sus fines particulares. Por eso mismo que ese orden procede de su entendimiento y voluntad, puede inmediatamente y sin medio alguno producir determinados efectos que no exceden su poder; por ejemplo, el artífice perfectísimo puede producir la obra cual la haría el artífice imperfecto. Es así que Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza. Luego los efectos que hacen las causas menores puede hacerlos El inmediatamente, prescindiendo de las mismas (c. 99).

Si, pues, por parte de Dios se da la posibilidad del milagro, tampoco repugna por parte de los seres (c. 100).

b) **Naturaleza y clases de milagros** (c. 101) .–Lo acaecido por virtud divina fuera del orden comúnmente establecido suele llamarse –milagro. La ignorancia de la causa de algún hecho insólito nos –admira. Etimológicamente, milagro (–miraculum) es algo –admirable. Dios es la causa absolutamente oculta al hombre, pues o que su esencia no puede ser comprendida por ningún hombre viador. –Luego serán propiamente –milagros las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza (c. 101).

Hay diversos grados de milagros. El más alto grado lo obtienen aquellos en los que –Dios obra algo que la naturaleza puede hacer, como que el sol se pare o retroceda. En segundo lugar vienen aquellos en los que –Dios obra algo que la naturaleza puede hacer, mas no por el mismo orden, como que un animal vuelva a la vida después de muerto. Y, por último, aquellos en que –Dios obra lo acostumbrado a hacer por la naturaleza con su operación, pero sin contar con los principios operantes de la misma, como curar la fiebre, que la misma naturaleza curaría a su tiempo (ib.).

e) **Causa eficiente del milagro** (c. 102).–Si alguna vez falla el orden particular de la naturaleza, dándose entonces el milagro, debe asignarse a éste una causa. Esta, para el Doctor Común, no puede ser otra que el mismo Dios, porque –lo que está comprendido totalmente dentro del orden establecido no puede obrar por encima de él. Toda criatura está comprendida dentro del orden que Dios estableció en las cosas. Luego ninguna criatura puede obrar por encima de este orden, o sea, hacer milagros (c. 102).

Esta es la primera de las siete razones con que el Santo prueba demostrativamente que Dios es la causa eficiente principal del milagro.

Ninguna naturaleza, pues, aunque sea una substancia espiritual, puede por –virtud propia obrar milagros. –Sólo en cuento obra con virtud divina puede hacerlos (c. 103).

d) **Las maravillas de los magos** (cc. 104110) .–En los capítulos 104110 habla el Angélico de los milagros aparentes, cuales eran las maravillas que realizaban los magos. No obraban éstos tales fenómenos por sola la virtud de los cuerpos celestes (c. 104), sino también sirviéndose del poder de

una naturaleza intelectual, a la que reverenciaban con diferentes señales (c. 105). Esa naturaleza intelectual, que daba eficacia a sus artes mágicas, no puede ser moralmente buena (c. 106), aunque físicamente lo fuera (c. 107).

Las siete dificultades que se propone el Santo para probar que en los demonios no hay pecado (c. 108), son satisfechas una a una en el capítulo 110, probando en el anterior (c. 109) que hay pecado en ellos.

III DIOS RECTOR –ESPECIAL DE LA CRIATURA RACIONAL

Es Dios el verdadero fin último de todo lo creado, y, en consecuencia, quien todo lo rige y gobierna. El modo de este gobierno divino de los seres es correlativo al modo como es fin de los mismos. Vimos ya en la primera parte de esta introducción cómo efectivamente es Dios el fin último de todo lo creado, y cómo, a diferencia del resto de la creación, lo es de una manera muy particular y especial de la criatura racional. Por esto, si en tanto tiene Dios cuidado y providencia de los seres en cuanto El mismo es su último fin, y de la criatura racional lo es de una manera –especial, forzoso es afirmar que de ésta ha de tener una providencia también –especial.

En qué consiste y cómo se verifica esta especial providencia lo considera el santo Doctor en esta tercera y última parte del libro tercero.

La sabiduría y providencia divina, abarcándolo todo inexorablemente, adáptase al mismo tiempo a la naturaleza y modo propio de ser de las cosas gobernadas. –Se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad.

De entre todos lo seres creados, los intelectuales sobresalen por encima de los demás por la –perfección de su naturaleza y –dignidad de su fin. Conforme, pues, a las exigencias de estas prerrogativas, han de ser regidos y gobernados. Siendo el hombre por naturaleza racional y libre, nada mejor que ser gobernado y dirigido su fin de un modo –razonable, respetando siempre la libre determinación de su voluntad. Y este modo de gobernar Dios la criatura racional lo verifica mediante la –ley. Pero el fin hacia el cual esta ley divina le orienta es de tal dignidad y excelencia, que excede completamente sus posibilidades y fuerzas naturales, y por esto precisa para su consecución de una ayuda externa y proporcionada, y ésta se la proporciona Dios mediante la –gracia.

Dios, pues, rige y gobierna de una manera –especial la criatura racional, instruyéndole mediante la –ley y ayudándole con la gracia. Este es el objeto de esta tercera y última parte del libro tercero.

Ley divina

No se propone aquí el Angélico hacer un tratado completo y acabado sobre la ley. Esto lo reservará para la –Suma Teológica (12, qq. 90108). Aquí solamente la considera en el grado y medida conveniente a sus propósitos.

Según la definición clásica del mismo Angélico Doctor, ley en general es –una ordenación de la razón con vistas al bien común promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. En la cuestión 90 de la –Prima secundae explica detalladamente esta definición. De momento bástenos indicar que la referida –ordenación de la razón es de carácter –intimativo e imperativo; y según que el autor inmediato de esta ordenación intimativia e imperativa sea –Dios o el –hombre, tendremos la ley –divina o –humana.

De la ley humana propiamente nada nos dice aquí el Santo, pues su propósito se limita a considerar la providencia especial que Dios tiene respecto de las criaturas racionales, no la que el hombre pueda tener respecto de sí mismo y los demás. Limitase, Pues, a considerar la –ley divina.

Ahora bien, esta ley divina puede ser –eterna, –natural y –positiva.

La ley –eterna no es otra cosa que la razón o plan de la divina sabiduría en cuanto manda, prescribe y rige la ordenación de todas las cosas a su fin. Todo lo creado en absoluto cae bajo el ámbito de la ley eterna. La providencia y gobierno divino no son otra cosa que su realización y aplicación. Es pues, la ley eterna anterior a la divina providencia. Por esto, todos los seres creados, en cuanto regidos y gobernados por Dios, participan de ella. Y éste es precisamente el aspecto bajo el cual la ley eterna nos es accesible. Si en parte la conocemos, es solamente a través de las cosas creadas, en las que se irradia y refleja, no como es en sí misma sino en cuanto –participada.

Pero esta participación no se verifica de la misma manera ni en el mismo grado en todos los seres. De entre éstos, los racionales forman categoría completamente aparte; por su carácter de intelectualidad están muy por encima de todo el resto de la creación. Y si realmente todo ser participa de la ley eterna de modo conforme y adecuado a su propia naturaleza, síguese que los racionales la participarán de un modo más perfecto que los demás. Efectivamente, los seres no intelectuales participan de la ley eterna, dan cumplimiento a sus prescripciones y determinaciones de una manera –ciega e instintiva; en cambio –la criatura racional la participa –intelectual y racionalmente.

Según esto, no siendo otra cosa la providencia y gobierno divinos que la aplicación de la ley eterna, al tratar el Santo en toda la segunda parte de este libro tercero de esta providencia y gobierno divinos respecto de todos los seres en general, trata la ley eterna en cuanto participada de un modo –general e imperfecto; y, de igual manera, considerar la providencia especial respecto de los seres racionales equivale a considerar la ley eterna en cuanto participada por los mismos de un modo –propio y especial. Y esta participación de la ley eterna por la criatura racional no es otra cosa que la –ley natural.

Nada, pues, más lógico y puesto en razón que, proponiéndose el Santo tratar de la providencia y gobierno –especial de Dios respecto de la criatura racional, comience por considerar la ley divina –natural, que no es otra cosa, según acabamos de decir, más que la –participación de la ley eterna en la criatura racional.

No es nuestro propósito exponer, ni siquiera resumir, un tratado completo sobre la ley. No lo hace aquí el Santo, ni, en consecuencia, tenemos por qué hacerlo nosotros. Nos limitaremos solamente a considerar en líneas generales los principales puntos tratados por el Santo, que son:

I. Conveniencia y necesidad de la ley divina (cc. 112114).

II. Su finalidad principal (c. 115).

III. Sus actos o efectos:

A) Preceptos (cc. 116129).

B) Consejos (cc. 130139).

C) Sanción (cc. 140146).

1. **Conveniencia y necesidad de la ley divina** (cc. 112114)

La criatura intelectual, debido a su misma naturaleza intelectual, supera en perfección y dignidad a todo otro ser creado inferior. Es libre, es decir, dueña de sus propios actos; y en virtud de este dominio no está sujeta o sometida a cosa alguna inferior, sino solamente a lo a ella superior, y esto de un modo conforme y acomodado a su naturaleza. Su perfección consiste en esto: en permanecer libre y espontáneamente subordinada y sometida a lo superior, a Dios. Dios, por su parte, la rige y gobierna de un modo digno y conveniente. En atención a la perfección y dignidad de su naturaleza, todo el resto de la creación lo rige y gobierna en vistas a ella, y a ella por sí misma (c. 112); y no de un modo común y general, sino particular, concreto, individual (c. 113). Tal es la perfección y delicadeza de la divina providencia respecto de la criatura racional. Llega a todos y cada uno de los hombres, y siempre de un modo digno y proporcionado a su naturaleza.

¿Cómo se verifica este plan de la divina providencia respecto de los seres racionales. En parte mediante la –ley, que, por ser obra de la inteligencia y dirigirse a seres inteligentes, constituye uno de los medios más adecuados y convenientes a la naturaleza propia y específica del hombre en su orientación y ordenación a su fin último.

La ley, al ilustrar su inteligencia, la orienta y dirige. He ahí el aspecto –directivo de la ley, conforme en todo con la naturaleza libre y racional del hombre. Pero resulta que esta naturaleza es de suyo –deficiente e imperfecta. Es libre el hombre y dueño de sus actos, pero de un modo –deficiente; puede no enderezarles y orientarlos a su debido fin. Y a obviar en lo posible estos fallos e inconvenientes se ordena también la ley en cuanto a su aspecto –obligatorio.

Es propiedad general de toda ley tener fuerza –obligatoria. En este sentido y no en otro es –necesaria la ley; con una necesidad, desde luego, no intrínseca, ni extrínseca proveniente de una causa eficiente, esto es, no con una necesidad de coacción, incompatible con el voluntario, sino con una necesidad de fin.

Supuesta la defectibilidad de la humana libertad, tiene por objeto la ley prevenir y remediar, en lo posible, las actuales deficiencias de la misma. Es, pues, una norma o –regla destinada a –enderezar las malas inclinaciones de nuestra naturaleza, rectificando las curvas y deficiencias de nuestra libertad; y tanto mayor será la rectitud de las acciones humanas cuanto más ajustadas estén a la regla o norma establecida. Si se trata de la ley –eterna, tendremos entonces la norma –suprema de moralidad; y la –participación de esta ley constituirá la norma –próxima. Cuando se afirma, pues, que la norma o regla objetiva próxima de moralidad es la razón –recta, entiéndese esta –rectitud en cuanto la razón se halla informada por los principios universales prácticos, es decir, ordenados a la operación. Estos principios universales prácticos derivan de la ley eterna, y no son otra cosa que la participación de esta misma ley en los seres capacitados para ello, cuales son los racionales o intelectuales. Y tales principios, dice expresamente Santo Tomás, tienen razón de –ley. –Las proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la acción tienen carácter de ley . Tal es la ley divina –natural, de que principalmente tratamos aquí, y que ya anteriormente definimos como –una participación de la ley eterna en la criatura racional.

Es, pues, la ley divina natural, atendida la naturaleza del hombre, –conveniente y necesaria. –Conveniente, atendida la dignidad y excelencia de su naturaleza intelectual; y –necesaria, atendida la defectibilidad de la misma.

II. **Finalidad de la ley divina** (c. 115)

Siendo la ley un acto, una ordenación de la razón, su finalidad no será otra que la pretendida por su mismo autor o legislador. Según la clásica definición, su finalidad es el –bien común. O sea, el bien de todos aquellos a cuyo frente se halla el legislador; el bien de todo el conjunto o comunidad, de todas y cada una de sus partes en el grado y medios exigidos por el bien total.

Tratándose de la ley –divina, el fin de la misma no puede ser otro que el mismo Dios, su gloria, su bondad en cuanto difundida y participada por los seres creados. El mismo rige y gobierna todo el conjunto de estos seres según los dictados de su eterna ley, cuya finalidad no es otra que el bien de todo el universo. A este bien común y universal concurren todos y cada uno de los seres en el grado y medida en que cumplen y realizan en sí mismos los planes y designios divinos. En esto, precisamente, consiste la bondad y perfección de los mismos, dando con ello a Dios la gloria que le es debida. Este es el fin de la ley eterna, fin universalísimo, como universalísimo es también su radio de acción.

¿Y el fin de la ley natural? El intentado por su mismo autor, a saber, Dios mismo, su gloria, en cuanto reportada del bien de la criatura racional, sujeto único de esta ley. Ahora bien, el bien y perfección de la criatura racional, como el de cualquiera otra criatura, consiste en conseguir su fin último, y como su fin último no es otro que el mismo Dios, que es también, aunque en diverso

sentido, su principio, resulta que el bien de la criatura racional consiste en su unión y adhesión a Dios. Es, pues, la finalidad de la ley natural la unión del hombre con Dios. Tal es la conclusión del Santo en el capítulo 115.

Ahora bien, ¿cómo y por qué medios se llega a esta unión con Dios? La misma ley se encarga de determinarlo, como vamos a ver a continuación.

III. **Actos o efectos de la ley** (cc. 116146)

Entiéndese por –actos de la ley ciertas propiedades o características que derivan e integran el concepto de la misma. Hemos dicho que la ley, y concretamente la natural, tiene por finalidad la unión de todos y cada uno de los hombres con Dios, su primer principio y último fin. Esto supere por parte del legislador la determinación de todos aquellos medios, necesarios unos y convenientes otros, para la consecución y más plena realización de dicha finalidad. Y esto lo verifica el legislador –preceptuando lo bueno y –prohibiendo lo malo; –aconsejando lo más bueno y –permitiendo lo menos bueno, –prometiendo recompensa a quienes observen la ley y –amenazando castigos a sus transgresores. Son, pues, actos o efectos de la ley: preceptuar, prohibir, aconsejar, permitir y sancionar. No todos, sin embargo, tienen el mismo valor ni son propios y exclusivos de la ley. Premiar, por ejemplo, y aconsejar puédelo hacer una persona cualquiera, sin necesidad alguna de tener para ello potestad legislativa.

Con todo, no obstante esta no exclusividad de la ley respecto de estos actos, el legislador, con visitas a una más segura y perfecta consecución de sus fines, puede determinar todo aquello que, sin ser de absoluta necesidad, es sumamente conveniente. Tal es la razón de ser de los consejos y el lugar que ocupan en la mente del legislador. Tiene éste en cuenta la naturaleza y condición de aquellos a quienes se dirige, y como quiera que no todos se hallan en las mismas disposiciones para todo, no a todos propone y exige las mismas obligaciones. Hay cosas a que todos sin excepción están obligados, a cuyo cumplimiento induce el legislador mediante preceptos y amenaza de castigos; y hay cosas de supererogación, de suyo no estrictamente necesarias, pero sí muy convenientes para una más segura y perfecta consecución del fin, y a esto induce el legislador de un modo persuasivo mediante los consejos y la promesa de una mayor recompensa.

Antes de considerar en concreto y particular cada uno de los actos o efectos de la ley, digamos algo sobre la diferencia entre los preceptos y consejos.

Naturaleza del precepto y su diferencia del consejo.–Limitamos principalmente nuestra consideración a los preceptos y consejos –divinos, contenidos en la ley divina, sea natural, sea positiva.

El –precepto o imperio, dice Santo Tomás, es un acto del entendimiento práctico, mediante el que a uno se le ordena, intima y mueve a un determinado fin. Tres, pues, son los elementos que intervienen en todo precepto: la ordenación al fin; la intimación o manifestación de la obligación de obrar en orden a dicho fin, y la moción o impulso. La ordenación e intimación son propias del entendimiento, y la moción, de la voluntad. Por tratarse de un acto del entendimiento –práctico, el precepto implica –causalidad. En esto precisamente difieren el entendimiento práctico y el especulativo, según ya notamos al tratar de la oración: en que éste es sólo aprehensivo, y aquél causativo. Esta causalidad de la razón práctica mediante el precepto no es física, sino moral, y además perfectiva, pues supone siempre superioridad en aquel que preceptúa.

El efecto derivado de esta causalidad es, por parte del súbdito, la –necesidad u –obligatoriedad de realizar lo determinado de modo imperativo por el superior. De entre los actos de la ley, los más propios y característicos de la misma son los preceptos, y lo propio y característico de éstos es su fuerza –obligatoria. En esto, precisamente, se distinguen de los consejos.

La –obligación, que decimos ser el acto o efecto propio de la ley, –es una necesidad o vinculo moral que liga al hombre a hacer u omitir algo. La naturaleza de esta necesidad moral la explica el

Santo más adelante (c. 138). No se trata, dice, de una necesidad de coacción, incompatible con el voluntario libre, sino de una necesidad de fin, que deja intacta la libertad. El hombre, pues, puede, en virtud de esta libertad, y no obstante la obligatoriedad aneja la a la misma ley, no cumplir sus preceptos.

No es, pues, la ley –inviolable. De suyo y por parte del legislador sí, pero por parte de lo súbditos no. Siempre gozan éstos del peligroso privilegio de poder conformar o no su conducta con las prescripciones de la ley. El legislador, sin embargo, ha de procurar asegurar su cumplimiento. Y esto se verifica mediante la –sanción, cuya razón de ser no es otra que asegurar en todo lo posible la inviolabilidad de la ley, induciendo a su cumplimiento, bien por el aliciente del premio prometido, bien por la amenaza del castigo.

Es, pues, necesaria la sanción, aunque de hecho no a todos convenga y se aplique de la misma manera y en el mismo grado. Los preceptos de la ley versan siempre sobre el bien y la virtud; pero resulta que no todos se hallan en las mismas disposiciones e igualmente inclinados a la virtud. Una inicial y radical inclinación a la misma la tenemos todos en absoluto; pero hay quienes, sea por un natural mejor dispuesto, o por una buena educación, o por gracia de lo alto, la tienen muy corroborada y arraigada, hasta el punto de hacérseles muy normal y connatural el adaptarse a las determinaciones de la ley. Para éstos, mientras se hallen en estas disposiciones, bastaría la ley en su aspecto –directivo.

Pero hay otros cuya primordial inclinación natural al bien y a la virtud queda como absorbida y desvirtuada por la inclinación al mal, al bien sensible, contrario al bien de la razón. Y éstos son más reacios al cumplimiento de la ley; y con vistas a ellos principalmente goza la ley de fuerza –coactiva. –Hay en el hombre –dice el Angélico–una cierta inclinación natural a la virtud; pero para llegar a su perfeccionamiento le es necesaria una cierta disciplina..., para cuya consecución difícilmente se basta el hombre a si mismo... Se precisa, pues, haya quien imponga a los hombres esta disciplina para conducirlos a su perfección moral. Y en cuanto a aquellos que, merced a un natural bondadoso, o a una buena educación, o más bien a un don divino, son más propensos a los actos de virtud, basta la disciplina paterna a base de amonestaciones. Pero para aquellos (que también se dan y en más abundancia) de índole proterva y más propensos a los vicios, para quienes toda persuasión resulta ineficaz, es de todo punto necesaria la coacción y amenaza del castigo, para que, dejando así de obrar el mal, dejen vivir en paz a aquellos con quienes conviven, y ellos, a su vez, puedan llegar a realizar libre y espontáneamente lo que en un principio comenzaron a practicar sólo por temor, y de esta manera se hagan buenos y virtuosos.

No obstante estas diferencias subjetivas en orden al cumplimiento de la ley, los preceptos siempre obligan –de suyo tanto a unos como a otros, a los más y mejor dispuestos como a los menos dispuestos.

Los –consejos, en cambio, carecen –de suyo de esta fuerza obligatoria. Decimos –de suyo, porque puede suceder que en casos concretos y determinados también obliguen. Pero entonces pierden su carácter de consejos y pasan a la condición de preceptos, ya que puede ocurrir, dice Santo Tomás, que lo que de suyo es de consejo pase a ser de precepto por alguna circunstancia. Así, por ejemplo, los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, de que expresamente trata el Santo en los capítulos 130138, se proponen a todos como objeto bueno, mejor y más perfecto que su contrario; pero –de suyo a nadie se impone obligación de abrazarlos; y a quiénes, por haber abrazado la vida religiosa, ya les obligan, no es por razón de sí mismos, sino por razón del voto o promesa que han hecho a Dios.

A) PRECEPTOS DE LA LEY NATURAL (cc. 116129)

Son muchos y muy diversos los preceptos pertenecientes a la ley natural. Conviene, pues, adoptar una catalogación o reducción de los mismos. En la –Suma Teológica nos señala el Angélico el criterio a seguir sobre este particular con las siguientes palabras, que por su claridad y precisión

transcribimos literalmente. –El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Hay primeramente en el hombre una inclinación hacia el bien de su naturaleza, común a todos los seres, en cuanto que todos apetecen su propia conservación según las exigencias de su propia naturaleza; y, conforme a esta inclinación, es de ley natural todo aquello que se ordena a conservar la vida del hombre e impedir lo contrario a esto. Existe una segunda inclinación, común también a los demás animales, hacia bienes más concretos y particulares; y conforme a ésta pertenece a la ley natural todo aquello que la naturaleza enseña a todos los animales, como es la procreación o perpetuación de la especie, la educación y crianza de los hijos y otras cosas de esta índole. Finalmente, se encuentra en el hombre una tercera inclinación, propia y específica suya, hacia un bien conforme y acomodado a su naturaleza racional, como es el conocimiento de las verdades divinas, la convivencia social; y, según esto, propio de la ley natural es todo cuanto a esta inclinación propia del hombre se refiere, como son la proscripción de la ignorancia, la recriminación de las injusticias sociales, perturbadoras de la paz, y cosas semejantes.

Aquí en la –Contra Gentiles sigue un orden descendente. Comienza por los preceptos cuyo objeto es aquello que conviene al hombre en cuanto a su naturaleza propia y específica; trata después de aquellos que le convienen en cuanto a su naturaleza genérica, común con los demás animales; y, por último, de aquellos a cuyo objeto están inclinados todos los seres creados. Esta triple división de los preceptos naturales, correspondiente a los tres apetitos: in electivo, sensitivo y natural, ha de entenderse rectamente. Todos ellos, versen sobre el objeto que versen, convienen en la razón de –precepto; y el precepto, con su obligación aneja, recae siempre sobre el hombre en cuanto tal, esto es, en cuanto libre y racional.

1) El hombre, en cuanto –criatura, tiende naturalmente, como cualquier otro ser, hacia Dios; pero en cuanto criatura –intelectual tiende a El de un modo propio y adecuado a su naturaleza, esto es, por conocimiento y amor. Tiende, pues, el hombre hacia Dios con su voluntad, amándole; con su entendimiento, conociéndole, y con todo su ser, entregándose en cuerpo y alma a su servicio como a su Dueño y Señor soberano. Esta es la razón de ser de los preceptos de la ley natural sobre la –caridad, la –fe y la –religión.

a) Por la –caridad únese el hombre a Dios; y como, según ya vimos anteriormente (c. 115), la finalidad de la ley no es otra que la ordenación y unión del hombre con Dios, síguese que en la caridad se compendia toda la ley. Quien cumple el precepto del amor cumple toda la ley. La bondad o malicia moral del hombre depende de la bondad o malicia de su voluntad; y la de ésta depende, a su vez, del objeto a que se adhiera. Si se adhiere al bien, será buena; si de él se aparta, será mala. Mientras se halle informada por la caridad y obre en conformidad con ella, su proceder será recto y bueno. Por la caridad se ha el hombre rectamente con Dios (c. 116) y con todo lo de Dios. Su objeto es Dios Bondad suma, y, consecuentemente, todo lo que tiene razón de bien. Objeto –directo son solamente Dios, nosotros mismos y el prójimo. Dios, objeto –primario; nosotros y el prójimo, –secundario (c. 117). Todo lo demás constituye su objeto –indirecto.

b) Pero la voluntad es una potencia ciega. Para tender a su objeto, que es el bien, se necesita el conocimiento previo del mismo. Por esto al amor de Dios ha de preceder siempre el conocimiento del mismo. Podrá en esta vida ir más lejos el amor de Dios que su conocimiento; pero aquél sin éste, sea en el grado que sea, no se concibe. Ahora bien, a Dios no lo podemos conocer en esta vida nada más que por la fe; luego en la ley divina se han de contener también los preceptos sobre la recta fe (c. 118).

e) Depende de Dios el hombre no sólo en cuanto a sus dos potencias más nobles, entendimiento y voluntad, sino también en cuanto a todo su ser. En virtud de esta dependencia, a El se debe y a El se ha de consagrar en cuerpo y alma mediante la virtud de la –religión, cuyo objeto es el culto de –latría, a El solo debido como a Creador, Gobernador y Señor de todo el universo (cc. 119120).

Tales son los preceptos de la ley natural y divina, de que aquí trata el Santo expresamente, correspondientes a las inclinaciones de la naturaleza propia y específica del hombre respecto de Dios: conocerle, amarle y servirle. Conocerle por la fe, amarle por la caridad y servirle por la

religion.

2) Propio de la ley de que tratamos es evitar e impedir todo cuanto se opone a su finalidad, pues es la recta ordenación del hombre hacia su unión con Dios. Esta ordenación queda impedida por el desordenado uso de los bienes creados. Es, pues, propio de la ley dictaminar sobre el recto uso de los bienes sensibles y materiales y determinar el orden que debe reinar en todo, subordinando si y haciendo servir lo inferior a lo superior: los bienes externos y materiales al hombre, el cuerpo al alma, los apetitos inferiores a la voluntad y razón, y éstas a Dios (c. 121).

En los capítulos 122126 trata el Santo concretamente de los preceptos que han de regular cuanto se refiere a la conservación de la especie, a que el hombre está naturalmente inclinado. A esta inclinación se satisface debidamente mediante el ‒matrimonio.

Es éste de institución natural; y su finalidad es no sólo la ‒generación de los hijos, sino también la ‒educación de los mismos. De esta doble finalidad derivan las leyes morales que lo han de regular.

Es, pues, propio de la ley natural regular debidamente el apetito sensitivo en su inclinación natural, común a todos los animales, a la ‒conservación de la propia especie.

3) Es también propio de la ley natural regular convenientemente cuanto a la ‒conservación del propio individuo se refiere. Para satisfacer debidamente esta inclinación natural necesita el hombre de un sinfín de cosas: alimentos, vestidos, posesión de bienes o riquezas con que procurarse lo uno y lo otro. Todo esto tiene carácter de puro medio, no de fin; ha de ser, pues, regulado convenientemente según las exigencias del fin; éste no es otro que la conservación del individuo; luego en el grado y medida exigidos por ésta ha de hacerse uso de todos estos bienes materiales. Y ese grado y medida queda fijado y determinado por las prescripciones de la ley (c. 127).

Pero el hombre no se basta a sí mismo para todos estos menesteres exigidos por su misma naturaleza. De aquí la imperiosa necesidad que tiene de los demás hombres. Nadie se basta a sí mismo. Todos necesitamos mutuamente los unos de los otros. El hombre es ‒social por naturaleza.

Como conclusión de todo lo expuesto sobre los preceptos establece en el capítulo 129 que la rectitud del contenido de tales preceptos no deriva precisamente de la ley divina ‒positiva, sino de la naturaleza misma del hombre, esto es, de la ley divina ‒natural.

La doctrina contenida en el capítulo 129 es de importancia capital. Ataca directamente al ‒positivismo moral, según el cual la moralidad de los actos humanos no depende de algo objetivo, fijo y permanente, sino de la voluntad del legislador. Destruido este carácter ‒objetividad de la verdad moral, se viene a dar de lleno en el objetivismo y relativismo moral. La verdad, tanto especulativa como práctica o moral, consiste en la adecuación de las cosas con el entendimiento divino. Las cosas son tal como Dios las concibe.

En consecuencia, la bondad o malicia moral de las acciones humanas dependerá de su conformidad o disconformidad con el orden establecido por Dios.

Por desgracia no deja de estar muy en boga en nuestros días esta concepción relativo subjetivista de la moral. Recientemente (18 de abril de 1952) ha dado el Papa la voz de alerta sobre este particular en un discurso de carácter universal y trascendental importancia, dirigido a las asistentes al Congreso Internacional de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas.

Versa todo él ‒acerca de cierto fenómeno que se manifiesta algo por todas partes en la vida de fe de los católicos..., y al que podría nos llamar ‒una nueva concepción de la vida moral, dado que se trata de una tendencia que se manifiesta en el campo de la moralidad. Si bien se considera, los orígenes y resultados de esta tendencia son los mismos que los de la ‒nueva teología, pero en su aspecto moral. Por esto el Papa le da expresamente el calificativo de ‒nueva moral. ‒Eh muchas otras alocuciones–prosigue el mismo Pontífice–hemos hablado ya de la ‒nueva moral. Pero hoy queremos descubrir los profundos orígenes de esta concepción. Se podría calificarla de ‒existencialismo ético, de ‒actualismo ético, de ‒individualismo ético, entendidos en el sentido restrictivo que vamos a explicar y tal como se les encuentra en lo que en otras partes se ha llamado

–moral de situación. El signo distintivo de esta moral es que ella no se basa en manera alguna sobre las leyes morales universales, como, por ejemplo, los diez mandamientos, sino sobre las condiciones o circunstancias reales y concretas en las cuales se debe obrar y según las cuales la conciencia individual ha de juzgar y elegir. Este estado de cosas es único y vale una sola vez para toda acción humana. Por esto es por lo que la decisión de la conciencia, afirman los defensores de esta ética, no puede ser imperada por las ideas, los principios y las leyes universales.

Deriva, pues, esta desviación de la moral de la concepción relativo subjetivista sobre la verdad y realidad de las cosas. La –verdad objeto queda suplantada por la –verdad sujeto. La verdad de las cosas depende de nuestro entendimiento, no viceversa. Pero la filosofía tradicional siempre ha dicho y sigue diciendo lo contrario. En tanto estaremos en posesión de la verdad en cuanto nos acomodemos al orden real y objetivo de las cosas, el cual no depende de nosotros, sino de Dios.

Siempre, pues, que se trate de algo que de suyo esté sujeto a cambio, esto es, de algo circunstancial, contingente, existencial si ello cambia, bien está que el sujeto cambie también y se acomode a ellos; es más, si quiere mantenerse fiel a la verdad, debe hacerlo, siempre que así lo exijan la necesidad o conveniencia de lo que constituye, por otra parte, lo esencial, eterno e inmutable. Pero las esencias no están sujetas al devenir continuo de los tiempos ni a la contingencia y condiciones subjetivas del hombre; son eternas e inmutables. No queda, pues, más remedio que abrazar y adherirse firmemente a este orden objetivo no dependiente del hombre. –Lo inmutable nadie lo perturbe, nadie lo mueva, dice el Papa precaviendo de los errores de la –nueva teología.

En el campo de la moralidad también se dan principios fijos e inmutables basados en la naturaleza y esencia misma del hombre, de valor trascendente y universal, propios de todos los tiempos, personas y lugares. La bondad y malicia de los actos humanos, concluye Santo Tomás (c. 129), no depende sola y precisamente de ley alguna positiva, sino de la –natural, que es de suyo –universal e –inmutable. Y el Papa: –Las obligaciones fundamentales de la ley moral están basadas en la esencia, en la naturaleza del hombre y en sus relaciones esenciales, y valen, por consiguiente, en todas partes en que se encuentre el hombre... De las relaciones esenciales entre el hombre y Dios, entre hombre y hombre, entre los cónyuges, entre padres e hijos; de las relaciones esenciales de comunidad en la familia, en la Iglesia, en el Estado, resulta, entre otras cosas, que el odio a Dios, la blasfemia, la idolatría la defección en la verdadera fe, la negación de la fe, el perjurio, el homicidio, los falsos testimonios, la calumnia, el adulterio y la fornicación, el abuso del matrimonio, el pecado solitario, el robo y la rapiña, la substracción de lo que es necesario a la vida, la defraudación del salario justo, el acaparamiento de los víveres de primera necesidad y el aumento injustificado de los precios, la bancarrota fraudulenta, las injustas maniobras de especulaciones, todo ello está gravemente prohibido por el divino Legislador. No hay motivo para dudar. Sea cual sea la situación del individuo, no hay más remedio que obedecer.

Como es natural, esta concepción relativosubjetivista de la verdad moral deja sentir su influjo directo en la formación de la conciencia moral. Esta constituye la regla o norma –inmediata y –subjetiva de la moralidad.

Todo este orden queda desbaratado por esta nueva concepción de la moral. Según este –individualismo ético, el sujeto es quien decide sobre la bondad o malicia moral de sus actos. En los casos concretos determinados, y lo son todos, es el estado subjetivo quien primera y principalmente da la medida o norma de lo bueno y de lo malo. No es que en esta nueva concepción de la moral se nieguen en absoluto los principios morales universales, no; son demasiado claros y evidentes para que se los pueda negar. Pero quedan postergados y prácticamente desvalorizados. Llegado el momento de su aplicación concreta, ante las condiciones particulares y la actual –situación del sujeto en tal caso determinado, ya no rigen. –La ética de que Nos hablamos no niega, sin más, los conceptos y los principios morales generales (aunque a veces se acerca mucho n semejante negación), sino que los desplaza del centro al último confín.

Las consecuencias de esta nueva ética son verdaderamente catastrófica lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. El papa señala concretamente los riesgos a que queda expuesta la fe de la

juventud. –Los peligros para la fe de nuestra juventud son hoy extraordinariamente numerosos... Sin embargo, Nos pensamos que pocos de esos peligros son tan grandes y tan llenos de consecuencias como los que la –moral nueva hace correr a la fe. Para atajar estos peligros, continúa diciendo, hay que convencerse de que la fe ha de ser una fe –orante, y una fe –costosa y sacrificada; y, en consecuencia, decidirse a obrar siempre en conformidad con tal convencimiento.

Finalmente, para atajar los errores de la nueva moral y proceder con rectitud y seguridad en la recta formación de la conciencia moral, remite el Papa a –las enseñanzas, no superadas, de Santo Tomás sobre la virtud cardinal de la prudencia y las virtudes relacionadas con ella (22, qq. 4757). Su explicación revela un sentido de la actividad personal y de la actualidad, que contiene todo lo que hay de justo y de positivo en la –ética según la situación, evitando todas sus confusiones y desviaciones. Bastará, por lo tanto, al moralista moderno continuar en la misma línea si quiere profundizar los nuevos problemas.

B) CONSEJOS DE LA LEY DIVINA (cc. 130139)

La ley tiene por finalidad procurar el bien de todos aquellos a quienes se dirige. Esto lo conseguirá retrayéndolos del mal, imponiéndoles el bien e induciéndoles a un bien siempre mayor. A estos tres aspectos corresponden, respectivamente, las prohibiciones, los preceptos y los consejos de la ley.

Ya vimos anteriormente la diferencia entre los preceptos y los consejos. La razón de ser de éstos la expone Santo Tomás con toda precisión y claridad en el capítulo 130. Para más fácilmente conseguir la unión de nuestra mente con Dios, en lo cual consiste el mayor bien del hombre, conviene desembarazarse, en lo posible, de todo aquello que puede obstaculizarlo e impedirlo. En vistas a un bien mayor puédese y es conveniente renunciar a otro menor. Esto no es de suyo obligatorio, ni de necesidad absoluta, pero si recomendable. Tal es el objeto de los consejos.

Santo Tomás se limita aquí a la consideración de los tres consejos evangélicos, objeto de la profesión religiosa: pobreza, castidad y obediencia.

La verdadera perfección cristiana no consiste precisamente en la práctica real de estos tres consejos evangélicos, sino en el perfecto cumplimiento del precepto de la caridad: –Amarás al Señor, tu Dios, con –todo tu corazón, con –toda tu alma, con –toda tu mente y con –todas tus fuerzas. Los referidos consejos son –disposiciones o medios, no indispensables, pero si muy eficaces para conseguir la verdadera perfección de la vida cristiana. Por eso quienes públicamente y ante Dios se comprometen a observarlos, abrazan y viven en –estado de perfección; y por haber hecho profesión de esta vida se llaman y son –religiosos, es decir, consagrados al culto divino por el –sacrificio de los bienes externos (pobreza), de los bienes sensibles (castidad) y de la propia voluntad (obediencia) (c. 130).

De la pobreza voluntaria trata el Santo expresa y directamente en el capítulo 133, y completa su exposición en los capítulos 134135, al resolver las dificultades contra la pobreza misma (c. 131) y los diversos modos de practicarla (c. 132).

No han faltado tampoco impugnadores de la castidad perfecta ni quienes la equiparasen al estado de matrimonio. De ello trata en los capítulos 136137.

Finalmente considera las ventajas y excelencias de la obediencia religiosa y de los votos en general, en el capítulo 138.

C) SANCIÓN DE LA LEY DIVINA (cc. 140146)

Propio de la ley es el garantizar su cumplimiento. A este fin se ordenan las promesas de premios y las amenazas de castigos o penas.

La –sanción es uno de los actos o atributos de la Ley, cuya finalidad es salvaguardar la observancia

de la misma, es decir, hacerla inviolable.

Distínguese una doble sanción: activa y pasiva. –Activa es el acto del legislador decretando premios y penas para aquellos que cumplen o no con la ley. –Corresponde premiar o castigar a quien toca imponer la ley, pues los legisladores incitan a la observancia de la ley con premios y castigos. Ahora bien, el imponer la ley a los hombres corresponde a la divina providencia... Luego a Dios corresponde castigar o premiar a los hombres (c. 140). En sentido –pasivo, la sanción no es otra cosa más que la misma pena o premio impuestos por el legislador.

Sancionar, pues, equivale, de suyo, a premiar el bien que supone el cumplimiento de la ley y castigar el mal que lleva consigo su inobservancia. Sin embargo, en el uso corriente suele emplearse más frecuentemente la palabra –sanción como sinónimo de castigo.

Santo Tomás insiste con especialidad sobre la sanción en este último sentido a lo largo de todos estos capítulos. En ellos habla del pecado y penas debidas al mismo: de pecado mortal y venial, original y actual; de penas propias de la otra vida y de ésta, eternas y temporales; de daño y de sentido; espirituales, corporales y materiales; vindicativas o propiamente dichas, satisfactorias y medicinales.

Vamos, pues, a resumir con la mayor precisión y claridad posibles la doctrina del Angélico Doctor sobre esto, comenzando por las relaciones generales entre el pecado y la pena.

El –pecado es un acto humano moralmente malo, esto es, desordenado. Este desorden redunda en perjuicio de quien está al frente del orden y de sus componentes. Justo es, pues, que sea reprimido por ellos. Y en esta represión consiste la –pena.

Toda pena es siempre debida a algún pecado, sea mortal o venial, actual u original.

La penas pueden ser:

1. **De las penas de la otra vida**

a) **Duración de las penas**– En cuanto a su –duración, la pena puede ser –eterna y –temporal. La duración de la pena no responde a la duración del acto del pecado, sino a la cualidad o naturaleza del mismo, o también a su duración habitual. Ahora bien, el pecado puede considerarse, bien en sí mismo, bien habida cuenta del estado en que se halla el sujeto. A todo pecado mortal –en sí mismo considerado se le debe pena –eterna, por ser –de suyo irreparable, y en consecuencia eterno; y siendo eterno el pecado, eterna ha de ser también la pena debida. Es irreparable porque ataca y destruye el principio mismo de la vida, el mismo fin último (c. 143). Únicamente es reparable en –esta vida, no por si mismo, sino por –virtud divina.

El pecado venial, en cambio, es de suyo temporal. No ataca al principio mismo de la vida, al fin. El desorden que implica no es de suyo irreparable; puede ser reparado por la virtud misma del fin o principio vital. Le corresponde, pues, de suyo pena temporal. Puede suceder, sin embargo, que esta pena temporal se convierta en eterna si el pecador se halla ya en estado de condenación, pues en tal estado la culpa venial perdurará imborrable por toda la eternidad; y mientras la culpa dure, durará también su pena correspondiente. Ocurre que, borrada la culpa, perdure el reato de pena temporal; pero no viceversa; esto es, no es posible que desaparezca el reato o débito de pena mientras dura aún la culpa.

b) **Penas de daño y de sentido**.– atención al bien de que priva la pena, puede ser ésta –de daño y –de sentido. La de daño consiste en la privación de Dios, y la de sentido, en la experiencia sensible de algo nocivo (c. 145). La razón de ser de estas dos penas corresponde a que siempre en el pecado se dan una –aversión de Dios y una –conversión desordenada a un bien creado. Es el pecado, en palabras de San Alberto, –conversio averteus. Por razón de la aversión se le debe la pena de daño, y debido a la conversión desordenada, la de sentido.

c) **Condición de las penas por razón de lugar**.–En atención a la condición de las penas de la otra vida por razón del lugar en que se sufren, las del –infierno son –eternas, tanto las debidas a los

pecados mortales como las debidas a los veniales no perdonados. Dios, desde luego, cuya infinita misericordia resplandece en todas sus obras, les condena y castiga –menos de lo que merecían; pero mientras dure la culpa, y las no perdonadas durarán eternamente, durará también la pena correspondiente. Se deben siempre tales penas a pecados actuales, y son de daño y de sentido.

Las de los condenados en –el limbo son también eternas, pues eternamente durará en ellos su aversión de Dios. Pero por no ser debidas a pecado alguno actual, sino sólo al original, no sufren pena alguna de sentido, sino de daño solamente.

Las de –purgatorio, debidas a pecados ya perdonados, sean mortales o veniales, son todas temporales.

2. **De las penas de esta vida**

Las penas en esta vida pueden ser: espirituales, corporales y materiales, según que el bien de que privan sea espiritual, corporal o material (c. 141). Pueden ser también las penas de esta vida, atendida su finalidad, –simpliciter o propiamente dichas, satisfactorias y medicinales.

a) **Penas "simpliciter" o propiamente dichas**.–Corresponden estas penas al pecado en absoluto y en sí mismo considerado. Y como quiera que el pecado es siempre algo propio y personal, estas penas se deben siempre a un pecado.

Pueden ser, a su vez, espirituales, corporales y materiales. El ser espirituales, esto es, privativas de un bien del alma o espiritual, es –propio y exclusivo de estas penas, ya que en realidad nadie sufre detrimento en los bienes del alma si no es por una culpa propia. Tal detrimento no puede tener carácter de satisfacción ni de medicina; como veremos en seguida. En este sentido no pueden coincidir estas penas –simpliciter con las satisfactorias y medicinales. Con las únicas con las que pueden coincidir es con las corporales y materiales.

b) **Penas satisfactorias**.–La satisfacción es una de las exigencias de la justicia. Supone la lesión de un derecho ajeno, o sea, una injuria. Su finalidad as resarcirla y compensarla mediante la –voluntaria imposición o aceptación de algo penoso. Este carácter de –voluntariedad que ha de darse en toda pena satisfactoria no destruye su carácter esencial de pena, porque para que éste se dé se requiere que la obra penosa sea contraria, o a la voluntad actual, o habitual, o al menos a su inclinación natural; y la pena satisfactoria, por muy voluntariamente que haya sido elegida o aceptada, siempre será contraria a su inclinación –natural.

Puede esta pena responder tanto a pecados propios como ajenos. Para esto último, esto es, para satisfacer los unos por los otros, se requiere haya unión de voluntades entre quien pecó y el que satisface. Esta unión de voluntades es obra del amor. –Si se trata de penas satisfactorias que voluntariamente se asumen, no hay inconveniente alguno en que uno soporte la pena de otro, en cuanto son en cierto modo uno, pues sucede que quienes difieren en el reato de pena, unidos por amor, no tienen más que una voluntad; de donde a veces el que es inocente asume voluntariamente las penas correspondientes a los pecados ajenos (cf. c. 158).

Estas penas satisfactorias han de ser siempre corporales o materiales, que pueden elegirse o aceptarse voluntariamente en vistas a un bien mayor, como es, por ejemplo, la reparación de la divina justicia y la gloria de Dios; pero nunca podrán ser espirituales, ya que éstas consisten en la privación de los bienes del alma o espirituales, como son, v. gr., la gracia y las virtudes; y a esta privación nadie debe resignarse voluntariamente. Las penas satisfactorias han de ser siempre voluntarias; y las espirituales nunca jamás. Nunca, pues, podrán tener las penas espirituales carácter satisfactorio.

e) **Penas medicinales**.–,Tienen lugar estas penas cuando se sufre detrimento en un bien menor para conseguir otro mayor. Redúcense a tres los bienes del hombre: bienes del alma, del cuerpo y exteriores. Tendrá, pues, carácter de pena –medicinal la privación de los bienes exteriores para conseguir o asegurar los del cuerpo o alma, o la privación de los exteriores y corporales para asegurar los del alma. Lo que nunca puede tener carácter medicinal es la privación de los bienes del

alma o espirituales. O sea, las penas materiales y corporales pueden a la vez ser medicinales; pero no las espirituales, porque los bienes del alma no se ordenan a otros bienes mayores.

Estas penas son siempre debidas a alguna culpa, según el principio universal de que toda pena supone siempre alguna culpa. Pero no se requiere que se deban siempre a pecados propios y actuales. En ocasiones–dice Santo Tomás–, los males y calamidades de esta vida no se deben precisamente a pecado alguno actual, sino que vienen a tener carácter de remedios preventivos contra ulteriores pecados o sirven para el adelantamiento en el bien y la virtud, sea del mismo que las padece o de otros... Pero el que el hombre sea de tal condición que para evitar el pecado o para inducirle a la práctica y adelanto en la virtud haya que emplear tales medios de carácter penal, es debido a la debilidad de la naturaleza humana, causada por el pecado de nuestros primeros padres.

Débese, pues, toda clase de penas a la libre transgresión de la ley, es decir, al pecado, sea propio o ajeno, actual u original.

Los capítulos 147163, con que Santo Tomás da fin a su tratado sobre Dios rector –universal de todos los seres creados y –especial de los racionales, son correlativos a lo capítulos 5163, con que daba término también a la consideración de Diosfin último –universal de todo lo creado y –especial de los seres intelectuales.

El verdadero fin último del hombre, su única y perfecta bienaventuranza, no se halla en esta vida, sino en la otra, en la contemplación sobrenatural de Dios, en la –visión beatífica (cc. 5163). Y siendo ésta de carácter netamente –sobrenatural, no puede el hombre llegar a su consecución por sus propias fuerzas naturales, desproporcionadas en absoluto para tal fin. Necesita, pues, de una ayuda de carácter sobrenatural que le disponga y capacite convenientemente para ello. Y esta ayuda se la proporciona Dios mediante la –gracia (cc. 147163).

A. ella dedica el Santo estos últimos capítulos del libro tercero, exponiendo su doctrina con claridad y profundidad. Más tarde, sin embargo, la expondría de modo más perfecto y acabado en las Cuestiones 109114 de la –Prima secundae de la –Suma Teológica. A ellas y sus respectivas introducciones remitimos al lector.

Fr. José M. Martínez, O. P.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

LIBRO TERCERO

CAPITULO I

Proemio

> Dios grande es Yavé, Rey grande sobre todos los dioses, porque no rechazará el Señor a su pueblo. Porque tiene en sus manos las profundidades de la tierra y suyas son también las cumbres de los montes. Suyo es el mar, pues El lo hizo; suya es la tierra, formada por sus manos (Ps. 94, 3 ss.).

Anteriormente se demostró que, entre todos los seres, existe un primer ser que posee plenamente la perfección, a quien llamamos Dios, el cual distribuye el ser de la abundancia de su propia perfección a todo cuanto existe; comprobándose así que no sólo es el primero de los seres, sino también el principio de todas las cosas. Pero da el ser a los demás no por necesidad de naturaleza, sino al arbitrio de su voluntad, como consta por lo dicho (1. 2, c. 23), de donde resulta que es el Señor de todas sus criaturas, pues somos señores de cu está sujeto a nuestra voluntad. Y este dominio que tiene sobre las cosas que produjo es perfecto, puesto que para producirlas no precisó ayuda de ningún agente exterior ni se valió de la materia, pues es el Hacedor universal de todo ser.

Cada una de las cosas producidas por voluntad de un agente está ordenada a un fin determinado por ese mismo agente; porque, siendo el bien y el fin el objeto propio de la voluntad es necesario que

cuanto proceda voluntariamente esté ordenado a algún fin. Pero cada cosa alcanza el último fin por su propia acción, la cual es preciso que sea dirigida al fin por quien dio a las cosas los principios de sus operaciones.

Luego es necesario que Dios, que en sí es universalmente perfecto y que con su poder prodiga el ser a los demás seres, sea el gobernador de todos ellos, por nadie dirigido; pues no hay quien se exima de su gobierno, como tampoco hay quien no haya recibido afortunadamente el ser de El. En consecuencia, así como es perfecto en el ser y en el causar, así también lo es en el gobernar.

Mas el efecto de su gobierno aparece de distintas maneras en los diversos seres, en consonancia con sus diferentes naturalezas. Pues hay ciertos seres producidos por Dios y dotados de inteligencia, con el fin de mostrar en sí su semejanza y de representar su imagen; y estos tales no sólo son dirigidos, sino que también se dirigen a sí mismos al fin debido mediante sus propios actos. Los cuales, si al dirigirse se someten al régimen divino, son admitidos a la consecución del último fin por disposición divina; por el contrarío, si al dirigirse hacia él se independizan, son rechazados.

Además, hay otros seres, privados de inteligencia, que no se dirigen a sí mismos, sino que son dirigidos por otro hacia su propio fin. De los cuales, unos, que son incorruptibles, no pudiendo sufrir defecto alguno en su ser natural, jamás se separan en sus propios actos del orden al fin que les ha sido prefijado, sino que indeficientemente están sujetos al gobierno de su primer gobernador, como los astros, cuyos movimientos son siempre uniformes.

Y hay otros que son corruptibles, pudiendo padecer defecto en su ser natural, aunque tal defecto redunda en beneficio de otro, porque al corromperse uno se engendra otro. Y fallan también respecto al orden natural en sus propios actos; no obstante, dicho defecto se compensa con algún bien que resulta de ello. Lo cual demuestra que ni aun aquellos seres que, al parecer, se apartan del orden del gobierno divino, escapan al poder del primer gobernador porque estos cuerpos corruptibles, así como han sido creados por Dios, así también están sujetos perfectamente a su poder.

Considerando estas cosas el Salmista, lleno del Espíritu divino, para demostrarnos el gobierno de Dios, nos describe, en primer lugar, la perfección del primer rector. De su naturaleza, en efecto, al llamarle –Dios; de su poder, cuando dice –gran Señor, dando a entender que a nadie necesita para ejercer su poder; de su autoridad, al decir –Rey grande sobre todos los dioses, porque, aunque haya muchos gobernante no obstante, todos están sometidos a su gobierno.

Ea segundo lugar nos describe la manera de gobernar. A los seres racionales que, sometiéndose a su gobierno, consiguen por él su último fin, que es El mismo; y a este propósito dice: –Que no rechazará el Señor a su pueblo. A los seres corruptibles, los cuales, aunque a veces salen de su propio modo de obrar, no escapan al poder del primer regente; y así dice: En sus manos tiene las profundidades de la tierra. Respecto a los cuerpos celestes, que sobrepasan en lo más alto de la tierra, esto es, de los cuerpos corruptibles y que siempre guardan el recto orden del gobierno divino, dice: –Y suyas son también las cumbres de los montes.

En tercer lugar destaca la razón de este gobierno universal; pues es necesario que todo lo que Dios ha creado sea gobernado por El; y por esto dice: –Suyo es el mar, etc.

Como en el libro primero tratamos de la perfección de la naturaleza divina, y en el segundo de la perfección de su poder como creador y señor de todo, en este tercer libro réstanos tratar de su perfecta autoridad o dignidad como gobernador y como fin de todos los seres. El orden será el siguiente: en primer lugar, trataremos de El mismo como fin de todas las cosas; a continuación, de su gobierno universal sobre todo lo creado (c. 64); y después, del gobierno especial con que rige a las criaturas dotadas de entendimiento (c. 111).

CAPITULO II

Todo agente obra por un fin

Vamos a demostrar primeramente cómo todo agente, cuando obra, intenta algún fin.

En los seres que obran manifiestamente por un fin, llamamos fin a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente; de modo que, cuando lo consigue, se dice que ha conseguido el fin; y cuando no lo consigue, que no ha alcanzado el fin perseguido, como ocurre con el médico, que trabaja por la salud, y con el hombre que corre hacia una meta determinada. Y respecto de esto, nada importa que quien tiende tenga o no conocimiento, pues el blanco es el fin tanto del saetero como del movimiento de la saeta. Ahora bien, el impulso de todo agente se dirige hacia algo cierto, pues de una potencia determinada no procede cualquier acción, sino que del calor procede la calefacción y del frío la refrigeración. Por eso los actos se especifican por sus objetos. Pero a veces la acción termina en un hecho, como la construcción respecto de la casa y la curación respecto de la salud; y otras veces no, como en los actos de en tender y sentir. Y si la acción termina efectivamente en un hecho, el impulso del agente tiende por ella al hecho; mas si no termina en un hecho, el impulso del agente se resuelve en la misma acción. Luego es preciso que todo agente, al obrar, intente algún fin, que unas veces será el acto mismo y otras algo obtenido por él.

El fin último de cuantos obran por un fin es aquel tras el cual nada busca el agente; por ejemplo, la acción del médico tiene por meta la salud y, una vez conseguida ésta, nada intenta fuera de ella. Sin embargo, en la acción de un agente se ha de dar con algo tras lo cual nada intente, pues de lo contrario sus acciones tenderían al infinito. Lo cual es ciertamente imposible, porque, como –es imposible rebasar el infinito, el agente nunca comenzaría a obrar, dado que nada se mueve hacia un objeto cuya consecución es imposible. Todo agente, pues, obra por algún fin.

Si las acciones de un agente tienden al infinito, o se sigue de ellas un hecho, o no. Si se sigue, la existencia de este hecho tendría realidad después de una serie infinita de acciones. Pero lo que exige el infinito no puede existir, pues –el infinito nunca se puede rebasar. Y como es imposible hacer lo que no puede existir, y nadie puede hacer lo que no puede ser hecho, síguese que no es posible que un agente empiece a hacer algo que exige una serie infinita de acciones. Si de dichas acciones no se sigue ningún hecho, entonces el orden de dichas acciones será, o según la jerarquía de las potencias activas, como si el hombre siente para imaginar, imagina para entender, entiende para querer; o según el orden de los objetos, como considero el cuerpo para considerar el alma, y ésta para considerar la substancia separada, y ésta, a su vez, para considerar a Dios. Pero no es posible que tiendan al infinito ni las potencias activas ni las formas de las cosas, como se prueba en el II de los –Metafísicos, pues la forma es principio de operación. Y tampoco los objetos y los seres, pues hay un primer ser, según se probó (1. 1, capítulo 42). Luego es imposible que las acciones tiendan al infinito, y, por consiguiente, es necesario que haya algo en cuya posesión descanse el esfuerzo del agente. Así, pues, todo agente obra por algún fin.

En los seres que obran por un fin, todos los intermedios entre el primer agente y el fin último son fines respecto de los medios que les preceden y principios respecto de los subsiguientes. Por eso, si el impulso del agente no dice relación a algo determinado, sino que, como queda dicho, sus actos se dirigen al infinito, es preciso que los principios activos tiendan al infinito, lo cual, según vimos, es cosa imposible. Por consiguiente, es necesario que la intención del agente se dirija hacia algo determinado.

Todo agente obra por instinto o intelectualmente. Y no cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. Ahora bien, así como en el entendimiento previdente existe una total semejanza del efecto que se realizará mediante la acción, así también, en quien obra por instinto, preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fungo engendra al fuego y la oliva a la oliva. Por tanto, así como el que obra intelectualmente tiende mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra por instinto. En consecuencia, todo agente obra por algún fin.

El defecto existe exclusivamente en los seres que están ordenados a un fin, pues a nadie se le

imputa como defecto el fallar en aquello a que no está ordenado. Por ejemplo, al médico se le imputa como defecto el no sanar, y no al arquitecto o al gramático. Ahora bien, el defecto se da tanto en las cosas artificiales–por ejemplo, cuando un gramático no habla correctamente– en las cosas naturales–como en el caso de los partos monstruosos–. Según esto, tanto el que obra según naturaleza como el que obra según el arte e intencionadamente, obran por un fin.

Si el agente no intentara un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes; mas, como lo que es indiferente respecto a muchas cosas no tiende más hacia una que hacía otra, síguese que de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto si algo no lo determina en un sentido. Seria, por lo tanto, imposible que obrara. En consecuencia, todo agente tiende hacia un objeto determinado, que es su fin.

Hay acciones, sin embargo, que son realizadas, al parecer, sin ningún fin, como el juego, la especulación y las que se ejecutan sin prestar atención, como el rascarse la barba y otras parecidas; esto podría inducir a alguno a creer que se dan agentes que no obran por un fin. Pero se ha de saber que la especulación no persigue fin alguno, porque su fin es ella misma; y el juego, a veces, se constituye en fin; por ejemplo, cuando se juega por el placer de jugar; y otras veces tiene un fin, como cuando jugamos para estudiar mejor después. Ahora bien, las acciones ejecutadas sin atención no proceden del entendimiento, sino de una súbita imaginación o de un principio natural; por ejemplo, el desorden del humor excita el prurito de rascarse la barba, lo cual se ejecuta sin atención alguna por parte del agente. Y todas estas cosas tienen una finalidad, aunque no intervenga el entendimiento.

Con todo lo dicho se rechaza el error de los antiguos naturalistas, quienes sostenían que todo se hace por necesidad de la materia, negando, en consecuencia, la causalidad final de lo creado.

CAPITULO III

Todo agente obra por el bien

Además, se ha de demostrar que todo agente obra por el bien. Ya hemos probado que todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Mas lo que el agente intenta determinadamente es, sin duda alguna, algo que le conviene; de lo contrario, no tendería hacia ello. Y como lo que conviene a uno es su propio fin, síguese que todo agente obra por un bien.

Fin es todo aquello que aquieta el deseo del motor y de lo movido. Pero el aquietar el deseo es propio del bien, dado que –bien es lo que todo ser apetece. Luego toda acción y todo movimiento van dirigidos al bien.

Tanto la acción como el movimiento parecen estar ordenados de alguna manera al ser, ya para conservarlo específica o individualmente, ya para adquirirlo de nuevo. Ahora bien, todo lo que es ser es bueno. Por eso todas las cosas apetecen el ser. Por lo tanto, toda acción y todo movimiento se dirigen al bien.

Toda acción y todo movimiento tienden a una perfección determinada. Si, pues, el fin de la acción es ella misma, evidentemente será una segunda perfección del agente; pero, si la acción es un cambio de la materia exterior, entonces vemos que el motor intenta introducir una nueva perfección en la cosa movida, a la cual tienda el móvil, si el movimiento es natural. Es así que llamamos bien a lo perfecto. Por consiguiente, toda acción y todo movimiento tienden al bien.

Todo agente obra en cuanto está en acto, y, al obrar, tiende hacia un ser semejante a sí y, por tanto, hacia un acto. Mas todo acto tiene razón de bien, pues el mal sólo se da en lo que, por no estar en acto, está en potencia. Luego toda acción tiende hacia el bien.

Quien obra intelectualmente, obra como predeterminándose el fin; mas quien obra por instinto, aun Cuando obre por el fin, según hemos probado (c. prec.), no se lo predetermina, puesto que no lo conoce, y así, obra por un fin que otro le ha propuesto. Ahora bien, quien obra intelectualmente, no

se predetermina al fin sino bajó la razón de bien, por que lo inteligible no mueve sino bajo dicha razón de bien, el cual es el objeto de la voluntad. Luego quien obra por instinto ni es movido ni obra por otro fin que no sea el bien, puesto que el fin le ha sido determinado por otra potencia. En consecuencia, todo agente obra por el bien.

Por idéntica razón se huye del mal y se busca el bien, como por idéntica razón es uno movido hacia abajo o hacia arriba. Mas todos los seres huyen del mal; pues los racionales, si huyen de algo, es porque lo aprehenden como malo; y los que obran por instinto, resisten cuanto pueden a la corrupción que es un mal para todos. Luego todas las cosas obran por el bien.

Decimos que una cosa ocurre por casualidad o por azar cuando procede de la acción de un agente al margen de su intención. Pero en las obras de la naturaleza vemos que siempre o casi siempre ocurre lo mejor, como sucede en las plantas, cuyas hojas están de tal manera dispuestas que protegen el fruto. Lo mismo ocurre en la disposición de las partes del animal, aptas para que éste se defienda. Si esto sucediera sin intentarlo el agente natural, habría de proceder de la casualidad o del azar. Lo cual es imposible. Porque, lo qué ocurre siempre o de ordinario, no es casual ni fortuito; lo que ocurre rara vez, sí lo es. El agente natural tiende, pues, hacia lo mejor, y con mayor razón el que obra intelectualmente. Luego todo agente tiende, al obrar hacia el bien.

Todo móvil es conducido al fin por el motor y el agente. Es, pues, preciso que el motor y lo movido tiendan hacia el mismo término; pues lo que es movido, como quiera que está en potencia, tiende al acto y, por tanto, a lo perfecto y al bien, porque por el movimiento pasa de la potencia al acto. Luego el agente y el motor, cuando obran y mueven, lo hacen siempre por el bien.

De aquí que los filósofos, al definir el bien, dijeron: –Bien es lo que todos los seres apetecen. Y Dionisio, en el capítulo 4 –De los nombres divinos, dice que –todos los seres desean lo bueno y lo óptimo.

CAPITULO IV

El mal existente en las cosas no es intencionado

Resulta, como vemos por lo anterior, que se da el mal en las cosas sin que los agentes lo intenten.

Cuando de la acción de un agente resulta algo distinto de lo que él intentó, esto sucede al margen de su intención. Es así que el mal es diverso del bien que todo agente intenta. Luego el mal se da al margen de toda intención.

Cuando los principios de operación son defectuosos, las acciones y efectos son defectuosos también; así al corromperse el semen, sigue un parto monstruoso, y, al encorvarse la pierna, la cojera. Pero todo agente obra por lo que tiene de potencia activa y no por lo que le falta de la misma; además, según obra, así tiende al fin; y tiende al fin que corresponde a su potencia. Todo lo que resulte en relación con la falta de poder es, pues, ajeno a la intención del agente; y esto es el mal. Por consiguiente, el mal es ajeno a la intención del agente.

El movimiento del móvil y la moción del motor tienden a un mismo término. Ahora bien, todo móvil tiende de por sí a un bien; pero al mal, accidentalmente y al margen de su intención. Esto se ve indudablemente en la corrupción y generación. Pues la materia, cuando está bajo una forma, está en potencia respecto de otra y también respecto a la privación de la que tiene. Así, cuando está bajo la forma de aire, está en potencia respecto a la forma de fuego y respecto a la privación de la forma de aire. Además, el cambio de la materia de una forma a otra y a la corrupción de la que tenía es simultáneo: a la forma de fuego, cuando se engendra el fuego, y a la privación de la forma de aire, cuando éste se corrompe. Pero la materia no tiende ni apetece la privación, sino la forma, puesto que no tiende a lo imposible–como sería existir en una privación–, mientras que el estar en la forma es cosa posible. Por lo tanto, si termina en una privación, ello no ha sido intencionado, pues termina en ella cuando llega a la forma a que tendía, lo cual presupone necesariamente la privación de la otra. Así, pues, el cambio de la materia en la generación y corrupción está ordenado absolutamente

a la forma, y la privación resulta al margen de toda intención; y así ha de ser en toda clase de movimientos. Por eso hay en todos ellos una generación y corrupción relativas. Así, cuando lo blanco se cambia en negro, aquél se corrompe y éste se engendra. Ahora bien, cuando la materia está perfeccionada por la forma y la potencia por el acto, entonces se da el bien; pero cuando está privada del acto debido, se da el mal. Por lo tanto, todo lo que se mueve intenta en su movimiento alcanzar el bien y sólo llega al mal al margen de su intención. De donde resulta que, como todo agente busca el bien, el mal es ajeno a su intención.

En quienes obran intelectualmente y con cierta apreciación, la intención responde a la aprehensión, puesto que la intención tiende a la aprehensión como fin. Si se a con algo que carece de especie aprehendida, será sin intención; como si uno intenta comer miel y come hiel, creyendo que es miel, lo hace sin intención. Mas todo el que obra intelectualmente tiende sólo hacia lo que concibe como bueno, según se demostró (c. prec.). Y si ello no fuera bueno, sino malo, sería ajeno a su intención. Por consiguiente, el que obra intelectualmente no hace el mal sin intentarlo. Luego, como el tender al bien es común al que obra intelectualmente y al que obra por instinto, el mal resulta al margen de la intención de todo agente.

Por eso dice Dionisio en el e. 4 –De los nombres divinos –El mal es ajeno a toda intención y voluntad.

CAPÍTULOS V Y VI

Razón por las que parece probarse que el mal no es ajeno a la intención [y solución de las mismas]

Hay algunas razones que, al parecer, se oponen a esta opinión: Lo que sucede sin intentarlo el agente se llama fortuito, casual y, en contados casos, accidente. Pero el mal no es fortuito ni casual, ni ocurre pocas veces, sino siempre o casi siempre. Pues, en la naturaleza, toda generación va acompañada de corrupción. Además, en quienes obran voluntariamente, el pecado es frecuente, –por lo difícil que es obrar virtuosamente, como lo es el alcanzar el centro de un círculo, según dice Aristóteles en el libro II de los –Éticos. Luego no parece que el mal provenga sin ser intencionado.

Aristóteles, en el III de los –Éticos, dice expresamente que –la maldad es algo voluntario, y lo prueba por la razón de que hay quien voluntariamente comete injusticias; y –es irracional no querer que sea injusto quien voluntariamente comete injusticias, y querer que sea continente quien voluntariamente comete estupro; además, porque los legisladores castigan a los malos, en cuanto que hacen el mal voluntariamente. Según esto, parece que el mal no es ajeno a la voluntad o intención.

Todo movimiento natural tiene un fin intentado por su propia naturaleza. La corrupción es una mutación natural, como lo es la generación. Según esto, su fin, que es la privación e incluye la razón de mal, es intentado por la naturaleza, igual que la forma y el bien, que son el fin de la generación.

[CAPÍTULO VI.]–Para mayor claridad en la solución de las razones aducidas, se debe tener en cuenta que el mal puede considerarse en una substancia o en la acción de la misma. El mal está en la substancia cuando esta carece de lo que debe tener por naturaleza, y así no es malo que un hombre carezca de alas, por que no le pertenecen naturalmente; y si carece de cabellos rubios, tam poco es un mal, pues, aunque le correspondieran por naturaleza, no es de necesidad que los tenga. Sería, sin embargo, un mal que no tuviera manos, las cuales debe tener naturalmente si es perfecto; pero esto no sería un mal para el ave. Toda privación, por tanto, tomada propia y estrictamente, es de algo que uno tiene y debe tener por naturaleza. Luego la privación, entendida de esta manera, siempre incluye la razón de mal.

Como la materia está en potencia respecto a todas las formas, puede naturalmente poseerlas todas, y, sin embargo, ninguna le es debida, puesto que puede ser perfecta en acto sin una cualquiera de ellas. No obstante, cada forma se debe a cada una de las cosas compuestas de materia: así, no puede

haber agua sin la forma de agua, ni fuego sin la forma de fuego. Por lo tanto, la privación de tal forma con respecto a la materia no es para la materia ningún mal; pero en relación con aquello de lo cual es forma, si lo es; por ejemplo, para el fuego es un mal la privación de su propia forma. Y como tanto las privaciones como los hábitos y las formas no existen sino en cuanto están en un sujeto, si la privación es mal con respecto al sujeto en que está, tenemos un mal absoluto; en caso contrario, será mal de alguna cosa y no absoluto. Por consiguiente, es un mal absoluto que el hombre esté privado de una mano; pero que la materia lo esté de la forma de aire no es mal absoluto, sino un mal del aire.

La privación de orden, o de la debida proporción, en una acción, es un mal de dicha acción. Y como toda acción ha de estar ordenada y proporcionada, síguese que tal privación en la acción es un mal absoluto.

Visto esto, conviene tener en cuenta que no todo lo ajeno a la intención es fortuito o casual, como indicaba el argumento primero. Pues, si lo ajeno a la intención fuera siempre o frecuentemente el resultado de lo que se intenta, no sería fortuito o casual; así, en quien intenta disfrutar de la dulzura del vino, no sería fortuito ni casual que, de resultas de beber, se embriagase; lo sería, sin embargo, si aconteciera alguna que otra vez.

Por lo tanto, el mal de la corrupción natural, aunque ajeno a la intención de quien engendra, sucede siempre, pues a la forma de uno acompaña siempre la privación del otro. Por eso la corrupción no acaece casualmente ni rara vez, aun cuando la privación no siempre sea un mal absoluto, sino de alguno, como que da dicho. Mas, si la privación es tal que quita lo debido al engendrado, será casual y mal absoluto, como su cede en los partos monstruosos; pues esto no se sigue necesariamente de lo que se intentó, sino más bien de lo contrario, porque el agente intenta la perfección del engendrado.

En los que obran por instinto, el mal en la acción proviene del defecto de la potencia activa, de modo que, si el agente tiene una potencia defectuosa, dicho mal será ajeno a la intención, pero no casual, pues necesariamente se ha de seguir si tal agente tiene siempre o casi siempre esta deficiencia de potencia activa. Será, no obstante, casual, si esta deficiencia afecta al agente alguna que otra vez.

En los que obran voluntariamente, la intención va dirigida hacia un bien particular, si ha de seguirse la acción, porque no son los universales los que mueven, sino los particulares, en los cuales se da el acto. Por lo tanto, si el bien que se intenta lleva adjunta la privación de un bien tal siempre o con frecuencia, síguese un mal moral no casualmente, sino siempre o con frecuencia, como queda manifiesto en el que quiere usar de la mujer por el deleite al que le va adjunto el desorden de adulterio; por eso, el mal de adulterio no se sigue casualmente. Seria, no obstante, un mal eventual si rara vez siguiera el pecado a lo que se intenta, como quien, tirando a un pájaro, mata a un hombre. Y que alguien intente tales bienes, que van mezclados casi siempre de privaciones del bien verdadero, obedece a que muchos viven según el sentido, en razón de que lo sensible nos es más manifiesto y mueve más eficazmente en los casos concretos en que tiene lugar la operación. Sin embargo, a la posesión de muchos de estos bienes sigue la privación del verdadero bien.

Y esto demuestra que, aun cuando el mal sea ajeno a la intención, es, no obstante, voluntario, como propone el segundo argumento, aunque no directamente, sino indirectamente. Pues la intención se dirige al fin último, que todos quieren por si mismo; la voluntad, sin embargo, tiende también a los medios que uno quiere en orden a otra cosa, aunque en absoluto no los quiera; por ejemplo, quien arroja la mercancía al mar para salvarse, no intenta el arrojarla, sino el salvarse; no queriendo en absoluto arrojarla, sino por causa de la salvación. Parecidamente, para conseguir uno un bien sensible comete un desorden, no intentándolo ni queriéndolo absolutamente, sino sólo en vistas a la consecución; y así se dice que la maldad y el pecado son voluntarios, como lo es el arrojar las mercancías al mar.

De idéntica manera se soluciona la objeción tercera. Pues nunca se produce el cambio de la

corrupción sin el de la generación; y, por consiguiente, el fin de la corrupción sin el de la generación, puesto que la naturaleza no intenta el fin de la corrupción separadamente del fin de la generación, sino uno y otro juntamente. Por eso, la naturaleza no pretende en absoluto que no haya agua, sino que haya aire; y, cuando éste ya existe, no hay agua. Luego la naturaleza intenta directamente que haya aire; pero que el agua deje de existir no lo intenta sino en cuanto que va unido a que haya aire. Por consiguiente, la naturaleza no intenta directamente las privaciones, sino in directamente; mientras que las formas inténtalas directamente. Por lo dicho se ve que lo absolutamente malo es de todo punto ajeno a la intención en las obras de la naturaleza, como lo son los partos monstruosos; pero lo que no es mal absoluto, sino relativo, lo intenta la naturaleza, no directamente, sino indirectamente.

CAPITULO VII

El mal no tiene esencia alguna

Por estas razones se verá cómo ninguna esencia es de suyo mala.

Según se ha dicho (c. 6), el mal no es sino –privación de lo que un ser tiene y debe tener por naturaleza; y éste es el sentido con que todos usan la palabra –mal. Ahora bien, la privación no es una esencia, sino más bien –negación de substancia. Luego el mal no es ninguna esencia en la realidad.

Cada cual es según su esencia, y cuanto tiene de ser tiene de bien; porque, si lo que todos los seres apetecen es el bien, es necesario que el ser sea bien, dado que todos los seres lo apetecen. Según esto, es bien lo que tiene esencia; y como el mal y el bien son contrarios, síguese que nada de lo que tiene esencia es malo. Luego ninguna esencia es mala.

Las cosas son o agentes o algo hecho. El mal no puede ser agente, pues todo ser obra en cuanto que existe en acto y es perfecto; ni tampoco puede ser algo hecho, pues toda generación termina en una forma y en un bien. Luego ninguna cosa es mala por su esencia.

Nada tienda a su contrario, por que todos los seres apetecen lo que se les asemeja y les conviene. Mas todo ser, al obrar, intenta el bien, según quedó demostrado (c. 3). Por lo tanto, ningún ser, en cuanto tal, es malo.

Toda esencia es lo natural de una cosa. Si está incluida en el género de substancia, es la misma naturaleza del ser. Si está en el de accidente, es necesario que sea causada por los principios de alguna substancia; y así será natural a dicha substancia aun cuando quizá no sea natural a otra; por ejemplo, el calor es natural al fuego y no lo es al agua. Ahora bien, lo que es malo de por sí no puede ser natural a nada, pues el mal es la privación de aquello que uno tiene y debe tener por naturaleza. Según esto, como el mal es la privación de lo que es natural a una cosa, no puede ser natural a nada. Luego lo natural de una cosa es su bien, y la privación de ello es su mal. Ninguna esencia, pues, es de por si mala.

Todo lo que tiene una esencia, o ello mismo es su forma o tiene otra, porque todo se encuadra en el género o en la especie por la forma. Pero la forma, en cuanto tal, es buena, pues es principio de acción; además, lo son también el fin a que tiende todo agente y el acto por el cual es perfecto lo que tiene forma. Luego lo que tiene esencia es, por tal razón, bueno. En consecuencia, el mal no tiene esencia alguna.

El ente se divide en acto y potencia. El acto, en cuanto tal, es bueno, porque en tanto un ser es perfecto en cuanto que está en acto. La potencia también tiene algo de bien, pues tiende al acto, como se evidencia en todo movimiento; y es, no contraria, sino proporcionada al acto; y está, situada en el mismo género; y la privación sólo la afecta accidentalmente. Luego todo lo que existe, sea lo que sea, siendo ente, es bueno. Por lo tanto, el mal no tiene esencia.

En el libro segundo (c. 15) se ha probado que todo ser, de cualquier manera que sea, procede de

Dios. Mas en el libro primero (cc. 28, 41) demostramos que Dios era bien perfecto. Por consiguiente, como el mal no puede ser efecto del bien, es imposible que haya un ente que, en cuanto tal, sea malo.

Por esto se dice en el Génesis: –Y vio Dios ser bueno cuanto había hecho. Y en el Eclesiastés: –Todo lo hace El apropiado a su tiempo. Y en la primera a Timoteo: –Porque toda criatura de Dios es buena. Y Dionisio, en el c. 4 –De los nombres divinos, dice: –El mal no existe, esto es, substancialmente, –ni es algo en las cosas existentes, es decir, accidente, como la blancura o la negrura.

Con esto se rechaza el error de los maniqueos, que afirmaban que algunas cosas eran malas por naturaleza.

CAPÍTULOS VIII Y IX

Razones por las que parece probarse que el mal es una naturaleza o algo real [solución de las mismas]

Parece que se podría rebatir la doctrina anterior con algunas razones.

Cada cual recibe su especie por su propia diferencia específica. Ahora bien, el mal es, en algunos géneros, la diferencia especifica, a saber, en los hábitos y actos morales. Pues, así como la virtud es, según su especie, un hábito bueno, del mismo modo el vicio contrario es, según su especie, un hábito malo. Lo mismo cabe decir de los actos de las virtudes y vicios. Luego el mal especifica algunas cosas. Por lo tanto, el mal tiene esencia y es connatural a algunas cosas.

Dos cosas contrarias tienen una naturaleza común, porque, si nada hubiera entre ambas, una sería con respecto a la otra una privación o una pura negación. Se dice que el bien y el mal son contrarios. Luego el mal es cierta naturaleza.

Aristóteles, en los –Predicamentos, dice que –el bien y el mal son géneros de contrarios. Ahora bien, todo género tiene esencia y naturaleza, pues el noente ni tiene especies ni diferencias; por eso lo que no es no puede ser género. Según esto, el mal tiene esencia y naturaleza.

Todo lo que obra es un ser. El mal obra en cuanto mal, pues se opone al bien y lo corrompe. Luego el mal, en cuanto tal, es un ser.

Doquier se dan el más y el menos, ha de haber cosas sujetas a un orden, pues las negaciones y privaciones no son susceptibles de más y menos. Es así que, entre los males, uno es peor que el otro. Al parecer, pues, es preciso que el mal sea un ser.

El ser y el ente se convierten. El mal existe en el mundo. Luego es ser y naturaleza.

[CAPÍTULO IX.]–No es difícil resolver estas dificultades. Pues el bien y el mal, en lo moral, se ponen como diferencias especificas, según indicaba la primera razón, porque lo moral depende de la voluntad, y una cosa cae bajo el género de lo moral cuando es voluntaria. Sin embargo, el objeto de la voluntad son el fin y el bien; y por esto lo moral se especifica por el fin, así como las acciones naturales se especifican por la forma del principio activo. Por ejemplo, la calefacción se especifica por el calor. Luego como bien y mal se dicen con relación al orden universal al fin, o a la privación del orden, es necesario que, en lo moral, el bien y el mal sean las primeras diferencias. Puesto que en cada género ha de haber una primera medida. Ahora bien, la medida de lo moral es la razón; según en moral algo se dirá bueno o malo con relación al fin de la razón; porque, en moral, lo que recibe la especie de un fin conforme a la razón se llama específicamente bueno; mas lo que se especifica por un fin contrario al de la razón se dice específicamente malo. Sin embargo, este fin, aun cuando suplante al de la razón, es, no obstante, algún bien, como lo es lo deleitable con respecto a los sentidos, etc. De aquí que hasta para algunos animales sean bienes los deleites, como lo son también para el hombre cuando están moderados por la razón; y así sucede que lo que es malo para uno es bueno para otro. Y, por esto, ni aun el mal, considerado como diferencia específica dentro de

lo moral, implica algo malo esencialmente, sino algo que en sí es bueno, pero malo para el hombre, porque destruye el orden de la razón, que es el bien del hombre.

Y esto demuestra también que el mal y el bien son contrarios si se toman en sentido moral, pero no en absoluto, como indicaba la segunda razón; pues el mal, en cuanto mal, es la privación de bien.

Del mismo modo puede interpretarse el dicho de que el mal y el bien, en sentido moral, son –géneros de contrarios, que es en lo que se fundaba la tercera razón. Pues en las cosas morales contrarias, o una y otra son malas, como la prodigalidad y la avaricia, o una cosa es buena y la otra mala, como la generosidad y la avaricia. Por lo tanto, el mal moral es género y diferencia, no en cuanto que es privación de un bien de razón, que es lo que llamamos mal, sino por la naturaleza de la acción o del hábito ordenados a un fin que es opuesto al debido fin de la razón; por ejemplo, un hombre ciego es un individuo humano, no por ser ciego, sino porque es –este hombre; y lo irracional es una diferencia del animal, no porque significa privación de razón, sino porque expresa una naturaleza qué implica carencia de razón.

Puede añadirse también que Aristóteles llama géneros al bien y al mal no porque él lo sostenga, pues entre los diez primeros géneros, en cada uno de los cuales se encuentra alguna contrariedad, no los enumera; sino que lo hace siguiendo la opinión de Pitágoras, quien sostuvo que el bien y el mal son los primeros géneros y principios, añadiendo a cada uno diez primeros contrarios, a saber: bajo el bien colocó lo finito, par, uno, derecho, masculino, quiescente, recto, luz, cuadrado y, por último, el bien; y bajo el mal, los siguientes: infinito, impar, plural, izquierdo, femenino, movimiento, curvo, tinieblas, desigual y, por último, el mal. Y así también en muchos lugares de sus libros sobre lógica se sirve de los ejemplos de algunos filósofos como de cosas probables para aquellos tiempos.

No obstante, dicha afirmación tiene algo de verdad, pues es imposible que lo probable sea absolutamente falso. Pues, en las cosas contrarias, una se considera perfecta y la otra disminuida, como si estuviera mezclada con cierta privación; por ejemplo, lo blanco y lo cálido son perfectos, pero lo negro y lo frío son imperfectos, como con una privación expresa. Y como toda disminución y privación pertenecen a la razón de mal, igual que toda perfección y complemento pertenecen a la razón de bien, síguese que, en los contrarios, uno parece estar comprendido bajo la razón de bien y otro bajo la razón de mal. Y, en este sentido, el bien y el mal parecen ser los géneros de todos los contrarios.

Y por esto se ve también de que manera se opone el mal al bien, que fue el motivo de la cuarta razón. Pues según como se les mezclan a la forma y al bien, naturalmente buenos (y que son verdaderos principios de acción), la privación de la forma y del fin contrarios, la acción resultante de tal forma y de tal fin se atribuye a la privación y al mal, aunque accidentalmente, porque la privación, en cuanto tal, no es principio de acción alguna. Por esto Dionisio, en el c. 4 –De los nombres divinos, dice bien que –el mal no lucha contra el bien sino en virtud del mismo bien, pues de sí es impotente y débil, o sea, que no es principio alguno de acción. – Sin embargo, se dice que el mal corrompe al bien, no sólo obrando en virtud del bien, como hemos expuesto, sino también propia y formalmente, como se dice que la ceguera corrompe la vista, porque es la corrupción tal de la vista, igual que decimos que la blancura colorea la pared, porque es el color tal de la pared.

Además, se dice que algo es con respecto a otro más o menos malo según lo que se aparta del bien. Así, pues, todo lo que importa privación aumenta o disminuye, como lo –desigual o lo –diferente; porque se llama –más desigual a lo que está más lejos de la igualdad, y –más diferente a lo que se aparta más de lo semejante. Por eso se dice más malo a lo que tiene mayor privación de bien, o sea, como más distanciado del bien. Y las privaciones aumentan, no porque tengan alguna esencia, como las cualidades y las formas, como objetaba la quinta razón, sino porque aumenta la causa privante; por ejemplo, el aire se hace más tenebroso cuando se multiplican los obstáculos de la luz, porque entonces está más lejos de participar de la luz.

Se dice también que el mal está en el mundo, no como si tuviera una esencia determinada o fuera alguna cosa, como indicaba la sexta razón, sino en el sentido de que llamamos mala a una cosa por

el mismo mal; tal como decimos que existe la ceguera u otra privación porque el animal es ciego por la ceguera. Porque el –ente, como enseña el Filósofo en la –Metafísica, se toma en dos sentidos: uno, en cuanto significa la esencia de la cosa, y así se divide en diez predicamentos: en este sentido ninguna privación puede llamarse ente. Otro, en cuanto significa la verdad de un juicio de composición; y así, tanto el mal como la privación se llaman ente, en cuanto que se dice que algo está privado por la privación.

CAPITULO X

La causa del mal es el bien

Una de las consecuencias de lo expuesto es que el mal sólo es causado por el bien.

Porque si el mal es causa de algún mal, y, según hemos probado (capítulo prec.), el mal no obra sino en virtud del bien, es preciso que el mismo bien sea la causa primaria del mal.

Lo que no existe no es causa de nada. Luego toda causa ha de ser alguna entidad. Si, pues, el mal no es entidad alguna, según se probó (capitulo 7), síguese que no puede ser causa de nada. Según esto, si algo ha de causar el mal, tendrá que ser el mismo bien.

Todo lo que propia y naturalmente es causa de algo tiende a producir su propio efecto. Si, pues, el mal fuera propiamente causa de algo, tendería a producir su efecto, o sea, el mal. Y esto es falso, porque, según hemos declarado (c. 3), todo agente intenta el bien. Por lo tanto, el mal no es causa propia de nada, sino sólo accidentalmente. Pero toda causa accidental se reduce a la causa propia, y únicamente el bien puede ser causa propia, pero el mal no. Luego el mal es causado por el bien.

Toda causa es, o materia, o forma, o agente, o fin. El mal no puede ser ni materia ni forma, porque hemos demostrado ya (c. 7) que tanto el ente en acto como el ente en potencia es bien. Tampoco puede ser agente, puesto que todo agente obra en cuanto está en acto y tiene forma. Ni tampoco puede ser fin, pues el mal no se intenta directamente, según se probó (c. 4). Luego, no pudiendo ser causa de nada, es preciso que, si el mal tiene causa, ésta sea el bien.

Como el mal y el bien son opuestos, y un opuesto no puede ser causa del otro, a no ser accidentalmente (como se dice en el VIII de los –Físicos que –lo frió calienta), síguese que el bien no puede ser causa activa del mal sino accidentalmente.

Y en las cosas naturales este accidente puede provenir o de parte del agente o de parte del efecto. De parte del agente, como cuando el agente es deficiente en su virtud, de lo que resulta que la acción es defectuosa y el efecto deficiente; por ejemplo, cuando el estómago es de constitución débil, resulta una combustión imperfecta y un humor indigesto, que son ciertos males naturales. Pero la deficiencia de virtud que sufre es un accidente que le sobreviene al agente en cuanto tal, pues no obra por lo que le falta de virtud, sino, contrariamente, porque tiene algo de virtud, ya que, si careciera en absoluto de ella, en modo alguno obraría. Según esto, el mal es causado por parte del agente accidentalmente, porque éste tiene virtud defectuosa. Por tal motivo se dice que –el mal no tiene causa eficiente, sino deficiente, por que proviene de la causa agente falta de virtud, y que por eso ya no es eficiente. – Y tenemos el mismo resultado si el efecto y el defecto de la acción son producidos por el defecto del instrumento o de otra cosa cualquiera que se requiera para producir la acción del agente, como cuando la fuerza motriz produce la cojera a causa de la encorvadura de la pierna, pues ambas cosas hace el agente mediante su virtud y el instrumento.

Ahora bien, por parte del efecto, el mal es accidentalmente causado por el bien, ya por parte de la materia del efecto o ya por parte de la forma del mismo. Pues, si la materia no está dispuesta para recibir la impresión del agente, se producirá necesariamente un defecto en el efecto, como se producen los partos monstruosos por indisposición de la materia. Y si el agente no cambia la materia en acto perfecto, no hay que atribuirlo a un defecto suyo, pues todo agente natural tiene una determinada virtud en correspondencia con su modo de ser, y no se considera defectuoso el que no la exceda, sino solamente el que no la posea en la medida que le corresponde naturalmente.

Y, por parte de la forma del efecto, sobreviene el mal accidentalmente cuando a una forma se le junta necesariamente la privación de otra forma; y por eso simultáneamente con la generación de una cosa se produce la corrupción de otra. Pero este mal no es propio del efecto intentado por el agente, como consta por lo dicho (c. 6), sino de otra cosa.

Vemos, pues, que en la naturaleza el mal sólo es causado por el bien accidentalmente. Y lo mismo sucede en las cosas artificiales. –Pues el arte imita con sus obras a la naturaleza; en consecuencia, en ambos se da el defecto de modo semejante.

No sucede, sin embargo, así en lo moral. Pues no parece seguirse un vicio moral por defecto de virtud, puesto que la debilidad de la virtud o quita totalmente o, al menos, disminuye el vicio moral; porque la debilidad no merece el castigo, debido a la culpa, sino más bien la misericordia y el perdón; pues el vicio moral debe ser voluntario y no necesario. No obstante, bien considerado, se ve que en parte es semejante y en parte no lo es. No se parece, en efecto, si atendemos a que el vicio moral consiste en la sola acción y no en un efecto producido, porque las virtudes morales son para obrar y no para producir por sí mismas. Sin embargo, las artes tienden a la producción, y por eso se ha dicho que en ellas puede haber pecado, como en la naturaleza. Por lo tanto, el mal moral no se considera como un efecto de la materia o de la forma, sino como un resultado de la acción del agente.

En las acciones morales hay cuatro principios activos ordenados, uno de los cuales es la virtud de ejecución, o sea, la fuerza motiva, por la que se mueven los miembros para ejecutar lo mandado por la voluntad. Por tanto, esta fuerza es movida por la voluntad, que es otro principio. Ahora bien, la voluntad se mueve por el juicio de la virtud aprehensiva, que juzga si esto es bueno o malo; bueno y malo, que son objetos de la voluntad, uno que impulsa a su prosecución y otro que mueve a la huida. Además, la fuerza aprehensiva es movida por la cosa aprehendida. Según esto, tenemos que el primer principio activo de las acciones morales es la cosa aprehendida; el segundo, la fuerza aprehensiva; el tercero, la voluntad, y el cuarto, la fuerza motiva, que ejecuta lo mandado por la razón.

El acto de la virtud ejecutora supone ya el bien o el mal moral, puesto que tales actos externos pertenecen a la moral en cuanto que son voluntarios. De ahí que, si el acto de la voluntad es bueno, se llamará bueno también el acto externo; y malo, si aquél fuere malo. En modo alguno habría malicia moral si el acto externo fallara por un defecto que no correspondiese a la voluntad; por ejemplo, la cojera no es un vicio moral, sino natural. Luego el defecto de esta virtud ejecutora quita por completo o disminuye el vicio moral. – Sin embargo, el acto con que una cosa mueve a la virtud aprehensiva está inmune de vicio moral, pues lo visible mueve naturalmente a la vista, como cualquier objeto mueve a la potencia pasiva. –Incluso, considerado en sí el acto de la virtud aprehensiva, carece de vicio moral; pues, así como su defecto excusa o disminuye el vicio moral– como lo disminuye el defecto de la virtud ejecutora–, así también la debilidad y la ignorancia excusan o disminuyen el pecado. – Resulta, pues, que el vicio moral se da primera y principal mente en el solo acto de la voluntad, y con razón, puesto que un acto se llama moral porque es voluntario. Luego la raíz y el origen del pecado moral se ha de buscar en el acto de la voluntad.

Mas este proceso parece originar una dificultad. Pues, como el acto defectuoso nazca de la deficiencia del principio activo, es menester presuponer en la voluntad la existencia de un defecto anterior al pecado moral. Y, en realidad, si dicho defecto es natural, siempre será inherente a la voluntad, resultando que ésta pecará siempre que obre; lo cual es falso, como lo demuestra el hecho de los actos virtuosos. Mas, si el defecto es voluntario, ya es un pecado moral, cuya causa habrá de buscarse nuevamente, dando lugar a un proceso racional infinito. Luego es preciso decir que el defecto preexistente en la voluntad no es natural, con objeto de evitar que la voluntad peque siempre que obra; y, a la vez, que tampoco es casual y fortuito, pues entonces no habría en nosotros pecado moral, ya que lo casual es impremeditado y extrarracional. Es, pues, voluntario, pero no pecado moral; y así nos evitamos un proceso infinito. Cómo puede ser esto, lo vamos a estudiar.

La perfección de la virtud de cualquier principio activo depende de su principio activo superior,

porque el agente segundo obra en virtud del primero. Por lo tanto, mientras el agente segundo permanece subordinado al primero, obra indeficientemente; pero falla cuando se sale le dicho orden, como vemos en el instrumento cuando queda sin el movimiento del agente. Pero hemos dicho que en el orden de las acciones morales hay dos principios que preceden a la voluntad, a saber, la fuerza aprehensiva y el objeto aprehendido, que es el fin. Y, como a cada móvil le corresponde su propio motivo, cualquier fuerza aprehensiva no es el motivo propio de un apetito, sino que cada cual tiene el suyo. Por lo tanto, así como el motivo propio del apetito sensitivo es la fuerza aprehensiva sensual, así también el de la voluntad es la razón misma.

Por otra parte, como la razón puede aprehender muchos bienes y muchos fines, y cada cual tiene el suyo propio, también la voluntad tendrá como fin y principal motivo, no un bien cualquiera, sino cierto bien determinado. Luego, cuando la voluntad tiende al acto, movida por la aprehensión de la razón, que le ofrece su propio bien, tendremos una acción propia. Sin embargo, cuando actúa lanzándose a la prosecución de lo que le ofrece el apetito sensual o de otro bien que le presenta la razón, diverso del suyo propio, tendremos el pecado moral en la acción de la voluntad.

Así, pues, en la voluntad, el defecto de ordenación a la razón y al propio fin precede al pecado de acción. Hay defecto de ordenación a la razón cuando por una súbita aprehensión sensual tiende la voluntad a un bien deleitable sensible. Y de ordenación al fin debido, cuando la razón llega, razonando, a un bien que no es tal, o no lo es en tales circunstancias, y, sin embargo, la voluntad tiende a él como a su propio bien. Y este defecto de orden es voluntario, puesto que la voluntad puede quererlo o no. Como también puede hacer que la razón considere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello. No obstante, este último defecto no es un mal moral, porque si la razón nada considera, o considera algún bien, no habrá pecado mientras la voluntad no tienda a un fin indebido. Y esto ya seria un acto voluntario.

En consecuencia, tanto en lo natural como en lo moral, vemos que el mal sólo es causado por el bien accidentalmente.

CAPITULO XI

El mal se funda en el bien

Lo anterior nos sirve para demostrar que todo mal se funda en algún bien.

El mal no puede existir de por sí, puesto que no tiene esencia, según hemos demostrado (c. 7). Luego es preciso que esté en algún sujeto. Y todo sujeto, como es una substancia, es cierto bien, como consta por lo dicho (ib.). Según esto, todo mal está en algún bien.

El mal, según se ve por lo dicho (c. 9), es cierta privación. La privación y la forma privada están en un mismo sujeto. Ahora bien, el sujeto de la forma es un ente en potencia respecto a la forma, que es el bien, pues el acto y la potencia se encuentran en el mismo género. Así, pues, la privación, que es el mal, está en algún bien como en su sujeto.

–Se dice que una cosa es mala porque es nociva. Y se llama así por que hace daño al bien, ya que el dañar al mal es un bien, porque la destrucción del mal es buena. Y no dañaría al bien, hablando formalmente, si no estuviera en él, tal como la ceguera daña al hombre cuando se encuentra en él. Luego el mal debe estar en el bien.

El mal sólo es causado por el bien y sólo accidentalmente (c. prec.). Pero todo lo que existe accidentalmente se reduce a lo que existe de por sí. Según esto, siempre ha de estar con el mal causado, que es un efecto accidental del bien, algún bien, que es efecto del bien necesario, sir viéndole de fundamento, porque lo accidental se funda sobre lo substancial.

Y como el bien y el mal son opuestos, y uno de los opuestos no puede ser sujeto del otro, porque lo rechaza, a primera vista le parecerá a alguno que no conviene decir que el bien es sujeto del mal.

Pero, al descubrir la verdad, desaparece dicho inconveniente. Pues comúnmente decir bien es decir

ente, puesto que todo ente, en cuanto tal, es bueno, según se probó (c. 7). Y no hay inconveniente en admitir que un noente esté en el ente como en su sujeto, porque cualquier privación es un noente y, sin embargo, tiene por sujeto a la substancia, que es un ente. Ahora bien, el noente no esta en el ente, que es su opuesto, Como en un sujeto. Porque la ceguera no es un noente universal, sino –este noente, por el cual se quita la vista; no está, pues, en la vista como en su sujeto, sino en el animal. Igualmente, el mal no está en el bien, que es su opuesto, como en un sujeto, puesto que lo hace desaparecer; sino que está en algún otro bien; por ejemplo, como la costumbre mala está en el bien de la naturaleza; y el mal de naturaleza, que es privación de la forma, está en la materia, que, como ente en potencia, es un bien.

CAPITULO XII

El mal no destruye totalmente al bien

Lo que llevamos dicho demuestra que, por mucho que se multiplique el mal, jamás podrá destruir todo el bien.

Si el mal ha de permanecer, será preciso que permanezca siempre también su sujeto. El sujeto del mal es el bien (c. prec.). Luego el bien siempre permanece.

Pero como sucede que el mal se extiende indefinidamente, y, intensificándose el mal, disminuye el bien, parece que el bien disminuirá indefinidamente a causa del mal. Además, el bien que puede disminuir a causa del mal es preciso que sea finito, porque el bien infinito no es capaz de mal, según se demostró en el libro primero (c. 39). Parece, pues, que en un momento dado desaparecerá todo el bien a causa del mal; porque, si a lo finito se le quita algo innumerables veces, es preciso que alguna vez sea consumido por substracción.

Y no puede decirse, como algunos, que la siguiente substracción hecha en la misma proporción que la primera y repitiéndose indefinidamente, no pueda consumir el bien, como sucede con la división de lo continuo, ya que, si a una línea de dos codos le quitamos la mitad y al resto le volvemos a quitar otra mitad, y así indefinidamente, siempre quedará algo que se pueda dividir. Sin embargo, en este proceso de división, el último residuo siempre será menor en cantidad; pues la mitad del todo, que se substrajo antes, es mayor según la cantidad absoluta que la mitad de la mitad, aunque permanezca la misma proporción. Y esto no tiene lugar en la disminución que hace el mal del bien. Porque, cuanto más disminuido esté el bien por el mal, más débil será y, en consecuencia, podrá ser más disminuido por el mal siguiente. Por otra parte, sucede también que el mal siguiente es igual o mayor que el anterior; luego con el segundo mal no siempre se le quitará al bien una cantidad menor, guardando la misma proporción.

Por lo tanto, ha de haber otra explicación. Consta, por lo que hemos dicho (c. prec.), que el mal quita totalmente a su opuesto el bien, como la ceguera quita la vista; sin embargo, es preciso que el bien, que es sujeto del mal, permanezca. Porque el sujeto, en cuanto tal, tiene razón de bien, considerado como potencia ordenada al acto bueno que es impedido por el mal. Así, pues, cuanto menos esté en potencia respecto a dicho bien, tanto menos bien será. Ahora bien, el sujeto disminuye su potencia para la forma no por la sola substracción de una parte del sujeto ni tampoco por la de una parte de la potencia, sino porque su potencia es impedida por un acto contrario que no la deja reducirse al acto de la forma; por ejemplo, un sujeto es tanto menos frío potencialmente cuanto más aumenta el calor en él.

En consecuencia, más disminuye el bien por el mal a causa de la adición de un contrario que por la substracción del mismo bien. Lo cual puede aplicarse también a lo que hemos dicho del mal. Pues dijimos (c. 4) que: el mal sobreviene al margen de la intención del agente, que siempre pretende algún bien, siguiéndose de ello la exclusión de algún bien, que es opuesto al mal. Luego cuanto más se multiplica el bien intentado–del cual resulta un mal al margen de la intención del agente–, tanto más disminuye la potencia para el bien contrario; y por esto se dice que el bien es más disminuido

por el mal.

Pero esta disminución del bien por el mal no puede prolongarse indefinidamente en las cosas naturales. Porque tanto las formas como las virtudes naturales tienen todas sus límites y llegan a un término que no pueden traspasar. Según esto, ni una forma contraria cualquiera ni tampoco la virtud de un agente contrario pueden aumentar indefinidamente, de modo que resulte que el bien disminuya indefinidamente a causa del mal.

Sin embargo, en lo moral cabe esta disminución indefinida. Porque el entendimiento y la voluntad no tienen límites señalados a sus actos. Pues el entendimiento, entendiendo, puede proceder indefinidamente; por eso se dice que las especies matemáticas de números y figuras son infinitas. Igualmente, también la voluntad puede progresar en su querer indefinidamente; por ejemplo, quien quiere cometer un hurto, puede querer cometerlo nuevamente e infinitas veces. Y cuanto más persigue la voluntad los fines impropios, tanto más difícilmente vuelve al fin propio y debido, como se ve en quienes por la costumbre de pecar han contraído hábitos viciosos. Luego el bien de la disposición natural puede disminuir indefinidamente por el mal moral. No obstante, jamás desaparecerá completamente, pues le acompaña siempre la naturaleza, que permanece.

CAPITULO XIII

El mal tiene cierta causa

Por lo dicho, puede demostrarse que, aunque el mal no tiene causa propia, no obstante es menester que todo mal tenga una causa accidental. Pues todo lo que está en algo como en un sujeto, es preciso que tenga alguna causa, porque o es causado por los principios del sujeto o lo es por una causa extrínseca. Pero el mal está en el bien como en un sujeto, según demostramos (c. 11). Luego ha de tener alguna causa.

Lo que está en potencia respecto a dos cosas opuestas no se convierte actualmente en una de ellas si no es por una causa, pues ninguna potencia puede actualizarse por sí misma. Ahora bien, el mal es la privación de aquello que un ser es y debe tener por naturaleza; privación en que nos fundamos para llamar a una cosa mala. Luego el mal está en aquel sujeto que se encuentra en potencia con respecto a él y a su opuesto. Por lo tanto, ha de tener alguna causa.

Lo que se halla en otro después de la constitución de su naturaleza, le sobreviene por una causa extraña, pues todo lo natural permanece en el sujeto de no impedirlo un extraño; por ejemplo, la piedra no se dirige hacia arriba si uno no la lanza, y el agua no calienta si otro no le aplica el calor. Ahora bien, el mal inhiere siempre fuera de la naturaleza de aquel en quien está, por ser privación de lo que uno es y debe tener. Luego es preciso que tenga una causa propia o accidental.

Todo mal es resultado de algún bien (c. 10), como toda corrupción lo es de una generación. Es así que todo bien tiene alguna causa, hecha excepción del primer bien, en el cual no puede haber mal alguno, según se demostró en el libro primero (capítulo 39). Luego todo mal tiene alguna causa, de la que proviene accidentalmente.

CAPITULO XIV

El mal es una causa accidental

Vemos, pues, por lo anterior, que el mal, aunque de por sí no es causa, lo es, sin embargo, accidentalmente.

Si una cosa es causa propia de otra, lo que le sobrevenga será a la vez causa accidental de la otra; por ejemplo, la blancura que le sobreviene al constructor es causa accidental de la casa. Sabemos que todo mal se encuentra en algún bien (c. 11). Y todo bien es en cierto sentido causa de algo; por ejemplo, la materia es de algún modo causa de la forma, y viceversa; igualmente, el agente con

respecto al fin. Por eso no hay lugar para un proceso indefinido de causas, si algo es causa de otro, en razón del círculo existente entre causas y causados según las diversas especies de causas. Luego el mal es una causa accidental.

El mal es cierta privación, según hemos dicho (c. 7). Y la privación es un principio accidental en las cosas mudables, así como la materia y la forma lo son de por sí. Por lo tanto, el mal es causa accidental de algunas cosas.

Un defecto de la causa se reproduce en el efecto. Ahora bien, un mal es un defecto de la causa. No puede, sin embargo, ser causa de por sí, por que una cosa no es causa por lo que tiene de deficiente, sino por lo que tiene de entidad; pues si fallara totalmente no podría ser causa de nada. Luego el mal es causa del algo, no propia, sino accidental.

Discurriendo a través de todas las especies de causas, encontramos que el mal es causa accidental. Efectivamente, en la especie de causa eficiente, porque por la deficiente virtud de la causa agente síguese un defecto en el efecto y en la acción. En la especie de causa material, por que por la indisposición de la materia se produce un defecto en el efecto. En la especie de causa formal, porque siempre se añade a una forma la privación de otra. Y en la especie de causa final, porque el mal va unido al fin indebido, puesto que por él se impide el debido fin.

Se ve, pues, que el mal es causa accidental y que no puede ser causa de por sí.

CAPITULO XV

El sumo mal no existe

Resulta, pues, que no puede existir un sumo mal, que sea el principio de todos los males.

Pues el sumo mal debería existir separado absolutamente de todo bien, como el sumo bien es el que está separado totalmente de todo mal. Sin embargo, no puede existir un mal se parado absolutamente del bien, pues hemos demostrado (c. 2) que el mal se funda en el bien. Luego el sumo mal no existe.

De existir el sumo mal, tendría que ser malo por su propia esencia, como sumo bien es lo que es bueno por su esencia. Y esto es imposible, porque el mal no tiene esencia alguna, según hemos probado (c. 7). Es pues, imposible suponer un sumo mal que sea principio de todos los males.

Lo que se considera como primer principio no puede ser causado por otro. Dejamos demostrado (c. 10) que todo mal es causado por el bien. Por lo tanto, no puede ser primer principio.

El mal sólo obra en virtud del bien, según consta por lo dicho (c. 9). Pero el primer principio obra por propia virtud. Luego el mal no puede ser el primer principio.

Como –lo que existe accidentalmente es posterior a lo que existe de por sí, es imposible que lo accidental sea lo primero. Hemos probado (c. 4) que el mal sobreviene accidentalmente y al margen de toda intención. Es pues, imposible que el mal sea el primer principio.

Todo mal tiene una causa accidental, según probamos. (c. 13). El primer principio no tiene causa ni propia ni accidental. Luego el mal no puede ser el primer principio de ningún género.

–La causa propia es anterior a la accidental (cf. Como –lo que existe, etc.). Es así que el mal sólo es causa accidental. Luego no puede ser el primer principio.

Con esto se rechaza el error de los maniqueos, que afirmaban la existencia de un mal sumo, primer principio de todos los males.

CAPITULO XVI

El fin de todas las cosas es el bien

Si todo agente obra por un bien, según hemos probado (c. 3), resulta, además, que el fin de cualquier ente es el bien. Y si todo ente se ordena al fin por su propia acción, es menester que o la misma acción o el fin de la misma sea también el fin del agente. El cual es su propio bien.

El fin de una cosa es aquello en que termina su apetito. Y el apetito de una cosa cualquiera termina en el bien, pues los filósofos definen el bien de esta manera: –Lo que todas las cosas apetecen. Así, pues, el fin de una cosa cualquiera será algún bien.

Aquello a lo cual tiende una cosa, cuando se encuentra fuera de ella, y en lo que descansa, cuando lo posee, es su propio fin. Ahora bien, cada cual, si carece de la propia perfección, tiende hacia ella en cuanto le es posible, y cuando la alcanza, en ella descansa. Según esto, el fin de cada cosa es su propia perfección. Pero la perfección de todo ser es su propio bien. Luego todo ser se ordena al bien como a su propio fin.

De la misma manera están ordenados al fin los seres que lo conocen como los que no lo conocen; aunque los que lo conocen se mueven por sí mismos hacia el bien, mientras que los que no lo conocen tienden hacia él como dirigidos por otro, según se ve en el ejemplo del saetero y la saeta. Mas los que conocen el fin se ordenan siempre al bien, tomado como fin; porque la voluntad, que es el apetito del fin preconocido, sólo tiende a lo que tiene razón de bien, el cual es su propio objeto. Así, pues, incluso las cosas que no conocen el fin se ordenan al bien como a su fin. Por lo tanto, el fin de todas las cosas es el bien.

CAPITULO XVII

Todo está ordenado a un solo fin, que es Dios

Lo anterior demuestra que todo está ordenado a un solo bien, tomado como último fin.

Si nada tiende a una cosa tomada como fin, sino en cuanto que es buena, es preciso, pues, que el bien, en cuanto tal, sea fin. Según esto, lo que es sumo bien será también el sumo fin. Pero el sumo bien es único, y es Dios, según se probó en el libro primero (c. 4). Luego todo está ordenado, como a su fin, a un bien sumo, que es Dios.

–Lo supremo de un género es la causa de todo cuanto está comprendido en él: el fuego, que es lo más cálido, es causa del calor de los otros cuerpos. Por lo tanto, Dios, que es el sumo bien, es causa de la bondad de todos los bienes. Luego también es la causa de todo lo que se considere como fin, y éste es tal por lo que tiene de bueno. Ahora bien, –lo que hace ser tal a una cosa es, por su parte, más que ella. Dios es, pues, el fin supremo de todas las cosas.

En cualquier género de causas, la primera es más causa que la segunda, pues la causa segunda es tal por la causa primera. Luego aquello que en el orden de las causas finales es la causa primera es preciso que sea más causa final de cualquier cosa que su propia causa final próxima. Dios es la primera causa en el orden de causas finales, por ser lo supremo en el orden de los bienes. Por lo tanto, es más fin de cualquier cosa que su propio fin próximo.

En todos los fines ordenados es preciso que el último sea el fin de todos los precedentes; por ejemplo, si se prepara la purga para darla al enfermo, y a éste se la da para purgarlo, y se le purga para descargarlo, y se le descarga para que sane, es preciso que la salud sea el fin de todos los precedentes mencionados. Pero vemos que todas las cosas están ordenadas bajo un sumo bien según los diversos grados de bondad, y que dicho bien es la causa de toda bondad; y, en consecuencia, como el bien tiene razón de fin, todas las cosas están ordenadas bajo Dios, último fin, como fines precedentes. Es preciso, pues, que Dios sea el fin de todas las cosas.

El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso, –el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre. Pero el sumo bien, que es Dios, es el bien común, puesto que de El depende el bien de todos; y el bien que hace buena a una cosa es un bien particular de la misma y de quienes le están subordinados. Luego todas

las cosas están ordenadas, como a su fin, a un solo bien, que es Dios.

El orden de fines está en correspondencia con el orden de agentes, por que así como el agente supremo mueve a los agentes segundos, así también es preciso que todos los entes de los agentes segundos se ordenen al fin del agente supremo, pues todo lo que hace el agente supremo lo realiza en atención a su propio fin. Ahora bien, el agente supremo promueve las acciones de todos los agentes inferiores, moviéndolos a realizarlas en orden a sus propios fines. De aquí se sigue que todos los fines de los agentes segundos estén ordenados por el primer agente a su propio fin.

Pero el agente primero de todas las cosas es Dios, según se probó en el libro segundo (c. 15). Y el fin de su propia voluntad no es otro que su bondad, que es El mismo, como lo probamos en el libro primero (c. 74). Según esto, todo lo creado inmediatamente por El o por medio de las causas segundas está ordenado a Dios como a su fin. Y tales son todos los entes, porque, según se prueba en el libro segundo (1. c.), nada puede haber que no haya recibido de El el ser. Luego todo está ordenado a Dios como a su fin.

El fin último de cualquier hacedor, en cuanto tal, es él mismo, puesto que nos servimos de lo que hacemos en provecho propio; y si alguna vez lo hacemos por otro, redunda en nuestro propio bien, útil, deleitable u honesto. Dios es la causa hacedora de todas las cosas, de unas inmediatamente y de otras mediante las otras causas, como consta por lo dicho (libro 2, c. 15). El mismo es, pues, el fin de todas las cosas.

Entre todas las causas obtiene la primacía el fin y a él deben las demás el ser causas en acto, porque el agente no obra si no es por el fin como ya se demostró (c. 2). Pero la materia se reduce al acto de la forma por el agente; por eso la materia se hace actualmente materia de esto, e igualmente la forma se hace forma de esto por la acción del agente y, en consecuencia, por el fin. Además, el fin posterior es causa de que el fin precedente se intente como tal, por que nadie va hacia un fin próximo si no es por razón del último. Según esto, el fin último es la primera causa de todo. Y, como el ser primera causa de todo ha de convenir necesariamente al ente primero, que es Dios, como antes se demostró (1. 2, 1. c.), síguese que Dios es el fin último de todas las cosas.

Por esto se dice en los Proverbios: –Todo lo ha hecho Dios para si mismo. Y en el Apocalipsis: –Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último.

CAPITULO XVIII

Como es Dios el fin de las casas

Queda por averiguar de qué modo es Dios el fin de todo. Y lo veremos por la doctrina anterior.

Dios es el fin último de todo, siendo, no obstante, el primero de todos en el ser. Hay algún fin que, aunque sea el primero en el causar, en cuanto que es intencionado, es, sin embargo, el último en el existir. Y como éste son todos los fines que un agente se propone con su acción; por ejemplo, el médico establece en el enfermo la salud con su actuación, que es para él su fin. Y hay también otro fin que precede tanto en el causar como en el existir: como llamamos fin a lo que uno pretende alcanzar con su acción o movimiento; como alcanza el fuego el lugar superior y el rey alcanza la ciudad peleando. Dios es, pues, fin de las cosas como algo que cada una ha de alcanzar a su manera.

Dios es, a la vez, fin último de las cosas y primer agente, según se demostró (c. prec.). Pero el fin establecido por la acción de un agente no puede ser agente primero, pues es más bien un efecto del agente. Luego Dios no puede ser fin de las cosas de esta manera, sino como algo preexistente que se ha de alcanzar.

Si un agente obra por una cosa ya existente y su acción produce un efecto, es preciso que con la acción del agente se adquiera algo para la cosa por quien se obra; por ejemplo, si los soldados pelean por el jefe, al cual se da la victoria que ellos alcanzan con su actuación. Nada puede adquirirse para Dios mediante la acción de las cosas, pues su bondad es absolutamente perfecta,

como se de mostró en el libro primero (c. 37 ss.). Resulta, pues, que Dios es el fin de las cosas, no como algo constituido o realizado por ellas, ni tampoco como si éstas hubieran alcanzado algo para El, sino de esta única manera, por que El mismo se da a ellas.

Es preciso que el efecto tienda al fin, de la misma manera que el agente obra por el fin. Ahora bien, Dios, que es el primer agente universal, no obra como si tuviera que adquirir algo con su acción, sino como prodigando algo con ella; porque no esta en potencia para poder recibir nada, sino en acto perfecto, y por esto puede dar pródigamente. Por lo tanto, las cosas no se ordenan a Dios como a un fin para el cual se adquiera algo, sino para conseguir a Dios por Dios, y a su manera, puesto que El mismo es el fin.

CAPÍTULO XIX

Tolo lo creado intenta asemejarse a Dios

Las cosas creadas se asemejan a Dios por el hecho mismo de adquirir su divina bondad. Luego, si todas las cosas tienden a Dios coma a su último fin con objeto de alcanzar su bondad (c. prec.), síguese que el fin último de todas ellas será el asemejarse a Dios.

Se dice que el agente es fin del efecto en cuanto que este tiende a asemejarse a el; por eso ‑la forma del generante es el fin de la generación. Pero Dios es de tal modo fin de las cosas, que es también su primer agente. Según esto, todas intentan, como último fin, el asemejarse a Dios.

Es, en realidad, evidente que las cosas ‑apetecen naturalmente la existencia. Por eso, las que pueden corromperse resisten naturalmente la corrupción y tienden allí donde se conservan, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia abajo. Ahora bien, las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios, que es el mismo Ser subsistente, pues todas son únicamente como seres participados. Luego todas apetecen como último fin el asemejarse a Dios.

Todas las cosas creadas son como ciertas imágenes del agente primero, o sea, Dios, ‑pues todo agente hace algo semejante a el. La perfección de la imagen consiste en representar su ejemplar asemejándosele, pues tal es su finalidad. Así, pues, todas las cosas existen para conseguir como fin último la divina semejanza.

Cualquier cosa tiende como al fin, mediante su acción o movimiento, a un bien determinado, según hemos demostrado (c. 16). Pero un ser participa del bien en la medida en que se asemeja a la primera bondad, que es Dios. Luego todos los seres, mediante sus acciones y movimientos, tienden como al fin último a su semejanza con Dios.

CAPITULO XX

Cómo imitan las cosas la divina bondad

Lo dicho sirve para demostrar que el último fin de todas las cosas es el asemejarse a Dios. Y, como lo que se considera propiamente como fin es bueno, síguese que las cosas tienden a asemejarse a Dios propiamente por que es bueno.

Pero las criaturas no consiguen la bondad tal cual se encuentra en Dios, aunque cada una de ellas copie a su manera la bondad divina. Pues la bondad de Dios es simple, como resumida en la unidad. Porque el ser divino tiene en sí la plenitud absoluta de la perfección, según se probó en el libro primero (c. 28). Por eso, como cada cual tenga tanto de bondad cuanto tiene de perfección, el ser di vino es su propia perfecta bondad; porque para Dios el ser, vivir, el ser sabio y feliz y todo cuanto vemos que pertenece a la perfección y a la bondad, son una misma cosa, como si toda la bondad divina se identificara con el ser divino. Además, el mismo ser divino es la substancia misma del Dios existente (1. 1, c. 21 ss.). Y esto no puede darse en las demás cosas, porque hemos demostrado en el libro segundo (c. 15) que ninguna substancia creada es su mismo existir. Por eso, si las cosas

son buenas por que existen, y ninguna de ellas es su propia existencia, ninguna de ellas es su misma bondad, sino que cada una es buena por participación de la bondad, y cada una es ente por participación de la entidad.

No todas las cosas han sido constituidas en el mismo grado de bondad. Pues la substancia de algunas es forma y acto; por ejemplo, la de aquellos seres que, por esencia, han de estar en acto y ser buenos. La substancia de otras está compuesta de materia y forma, y es la de aquellos seres que deben estar en acto y ser buenos por razón de algo suyo, o sea, de la forma. Según esto, la substancia divina es su misma bondad; pero la substancia simple participa la bondad con todo su ser; y la substancia compuesta, con una parte del mismo.

Pero en este tercer grado de substancias hay una nueva diversidad en cuanto al ser tal. Pues la forma de algunos compuestos de materia y forma llena toda la potencia de la materia, de modo que en la materia no hay posibilidad para adquirir otra forma y, en consecuencia, ninguna otra materia tiene posibilidad para ésta. Y tales son los cuerpos celestes, cuya materia entra totalmente en su constitución.–Y hay otros cuya forma no llena toda la potencia de la materia; por eso, en su materia hay posibilidad para otra forma; y en otra parte de esa misma hay potencialidad para la forma actual, como se ve en los cuerpos elementales y en sus compuestos. Y como la privación es la negación en la substancia de aquello que podría estar en ella, es evidente que, junto con la forma que no llena la potencia de la materia, va la privación de la otra forma; y ésta ni puede añadirse a la substancia cuya forma llena la potencia de la materia ni tampoco a la que es esencialmente forma, y todavía menos a aquel ser cuya esencia es su propia existencia. Y como conste que el movimiento no puede estar donde no hay potencia a alguna cosa, porque el movimiento es –el acto de lo existente en potencia, y, además, que el mal es la privación misma del bien, resulta evidente que en este orden último de substancias el bien es mudable y con mezcla de su opuesto el mal. Lo que no puede suceder en los órdenes superiores de substancias. En consecuencia, la substancia mencionada en último lugar, así como tiene el último grado en el ser, así lo tiene en la bondad.

Pero incluso en las partes de esta substancia compuesta de materia y forma hay un orden de bondad. Pues como la materia, en si considerada, es un ente en potencia, y la forma su acto; y la substancia compuesta existe en acto por la forma, resulta: que la forma será buena en sí; la substancia compuesta, en cuanto que tiene el acto por la forma; y la materia, en cuanto que está en potencia para la forma. Y, aunque cada cosa sea buena en cuanto que es ente, no es preciso, sin embargo, que la materia, que sólo es ente en potencia, sea sólo potencialmente buena. Pues el ente es algo absoluto, y el bien es algo relativo. Porque una cosa es buena no solamente porque es fin o porque lo alcanza, sino que también se llama buena, aunque no haya llegado a él, mientras esté ordenada al mismo. Luego la materia no se puede llamar en absoluto ente, por el hecho de serlo en potencia, lo cual importa una ordenación a la existencia; mas puede llamarse buena por la sola ordenación. Esto demuestra que el ámbito del bien es mayor que el del ente. Por esto dice Dionisio en el c. 4 de –Los nombres divinos que –el bien comprende lo existente y lo no existente. Porque incluso la no existencia, o sea, la materia entendida como sujeta a privación, apetece el bien, es decir, la existencia. Lo cual demuestra que es buena también, porque sólo lo bueno apetece el bien.

La bondad de la criatura, comparada con la de Dios, es imperfecta también por otra causa. Pues Dios, según se dijo, encierra en sí mismo la suma perfección, mientras que la criatura no posee su perfección con una sola cosa, sino con muchas: –por que lo que en el supremo es único, en los inferiores es múltiple. Por eso, Dios se llama virtuoso, sabio y agente, por una sola razón, y las criaturas, por diversas razones; además, la perfecta bondad de una criatura requiere una multiplicidad tanto mayor cuanto más alejada se encuentra de la bondad primera. Y si no puede alcanzar la bondad perfecta, conservará al menos la imperfecta con pocas cosas. Y de aquí resulta que, aunque el primer y sumo bien sea absolutamente simple, las substancias que se le aproximan en bondad tienen una bondad parecida y se aproximan a su simplicidad; no obstante, hay substancias ínfimas que son más simples que algunas de sus superiores, como son los elementos con respecto a los animales y a los hombres, cuya inferioridad consiste en que no pueden llegar a la perfección de conocer y de entender que alcanzan los animales y los hombres.

Luego cuanto llevamos dicho manifiesta que, aunque Dios tenga en la simplicidad de su propio ser su perfecta y total bondad, sin embargo, las criaturas no pueden acercarse a la perfección de su bondad por sólo su propio ser, sino por medio de varias cosas. Por eso, aunque cada una sea buena porque existe, no obstante, si carece de cuanto se requiere para su bondad, no podrá llamarse buena en absoluto; por ejemplo, al hombre despojado de la virtud y esclavizado por los vicios se le llama en cierto sentido bueno, o sea, en cuanto que es ente y hombre; pero bueno en absoluto, no; al contrario, malo. Pues en ninguna criatura se identifican el existir y el ser buena, tomados en sentido absoluto, a pesar de que cada una es buena porque existe. En Dios, sin embargo, se identifican.

Ahora bien, si cada cosa tiende como a su fin a la semejanza de la divina bondad y la reproduce en todo cuanto se refiere a su bondad propia, la cual consiste no sólo en su ser, sino también en cuanto ella requiere para alcanzar su propia perfección, según consta, se ve, pues, que las cosas están ordenadas a Dios como fin, no sólo en lo referente a su ser substancial y a todo cuanto les sobreviene como perteneciente a su perfección, sino incluso en lo referente a sus propias operaciones, que son también requisitos de la perfección de la criatura.

CAPITULO XXI

Las cosas tienden por naturaleza a asemejarse a Dios, en cuanto que es causa

Una conclusión clara de lo anterior es que las cosas pretenden asemejarse a Dios incluso en el hecho de ser causas de otros seres.

Un ser creado tiende a asemejarse a Dios por su propia operación. Y, como por la operación propia se convierte en causa de otro, síguese que pretende asemejarse a Dios, incluso en ser causa de otros.

Las cosas tienden a la semejanza divina porque Dios es bueno, según dijimos (c. prec.). Y Dios, precisamente por ser bueno, prodiga el ser a los demás, pues cada cual obra en cuanto que es actualmente perfecto. Luego las cosas, en común, desean ser causas de otras para asemejarse a Dios.

La ordenación al bien es ya un bien, como consta por lo dicho (ib.). Ahora bien, una cosa cualquiera se ordena al bien por el simple hecho de ser causa de otra. Porque, al causar, sólo se intenta de por sí el bien, ya que el mal siempre es causado accidentalmente, según demostramos (c. 10). Por lo tanto, ser causa de otro es un bien. Pero, cuando uno tiende a un bien cualquiera, pretende asemejarse a Dios, porque todo bien creado es una participación de la bondad divina. Luego las cosas creadas, por el hecho de ser causas de otras, pretenden asemejarse a Dios.

Por una misma razón tiende el efecto a la semejanza del agente y éste a asemejarse el efecto, porque todo efecto se dirige al fin intentado por el agente. Ahora bien, el agente intenta asemejarse el paciente no sólo respecto al ser, sino también respecto al causar. Pues así como el agente da a su efecto natural los principios por los que existe, así se los da para que sea causa de otros; por ejemplo, al ser engendrado el animal, recibe del generante la virtud para nutrirse y la virtud para engendrar. Luego el efecto tiende a asemejarse al agente no sólo en cuanto a su especie, sino también en cuanto a ser causa de otros. Sin embargo, así como el efecto tiende a asemejarse al agente, así también tienden las cosas a asemejarse a Dios, según de mostramos (c. 19). En consecuencia, las cosas pretenden naturalmente asemejarse a Dios por el hecho de ser causas de otras.

Un ser llega a su máxima perfección cuando es capaz de hacer otro semejante a él: luce perfectamente lo que es capaz de iluminar otras cosas. Pero todo aquel que tiende a su perfección, tiende simultáneamente a asemejarse a Dios. Luego quien pretende ser causa de otros tiende a asemejarse a Dios.

Y como la causa, en cuanto tal, es superior a lo causado, resulta evidente que el intento de asemejarse a Dios, siendo causa de otros, es peculiar de los entes superiores.

Para que una cosa pueda ser causa de otra se requiere previamente que sea perfecta en si misma. Luego la perfección de poder ser causa de otros es lo último que sobreviene a la cosa. Si, pues, una cosa creada tiende por muchos medios a la semejanza divina, deberá buscar en último lugar, para asemejarse a Dios, el ser causa de otras. Por eso dice Dionisio, en el c. 3 de –La celeste jerarquía, que –lo más excelente es ser cooperadores de Dios, en conformidad con el dicho del Apóstol en la primera a los de Corinto: –Somos cooperadores de Dios.

CAPITULO XXII

De qué diversas maneras se ordenan las cosas a sus propios fines

Podemos ver por lo dicho que lo último por lo que una cosa se ordena al fin es su propia operación, aunque diversamente, según la diversidad de operaciones.

Pues hay operaciones que consisten en mover a otro, como el calentar y el cortar. Otras, en ser movidos por otro, como ser calentado o cortado. Y otras son una perfección de quien, existiendo en acto, no intenta provocar un cambio en otro ser; y éstas se diferencian en primer lugar de las pasiones y movimientos, y en segundo, de la acción que cambia una materia exterior. Y son: en tender, sentir y querer. De donde se sigue evidentemente que los seres que solamente se mueven y obran, pero ni mueven ni obran en otros, tienden a asemejarse a Dios conservando su propia perfección; sin embargo, los que obran y mueven, en cuanto tales, tienden a asemejarse a Dios en lo de ser causas; por último, aquellos que, por el hecho de moverse, mueven, intentan asemejarse a Dios en ambas cosas.

Pero los cuerpos inferiores, como se mueven con movimientos naturales, se consideran únicamente como movidos, y no como motores, a no ser accidentalmente; porque a veces sucede que una piedra, al descender, empuja a lo que le estorba. Lo mismo acontece con la alteración y otros movimientos. Por eso la finalidad de su movimiento es alcanzar la divina semejanza conservando su propia perfección, que consiste en mantener la forma propia y –su lugar.

Sin embargo, los cuerpos celestes mueven moviéndose. Por eso la finalidad de su movimiento es el Conseguir la divina semejanza de las dos maneras. Respecto a su propia perfección, en cuanto que el cuerpo celeste está actualmente en un lugar donde antes se encontraba en potencia. – No obstante, aunque permanezca en potencia respecto al lugar en que antes se encontraba en acto, no por eso consigue menos su perfección. Porque del mismo modo tiende la materia prima a su perfección al adquirir en acto la forma que antes tenía en potencia, aunque para ello deje de tener la forma que antes tenía en acto; pues ésta es la manera como la materia recibe sucesivamente todas las formas a que está en potencia, con el fin de que toda su potencia sea reducida en acto sucesivamente, lo cual no podida hacerse si luego como el cuerpo celeste se encuentra en potencia al lugar, igual que la materia prima respecto a su forma, conseguirá su perfección cuando toda su potencia al lugar se reduzca al acto sucesivamente, ya que no puede realizar lo simultáneamente.

Y, considerados los cuerpos celestes como motores que mueven, la finalidad de su movimiento es conseguir la semejanza divina, siendo ellos causas de otros. Y lo son, en realidad. puesto que causan la generación y corrupción y otros movimientos en las cosas inferiores. Luego los movimientos de los cuerpos celestes, tomados como motores, están ordenados a la generación y corrupción de las cosas inferiores.–Y no hay in conveniente en admitir que los cuerpos celestes muevan a la generación de los inferiores, aunque éstos sean menos nobles que ellos, porque el fin debe valer más que lo ordenado a él. Pues el generante obra en orden a la forma del engendrado, y éste no es más digno que aquél, si bien, en el grado de los agentes unívocos, tenga su misma especie. La razón es que el generante intenta la forma del engendrado, la cual es el fin de la generación, no como un fin último; por que, para él, el fin último es asemejarse al ser divino en perpetuar la especie y difundir la bondad, dando su forma específica a otros y siendo causa de los mismos. Igualmente, los cuerpos celestes, a pesar de ser más dignos que los inferiores, intentan engendrarlos y actualizar sus formas con su propio movimiento; pero esto no es su último fin, el cual consiste en asemejarse a Dios

siendo causas de otros seres.

También se ha de tener en cuenta que, según sea lo que un ser participe de la semejanza de la bondad divina, que es el objeto de la voluntad de Dios, así será lo que participe de la semejanza de dicha voluntad, que es la causa de la existencia y conservación de las cosas. Los seres superiores participan la semejanza de la divina bondad de un modo más simple y universal; y los inferiores, de una manera más particular y más dividida. Por eso, entre los cuerpos celestes y los inferiores, no se mira la semejanza en un plano de igualdad, como entre los que pertenecen a una misma especie, sino que se ha de comparar a la que existe entre un agente universal y su efecto particular. Luego, así como la intención de un agente particular inferior se circunscribe al bien de esta especie o de la otra, así también la intención del cuerpo celeste se dirige al bien común de la substancia corporal, que se conserva, multiplica y aumenta por medio de la generación.

Y como, según dijimos, cualquier cosa movida tiende al moverse a la semejanza divina, con el fin de alcanzar su propia perfección, y se es perfecto cuando se está en acto, será preciso que la intención de todo lo que existe en potencia consista en tender al acto, mediante el movimiento. Ahora bien, cuanto más posterior y perfecto es un acto, tanto más particularmente tiende hacia él el apetito de la materia. Es preciso, pues, que el apetito con que la materia apetece la forma tienda, como a último fin de la generación, hacia el acto último y perfectísimo que ella sea capaz de alcanzar. Pero en los actos de las formas existe una graduación. Pues la materia prima está en potencia, en primer lugar con respecto a la forma elemental. Y bajo la forma elemental se encuentra en potencia para la mixta, y bajo ésta, para el alma vegetativa, porque el alma de tal cuerpo es también un acto. Además, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectiva. Lo cual puede verse en el proceso de la generación: en la generación, lo primero en vivir es el feto, que vive la vida vegetal, después la animal y, por último, la vida humana. Y tras esta forma no hay otra posterior ni más digna en los seres generales y corruptibles. Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma. Luego las cosas elementales existen para las mixtas; éstas, para los vivientes; y, entre éstos, las plantas para los animales, y éstos, para el hombre. En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación.

Y como las cosas son engendradas por la misma razón que se conservan en el ser, resulta que, según sea el orden establecido para la generación, así será el orden de la conservación. Por eso vemos que los cuerpos mixtos se mantienen por las convenientes cualidades de los elementos; las plantas se nutren de los cuerpos mixtos; los animales, de las plantas; y así, lo más perfecto y poderoso con lo más imperfecto y débil. No obstante, el hombre se sirve de todo género de cosas para su utilidad. De unas, para comer; de otras, para vestirse. Por eso nace desnudo, como capacitado para procurarse el vestido con otras cosas; y tampoco encuentra ningún alimento dispuesto naturalmente para él, a no ser la leche, para que así trabaje en adquirirlo de las diversas cosas. Y de otras cosas se sirve como de medios, pues en velocidad de movimientos y en resistencia para el trabajo es inferior a muchos animales, y ello le obliga a servirse de los mismos para ayudarse. Y, por último, se vale de todas las cosas sensibles para perfeccionar su conocimiento intelectual. Por este motivo, en un salmo dirigido a Dios se dice del hombre: –Todo lo pusiste a sus pies. Y Aristóteles, en el I de los –Políticos, dice también que el hombre tiene dominio natural sobre todos los animales.

Luego si el movimiento celeste está ordenado a la generación, ésta se ordena totalmente al hombre, como fin último de este género, es evidente que el fin del movimiento celeste está ordenado al hombre, considerado como último fin de las cosas generables y corruptibles.

Por esto se dice en el Deuteronomio que Dios hizo los cuerpos celestes –para ayuda de todas las gentes.

CAPITULO XXIII

El movimiento del cielo obedece a un principio inteligente

Por lo dicho se puede demostrar que el primer motor del movimiento celeste es un ser dotado de inteligencia.

Ningún ser que obra en conformidad con su especie intenta una forma superior a la suya, porque todo agente intenta lo que le es semejante. Ahora bien, el cuerpo celeste, al obrar con su movimiento, intenta la forma última, que es el entendimiento humano, el cual es superior a toda forma corporal, según consta por lo dicho (c. prec.). Luego el cuerpo celeste no obra, en orden a la generación, en conformidad con su propia especie, o sea, como el agente principal, sino en conformidad con la especie de algún agente superior intelectual, al cual se compara como el instrumento con el agente principal. Pues el cielo, en orden a la generación, obra sólo en cuanto se mueve. Por lo tanto el cuerpo celeste es movido por alguna substancia intelectual.

Todo lo que se mueve ha de ser necesariamente movido por otro, según hemos probado ya (I. 1, c. 13). Luego el cuerpo celeste es movido por otro. Ahora bien, este otro, o está totalmente separado de él o, por el contrario, está unido, de manera que el compuesto resultante del cielo y el motor se diga que se mueve a si mismo, en cuanto que una de sus partes mueve y la otra es movida. Y, si es así, como todo lo que se mueve a sí mismo está vivo y animado, se sigue que el cielo es animado, y solamente con el alma intelectual. Con la nutritiva no puede ser, porque en él no hay generación ni corrupción; con la sensitiva tampoco, pues no tiene diversidad de órganos. De donde resulta que se mueve por el alma intelectiva. – Y si se mueve por un motor extrínseco, éste deberá ser corpóreo o incorpóreo. Si es corpóreo, no mueve sin ser movido, porque ningún cuerpo: mueve sin ser antes movido, como consta por lo dicho (I. 2, c. 20). Y será, pues, preciso que aquél también se mueva por otro. Y como en los cuerpos no se da un proceso infinito, deberemos llegar a un primer motor incorpóreo, el cual, por estar absolutamente separado del cuerpo, deberá ser inteligente, como se ve por lo anteriormente dicho (I. 1, c. 44). Luego el movimiento del cielo, que es el primer ser corpóreo, procede de una substancia intelectual.

Los cuerpos graves y ligeros se mueven por quien los engendra y remueve sus obstáculos, según se prueba en el VIII de los –Físicos; porque en ellos no es posible que la forma sea motor y la materia lo movido, pues nada se mueve si no es cuerpo. Pero, así como los cuerpos elementales son simples y sólo cuentan con la composición de materia y forma, así también son simples los cuerpos celestes. Luego, si se mueven como los graves y ligeros, es preciso que se muevan propiamente por su engendrante y accidentalmente por lo que remueve sus obstáculos. Pero esto es imposible, porque dichos cuerpos son ingenerables, puesto que no tienen contrariedad alguna; y sus movimientos no pueden ser impedidos. Es preciso, pues, que se muevan por los seres que mueven por aprehensión, no sensitiva, según consta, sino intelectiva.

Si el principio del movimiento celeste es sólo la naturaleza, prescindiendo de toda aprehensión, tal principio tendrá que ser la forma del cuerpo celeste, como pasa entre los elementales; pues, aunque las formas simples no sean motores, son, no obstante, principios de movimientos, por que tras ellas siguen los movimientos naturales como todas las demás propiedades naturales. Pero es imposible que el movimiento celeste siga como un principio activo a la forma del cuerpo celeste. Pues la forma es principio del movimiento local cuando a un cuerpo le corresponde por ella tal lugar, hacia el cual se mueve en virtud de que su forma tiende a él; y entonces, como lo engendra la forma se llama motor, como vemos que el fuego tiende hacia arriba en virtud de su forma. Mas, por razón de la forma, no corresponde al cuerpo celeste el estar en este lugar o en aquél. Luego el principio del movimiento celeste no es sólo la naturaleza. En consecuencia, el principio de su movimiento deberá ser algo que mueva por aprehensión.

La naturaleza tiende siempre a lo mismo; por eso, las cosas naturales siempre existen de la misma manera, si algo no lo impide; y esto sucede en contados casos. Por lo tanto, lo que encierra en sí la desigualdad no puede ser el fin al cual tienda la naturaleza. Es así que el movimiento es naturalmente desigual, porque lo que se mueve, en cuanto tal, se halla ahora de manera desigual que antes. Luego es imposible que la naturaleza intente el movimiento como tal. Lo que sí intenta mediante el movimiento es la quietud, que es, con relación al movimiento, lo que la unidad respecto

de la multitud; pues se dice que está quieto –lo que se encuentra ahora igual que antes. Según esto, si el movimiento del cielo obedeciera única mente a la naturaleza, estaría ordenado a cierta quietud. Cuando precisamente vemos lo contrario, puesto que es continuo. Luego el movimiento celeste no proviene, como de un principio activo, dé la naturaleza, sino más bien de una substancia inteligente.

A todo movimiento que procede de la naturaleza como de su principio activo le corresponde que, si el acceso a un término es natural, el retroceso del mismo sea innatural y contrario a la naturaleza; por ejemplo, lo pesado tiende hacia abajo naturalmente y se aleja de dicho lugar contra su naturaleza. Según esto, si el movimiento del cielo fuera natural, como tiende por naturaleza hacia occidente, volvería hacia oriente contrariando su naturaleza. Y esto es imposible, porque en el movimiento celeste no hay nada violento ni contrario a la naturaleza. Es, pues, imposible que el principio activo del movimiento celeste sea la naturaleza. Luego su principio activo es una fuerza aprehensiva intelectual, como consta por lo dicho. Por lo tanto, el cuerpo celeste se mueve por la substancia intelectual.

Sin embargo, no debe negarse que el movimiento celeste es natural. Porque un movimiento se llama natural no sólo en virtud de su principio activo, sino también del pasivo, como se ve en la generación de los cuerpos simples. En efecto, dicha generación no puedo llamarse natural por razón del principio activo, porque decimos que una cosa se mueve naturalmente por su principio activo cuando dicho principio es intrínseco; pues la naturaleza es –principio de movimiento en aquel en quien está; y el principio activo en la generación de un cuerpo simple es extrínseco. Según esto, no es natural por razón del principio activo, sino solamente por razón del pasivo, que es la materia, en la cual se halla el apetito natural hacia la forma natural. Así, pues, el movimiento del cuerpo celeste no es natural respecto del principio activo, sino más bien voluntario y racional; sin embargo, respecto del principio pasivo, es natural, porque el cuerpo celeste tiene una disposición natural para tal movimiento.

Y esto se ve claramente si consideramos la aptitud del cuerpo celeste con relación a –su lugar. Pues todo ser es paciente y movido mientras está en potencia, y agente y motor cuando está en acto. Ahora bien, el cuerpo celeste, substancialmente considerado, se halla indiferentemente en potencia a cualquier lugar, como la materia prima a cualquier forma, según dijimos (c. precedente). De otra manera sucede con el cuerpo pesado o ligero, naturalmente considerado, el cual no es indiferente a cualquier lugar, puesto que su propia forma lo determina a uno. Por lo tanto, la naturaleza del cuerpo pesado y del ligero es principio activo de su movimiento; sin embargo, la del cuerpo celeste es principio pasivo de su movimiento. Por eso no debe parecerle a nadie que se mueva violentamente, como movemos nosotros mediante el entendimientos los cuerpos pesados y ligeros. Porque los cuerpos pesados y leves tienen en sí una aptitud natural para moverse contrariamente a como nosotros los movemos, y por eso les movemos violentamente. Y aunque el movimiento con que el alma mueve al cuerpo animal no le resulte violento a él, porque es animado, no obstante da lugar a cierta violencia por razón de la pesantez del cuerpo. Pero los cuerpos celestes tienen aptitud solamente para aquel movimiento con que los mueve la substancia inteligente, y no para otro contrario. Por eso, su movimiento es voluntario respecto al principio activo, y natural respecto al pasivo.

Y que el movimiento celeste sea voluntario según el principio activo no se opone a su unidad ni a su conformidad, aunque la voluntad diga relación a muchas cosas y no esté determinada a una sola. Porque, así como la naturaleza está determinada a una sola cosa por su propia virtud así también la voluntad se determina por su sabiduría, mediante la cual se dirige infaliblemente la voluntad a su solo fin.

Vemos también por lo dicho que en el movimiento celeste no es contrario a la naturaleza ni el acceso a un lugar determinado ni tampoco el retroceso. Pues esto se da en los cuerpos pesados y ligeros por dos razones: primera, porque la tendencia natural está determinada en los pesados y ligeros a un solo lugar; por eso, así como tienden naturalmente a él, así también se separan de él contrariando su natural; segunda, porque dos movimientos son contrarios cuando simultáneamente

uno se acerca al término y el otro se separa de él. Ahora bien, si en el movimiento de los pesados y ligeros consideramos no el término, sino un lugar medio, entonces resultará que, así como se acercan naturalmente, así también se apartarán naturalmente. La razón es porque todo depende de la sola intención de la naturaleza; y no hay movimientos contrarios, sino uno solo y continuo. Esto es, pues, lo que sucede con el movimiento de los cuerpos celestes, porque la intención de la naturaleza, en este caso, no se refiere a un lugar determinado, según dijimos (incluso el movimiento por el que se aparta un cuerpo circularmente movido de un punto señalado no es contrario al movimiento por el cual se acerca a él, sino que es uno solo y continuo). Por eso, cualquier lugar del movimiento celeste es como un medio, y no un extremo, como sucede en el movimiento rectilíneo.

No introduce diferencia alguna en el resultado de la presente cuestión el suponer si el cuerpo celeste se mueve por una substancia unida, que fuera su alma, o separada de él; y también si cada uno de les cuerpos celestes es movido inmediatamente por Dios o si ninguno lo es, sino sólo por las substancias intelectuales creadas; o si solamente es movido inmediatamente por Dios el primero y los restantes lo son mediante las substancias creadas. Lo que interesa es mantener que el movimiento celeste proviene de la substancia intelectual.

CAPITULO XXIV

Cómo apetecen el bien incluso los seres que carecen de conocimiento

Si el cuerpo celeste se mueve por la substancia intelectual, según hemos demostrado (c. prec.), y el movimiento del cuerpo celeste está ordenado a la generación de los seres inferiores, es necesario que las generaciones y movimientos de éstos procedan de la intención de la substancia intelectual. Porque la intención del agente principal y la del instrumento tienen un mismo término. Y como el cielo es la causa de los movimientos inferiores según su movimiento, con que lo mueve la substancia intelectual, síguese que es el instrumento de la substancia intelectual. Luego las formas y movimientos de los cuerpos inferiores son causadas e intentadas por la substancia intelectual, como agente principal, y por el cuerpo celeste, como instrumento suyo.

Mas es preciso que en el entendimiento del agente intelectual preexistan las especies de las cosas causadas e intentadas por él, como preexisten las formas de las cosas artificiales en el entendimiento del artífice; y, además, que de ellas pasen a los efectos. Según esto, todas las formas y movimientos que existen en las cosas inferiores se derivan de las formas intelectuales que hay en el entendimiento de una substancia o de algunas. Por esto dice Boecio, en el libro –De la Trinidad, que –las formas que hay en la materia proceden de las que existen sin materia. Y en este sentido se verifica el dicho de Platón, que las formas separadas son los principios de las que existen en la materia, aunque él afirmó que eran subsistentes y que causaban inmediatamente las formas de los seres sensibles, nosotros, en cambio, defendemos que existen en el entendimiento y causan las formas inferiores mediante el movimiento celeste.

Mas, como todo lo que se mueve por otro, no accidental, sino propiamente, es dirigido por él al término de su propio movimiento; y el cuerpo celeste se mueve por la substancia intelectual y causa, además, con su movimiento todos los de los cuerpos inferiores, es necesario que el cuerpo celeste sea dirigido al término de su propio movimiento por la substancia intelectual y, en consecuencia, dirija también a los inferiores a sus propios fines.

Supuesto esto, no es difícil comprender cómo se mueven y obran por el fin los cuerpos naturales, aunque carezcan de conocimiento. Pues tienden al fin como dirigidos por una substancia inteligente, tal cual la saeta tiende al blanco dirigida por el saetero. Porque, así como la saeta logra la inclinación a un fin determinado por el impulso del saetero, así también los cuerpos naturales logran inclinarse a sus propios fines por sus motores naturales, de quienes adquieren sus formas, virtudes y movimientos.

Esto demuestra también que cualquier obra de la naturaleza es efecto de una substancia intelectual,

pues el efecto se atribuye principalmente al primer motor, que dirige al fin, y no a los instrumentos dirigidos por él. Por esto vemos que las operaciones de la naturaleza se encaminan ordenadamente al fin, como si fueran operaciones de un sabio.

Luego es claro que los seres carentes de conocimiento pueden obrar por un fin y apetecer el bien con apetito natural, y también la divina semejanza, e incluso la propia perfección. Y no hay lugar a diferencias si afirmamos una cosa u otra. Pues, por el hecho de tender a su perfección, tienden al bien, ya que uno en tanto es bueno en cuanto que es perfecto. Y, tendiendo a ser bueno, se tiende a la semejanza divina, pues uno se asemeja a Dios al ser bueno. Y este o aquel bien particular es apetecible en verdad en cuanto es una semejanza de la bondad divina. Luego tiende al bien porque tiende a la semejanza divina, y no viceversa. Y esto demuestra que todos los seres apetecen la divina semejanza como último fin.

El bien perteneciente a una cosa puede tomarse en muchos sentidos. En uno, en cuanto que significa su propio bien individual. Y de este modo apetece el animal su bien cuando apetece la comida, por la que se conserva en el ser. En otro sentido, en cuanto que significa su bien por razón de la especie. Y así apetece el animal su propio bien al apetecer la generación de la prole y su nutrición, o todo cuanto haga por la conservación y defensa de los individuos de su especie. –En tercer lugar, cuando lo es por razón del género. Y así apetece el agente unívoco su propio bien cuando causa. Por ejemplo, el cielo.– Hay un cuarto sentido por razón de la semejanza analógica entre principiados y principio. Y así Dios, que no está comprendido en ningún género, da por su bien el ser a todas las cosas.

Esto demuestra que cuando un ser tiene una virtud más perfecta y sobresale más en el grado de bondad, tiene un apetito más universal del bien y lo busca y produce en las cosas más distanciadas de él. Pues los seres imperfectos sólo tienden al bien propio del individuo; sin embargo, los perfectos tienden al bien de la especie; y los más perfectos que éstos, al bien del género; y Dios, que es perfectísimo en bondad, al bien de todo ser. Por eso dicen algunos, y con razón, que –el bien, en cuanto tal, es difusivo; porque cuanto mejor es una cosa, tanto más hace llegar su bondad a lo más remoto. Y como –lo que es perfectísimo en un género cualquiera es el ejemplar y la medida de todo cuanto está comprendido en él, es preciso que Dios, que es perfectísimo en bondad y la difunde universalmente, sea, al difundirla, el ejemplar de cuantos la difunden. Pero, cuando uno difunde la bondad en otros, se convierte en causa de otros. Luego esto demuestra que quien tiende a convertirse en causa de otros tiende también a la semejanza divina, y, no obstante, tiende a su propio bien.

No hay, pues, inconveniente en afirmar que los movimientos de los cuerpos celestes y las acciones de dichos movimientos están ordenados, en cierto sentido, a los cuerpos generables y corruptibles, menos nobles que ellos. Pues no están ordenados a ellos como a un fin último; al contrario, cuando intentan la generación de éstos, pretenden su propio bien y la semejanza divina como último fin.

CAPITULO XXV

El fin de toda substancia intelectual es el entender a Dios

Como todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, estén ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcance en la medida en que participa de la semejanza divina, las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios.

Según se demostró (c. 17), el fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Ahora bien, una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su substancia, lo cual se realiza cuando uno puede conocer algo de la substancia divina, consiguiendo una determinada semejanza de la misma. Según esto, la

substancia intelectual tiende al conocimiento de Dios como a su último fin.

El fin es la operación propia de cada ser, pues es su segunda perfección; por eso, lo que está bien dispuesto para su propia operación se llama virtuoso y bueno. Mas la operación propia de la substancia intelectual es el entender. Luego el entender es su fin. Por lo tanto, lo que sea perfectísimo en esta operación, eso será el último fin, sobre todo en aquellas operaciones que no están ordenadas a cosas externas, como en el entender y el sentir. Y con dichas operaciones reciben la especie de los objetos y mediante ella los conocen, es preciso que una cualquiera de ellas sea tanto más perfecta cuanto más perfecto sea su objeto. Y así, entender el inteligible perfectísimo, que es Dios, será lo perfectísimo en este género de operación, que es el entender. Por lo tanto, conocer a Dios, entendiéndolo, es el fin último de toda criatura intelectual.

Sin embargo, alguien puede decir que el fin último de la substancia intelectual consiste ciertamente en entender un máximo inteligible; pero el máximo inteligible de esta o de aquella substancia intelectual no es el máximo inteligible absoluto, por que cuanto más alta es una substancia, tanto más noble y excelente es su inteligible máximo. Por esto, la suprema substancia intelectual creada tiene posiblemente por máximo inteligible lo que es máximo en absoluto; y por ello su felicidad consistirá en entender a Dios; sin embargo, otra substancia intelectual inferior tendrá que entender un inteligible inferior, que es, no obstante, lo máximo de cuanto ella entiende. Y sobre todo, parece que el entendimiento humano, dada su debilidad, no ha de poder entender lo máximo inteligible absoluto; porque, en relación con lo máximo inteligible, es –como el ojo de la lechuza respecto al sol.

No obstante, se ve claramente que el fin de cualquier substancia intelectual, por ínfima que sea, es el en tender a Dios. Hemos demostrado antes (c. 17) que el fin último a que tienden todos los seres es Dios. El entendimiento humano, aunque en el orden de las substancias intelectuales es el más bajo, no obstante es superior a todos los seres que carecen de entendimiento. Si, pues, una substancia más noble no puede tener un fin menos noble, el fin del entendimiento humano será, el mismo Dios. Pero todo ser inteligente alcanza su último fin por el hecho de entenderlo, según vimos. Luego el entendimiento humano, entendiendo, llega a Dios como último fin.

Así como las cosas que carecen de entendimiento tienden hacia Dios como fin por vía de semejanza, así las substancias intelectuales tienden hacia El por vía de conocimiento, según consta por lo dicho. Pero, aun que las cosas que carecen de entendimiento tiendan a asemejarse a sus próximos agentes, no obstante su tendencia natural no descansa ahí, pues tiene por fin el asemejarse al sumo bien, como vimos (c. 19), aun que dicha semejanza la alcancen de modo imperfectísimo. Así, pues, lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del conocimiento divino, eso será para él su último fin más bien que cualquier conocimiento perfecto de los inteligibles inferiores.

Lo que principalmente desea cada cual es su último fin. El entendimiento humano desea y ama y sobremanera se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores. Luego el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios.

Cada cual tiende a la semejanza divina como a su propio fin. Luego aquello que más le asemeje a Dios será su último fin. La criatura intelectual se asemeja principalmente a Dios por el hecho de ser inteligente, pues tiene, sobre todas las criaturas, esta semejanza que incluye todas las otras. Ahora bien, en este género de semejanza más se asemeja a Dios cuando entiende en acto que cuando entiende habitualmente o en potencia; porque Dios está siempre entendiendo en acto, según se probó en el libro primero (c. 56). Y, entendiendo en acto, se asemeja todavía más a Dios, puesto que lo entiende; pues El, al entenderse a sí mismo, entiende todo lo demás, según se probó en el libro primero (c. 49). Por lo tanto, el fin último de la criatura intelectual es el entender a Dios.

Lo que sólo es amable por su ordenación a otro, lo es con relación a aquello que es exclusivamente amable de por sí; y no cabe suponer un proceso infinito en el apetito natural, porque el deseo natural se frustraría al no poderse rebasar el infinito. Ahora bien, todas las ciencias, artes y potencias

prácticas, son únicamente amables en orden a otra cosa, porque su fin no es el saber, sino el obrar. Sin embargo, las ciencias especulativas son amables en sí mismas, porque su fin es el saber mismo. Es más, fuera de la consideración especulativa, cualquier acción humana tiene un fin distinto de sí. Pues incluso la acción de jugar, que, al parecer, no tiene finalidad alguna, tiende a un fin debido, por ejemplo, el de aliviar de algún modo la mente, para que después podamos realizar mejor las operaciones más pesadas; de lo contrario, si el juego se busca a de por sí, deberíamos jugar siempre; y esto es incongruente. Luego las artes prácticas están ordenadas a las especulativas, e, igualmente, toda operación humana se ordena a la especulación intelectual como a su fin. Pero el fin último de todas las ciencias y artes es propio, al parecer, de aquella a que se ordenan, la cual es como directora y normativa de las demás; así, el arte de navegar, al cual se ordena el fin de la nave, que es su propio uso, da normas y dirige al arte de construir naves. – En esta situación se encuentra la filosofía –prima con relación a las demás ciencias especulativas, pues todas dependen de ella, en cuanto que de ella reciben sus principios y las normas contra quienes niegan los principios; y esta filosofía –prima se ordena de por si al conocimiento de Dios como a su último fin, y por eso se llama –ciencia divina. Luego el conocimiento de Dios es el fin último del conocimiento y de la operación del hombre.

Es preciso que, en todos los agentes y motores ordenados, el fin del primer agente y motor sea el último de todos, como el fin del jefe del ejército es el último de quienes combaten a sus órdenes. Ahora bien, entre todas las partes del hombre, el entendimiento es el motor superior, pues el entendimiento mueve al apetito proponiéndole su objeto; el apetito intelectivo, que es la voluntad, mueve a los apetitos sensitivos, que son el irascible y el concupiscible (por eso no obedecemos a la concupiscencia sin mandato expreso de la voluntad); y el apetito sensitivo, una vez consiente la voluntad, mueve al cuerpo. Así, pues, el fin del entendimiento es a la vez el fin de todas las acciones humanas. –Mas el fin y el bien del entendimiento es la verdad. En consecuencia, el último fin es la primera verdad. Luego el fin último y total del hombre, incluidas sus operaciones y deseos, es el conocer la verdad primera, que es Dios.

En todos los hombres hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso, al principio, admirados los hombres de lo que veían y no conociendo sus causas, comenzaron a filosofar; y, al encontrarlas, se aquietaban. Mas es de advertir que la inquisición no cesa mientras no se llega a la causa primera; –pues quando conocemos la causa primera, entonces juzgamos que sabemos de verdad. Luego el hombre desea naturalmente conocer como último fin la causa primera. Y esta causa primera de todo es Dios. Según esto, el último fin del hombre es el conocer a Dios.

El hombre desea naturalmente conocer la causa de cualquier efecto conocido. Ahora bien, el entendimiento humano conoce el ente universal. Desea, pues, conocer su propia causa, que es solamente Dios, según probamos en el libro segundo (c. 15). Pero nada alcanza su último fin mientras no se aquieta su deseo. Por lo tanto, a la felicidad humana, que es su último fin, no le basta cualquier conocimiento intelectual, si no cuenta con el conocimiento de Dios, que pone término, como último fin, al deseo natural. Luego el fin último del hombre es conocer a Dios.

El cuerpo, que con apetito natural tiende a su propio lugar, tanto más impetuosa y velozmente Se mueve cuanto más se acerca al fin; por eso prueba Aristóteles, en el I –Del cielo, que el movimiento natural rectilíneo no tiende hacia el infinito, ya que después no se movería más que antes. Según esto, lo que, tendiendo hacia algo, se mueve con más vehemencia después que antes en dirección a lo que tiende, no se mueve hacia el infinito, sirio hacia algo de terminado. Y tenemos un ejemplo en el deseo de saber; pues cuanto más cosas sabe uno, tanto más le afecta el deseo de saber. Por lo tanto, en el hombre, el deseo natural de saber tiende hacia un fin determinado. Y éste no puede ser otro que un objeto nobilísimo de conocimiento, es decir, Dios. Luego el conocer a Dios es el fin último del hombre.

El fin último del hombre y de toda substancia intelectual se llama –felicidad o –bienaventuranza; pues esto es lo que desea como fin último toda substancia intelectual, y lo desea de por sí. En

consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier substancia intelectual es el conocer a Dios.

Por este motivo dice San Mateo: –Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Y San Juan: –Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, verdadero Dios.

La opinión de Aristóteles está de acuerdo con esta sentencia, pues en el último de los –Físicos dice que la felicidad última del hombre es –especulativa, en cuanto a la especulación del objeto nobilísimo de conocimiento.

CAPITULO XXVI

Si la felicidad consiste en un acto de la voluntad

Como la substancia intelectual alcanza con su operación a Dios, no sólo entendiéndole, sino también deseándole y amándole y deleitándose en El, mediante un acto de la voluntad, podría parecer a alguien que el último fin y la felicidad última del hombre no consisten en conocer a Dios, sino más bien en amarle o en posesionarse de El mediante algún otro acto de la voluntad.

[Objeciones] Sobre todo, porque el objeto de la voluntad es el bien, que implica razón de fin; mientras que lo verdadero, que es objeto del entendimiento, sólo tiene razón de fin cuando es bueno. Por eso no parece que el hombre haya de alcanzar su último fin por un acto del entendimiento, sino más bien por un acto de la voluntad.

Además, la perfección última de la operación es la delectación, –que perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud, según dice Aristóteles en el X de los –Éticos. Si, pues, la operación perfecta es el fin último, mejor parece que el último fin consista en una operación de la voluntad y no en la del entendimiento.

La delectación se nos presenta como algo que se desea de por sí, y no en orden a otra cosa; pues es necio preguntar a uno por qué quiere deleitarse. Tal es la condición del último fin, que se busque de por sí. Luego, al parecer, el último fin consiste mas bien en una operación de la voluntad que en la operación del entendimiento.

Todos los seres coinciden principalmente en apetecer el último fin, por ser cosa natural. Es así que muchos buscan más la delectación que el conocimiento. Por lo tanto, parece que la delectación es más fin que el conocimiento.

Parece que la voluntad es una potencia superior al entendimiento, por que ella mueve al entendimiento a realizar su acto; pues el entendimiento, cuando uno quiere, considera en acto lo que posee de modo habitual. Luego la acción de la voluntad parece ser más no que la el entendimiento. Según esto, el fin último, que es la bienaventuranza, parece consistir más bien en un acto de la voluntad que en el acto del entendimiento.

[Respuestas] Pero se demuestra claramente que esto es imposible.

Siendo la bienaventuranza el bien propio de la naturaleza intelectual, es preciso que le convenga en conformidad con lo que es propio de la misma. Y lo propio de la naturaleza intelectual no es el apetito, pues éste se halla en todos los seres, aunque de diversa manera. Sin embargo, dicha diversidad nace de los diversos modos como se encuentran los seres con respecto al conocimiento. Pues los que carecen en absoluto de conocimiento sólo tienen apetito natural. Los que tienen conocimiento sensitivo tienen apetito sensitivo también. que comprende el irascible y el concupiscible. Por el contrario, los que tienen conocimiento intelectivo tienen un apetito proporcionado a él, o sea, la voluntad. Luego la voluntad, considerada como apetito, no es lo característico de la naturaleza intelectual; lo es en cuanto que depende del entendimiento. Mas el entendimiento, en si considerado, es lo propio de la naturaleza intelectual. Por lo tanto, la bienaventuranza o felicidad consiste principal y substancialmente más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

En todas las potencias que son movidas por sus objetos, éstos son naturalmente anteriores a los actos de dichas potencias, como el motor es anterior al moverse de su propio móvil.

Es así que la voluntad es una potencia como éstas, pues lo apetecible mueve al apetito. Según esto, el objeto de la voluntad precede naturalmente al acto de la misma. En consecuencia, su primer objeto precederá a todos sus actos. Luego el acto de la voluntad no puede ser lo preferentemente querido. Y esto es precisamente el último fin, que es la bien aventuranza. No es, pues, posible que la bienaventuranza o felicidad sea el acto mismo de la voluntad.

En todas las potencias que pueden volverse sobre sus propios actos, se requiere previamente que el acto de la potencia tienda hacia otro objeto y después vuelva sobre si mismo. Por que, si el entendimiento entiende que se entiende, es preciso afirmar que antes entienda otra cosa y, como con secuencia, se entienda a si mismo; pues el entender tal, que entiende el entendimiento, es objeto de alguna cosa; y por esto es menester, o que se proceda indefinidamente, o que, si se llega al entendimiento primero, éste no sea el entender tal, sino una cosa inteligible. De la misma manera es preciso que lo preferentemente querido no sea el mismo querer, sino algún otro bien. Sin embargo, lo preferentemente querido de la naturaleza intelectual es la bienaventuranza misma o la felicidad, pues por ella queremos cuanto queremos. Es imposible, pues, que la felicidad consista esencialmente en un acto de la voluntad.

La verdad de la naturaleza de un ser está en proporción con lo que constituye su propia substancia, por que el hombre verdadero se diferencia del pintado precisamente por su constitución substancial. Pero la bienaventuranza verdadera no se diferencia de la falsa según el acto de la voluntad; porque la voluntad se halla de idéntica manera deseando, amando o deleitándose en lo que se le propone como sumo bien, tanto si es verdadero como si es falso; pues el averiguar si lo que se le propone como bien sumo lo es en realidad o no lo es, depende del entendimiento. Según esto, la bienaventuranza o felicidad consiste esencialmente más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

Si un acto cualquiera de la voluntad fuera la felicidad misma, tal acto sería o desear, o amar, o deleitarse. Mas es imposible que el desear sea el último fin. Pues el deseo se da cuando la voluntad tiende hacia lo que no tiene todavía, y esto se opone a la razón de último fin. Tampoco el amar puede ser el último fin. Porque el bien se ama no sólo cuando se tiene, sino también cuando no se tiene, ya que el amor es la causa de que se busque con deseo lo que no se tiene; y si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, esto es efecto de la posesión del bien amado. Luego una cosa es tener el bien, que es fin, y otra el amar; lo cual, antes de tener, es imperfecto y después es perfecto.
– Igualmente, tampoco la delectación es el último fin. Pues la misma posesión del bien es la causa de la delectación; porque nos deleitamos, o cuando sentimos el bien que ahora tenernos, o cuando nos acordamos de haberlo tenido antes, o cuando esperamos tenerlo en el futuro. La delectación no es, pues, el último fin. Por lo tanto, ningún acto de la voluntad puede ser substancialmente la verdadera felicidad.

Si la delectación fuera el último fin, habría que apetecerla de por sí. Pero esto es falso. Porque importa saber qué delectación se apetezca atendiendo a aquello de donde procede; pues la delectación resultante de las operaciones buenas y que se han de apetecer, es buena y debe apetecerse; pero la que resulta de las malas es mala y se ha de huir. Tenemos, pues, que tanto su bondad como el deber de apetecerla dicen referencia a otra cosa. Luego ella no puede ser el último fin, que es la felicidad.

El recto orden de las cosas está en consonancia con el orden de la naturaleza, pues las cosas naturales se ordenan a su fin sin errar. Ahora bien, en las cosas naturales la delectación es por la operación, y no viceversa. Pues vemos que la naturaleza puso la delectación en aquellas operaciones de los animales que están ordenadas claramente a fines necesarios; por ejemplo, en el comer, que se ordena a la conservación del individuo, y en el uso de lo venéreo, que se ordena a la conservación de la especie; porque, si en ello no hubiera delectación, se abstendrían los animales de dichas cosas necesarias. Es, pues, imposible que la delectación sea el último fin.

Parece que la delectación no es otra cosa que el descanso de la voluntad en algún bien conveniente, como el deseo es la inclinación de la voluntad hacia un bien a conseguir. Y así como el hombre se inclina por la voluntad hacia el fin y en él descansa, así también los cuerpos naturales se inclinan naturalmente hacia sus propios fines y descansan una vez los consiguen. Y sería ridículo decir que el fin del movimiento de un cuerpo pesado no es el estar en su propio lugar, sino el cese de la inclinación con que tendía a él. Pues, si lo primero que intentara la naturaleza fuera el cese de la inclinación, no la daría; porque precisamente se la da para que tienda a su propio lugar, y, una vez lo consigue, como si fuera el fin, síguese el cese de la inclinación. Así, pues, el cese no es el fin, sino algo concomitante. Como tampoco lo es la delectación, sino algo concomitante. Con mayor razón, ningún acto de la voluntad es la felicidad.

Si el fin de una cosa es algo exterior, se llamará fin último a la operación con que primero lo consiga; por ejemplo, la posesión de la riqueza, y no el amor o deseo de la misma, es el fin para aquellos que la toman como tal. Sin embargo, el fin último de la substancia intelectual es Dios. Por lo tanto, aquella operación del hombre con que primero pueda llegar a El será para el hombre su bienaventuranza o felicidad. Y tal operación es el entender, porque no podemos querer lo que no entendemos. Luego la felicidad última del hombre consiste substancialmente en conocer a Dios por el entendimiento y no por un acto de la voluntad.

Y con lo que llevamos dicho se ve ya la solución a lo que se objetó en contra. Porque no es necesario que la felicidad consista substancialmente en un acto de la voluntad por el hecho de que, implicando la razón de sumo bien, es objeto de la voluntad, como adelantaba la primera objeción. Antes bien, por ser precisamente el primer objeto, resulta que no puede ser acto de la voluntad, según consta por lo dicho.

Ni tampoco es menester que todo lo que perfecciona a un ser sea su propio fin, como proponía la segunda objeción. Pues una cosa puede ser perfección de otra de dos maneras: primera, como perfección de lo que ya tiene su propia especie; segunda, como perfección para que la alcance. Por ejemplo, cuando la casa ya tiene su propia especie, la perfección será aquello a que se ordena la especie de casa, es decir, la habitación; pues no se hará la casa si no fuera para habitarla; por eso, en la definición de casa se ha de insertar esto, si ha de ser definición perfecta. Ahora bien, la perfección referente a la especie de casa es tanto lo que está ordenado para constituir la especie (como son los principios substanciales) como lo que se ordena a la conservación de la misma, o sea, los apoyos que se hacen para sostener la casa, incluso aquello que sirve para que el uso de la casa sea más conveniente, como es la hermosura de la misma. Luego lo que es perfección del ser, cuando éste tiene ya la especie, es su propio fin: como la habitación es el fin de la casa. Del mismo modo, la propia operación de cualquier ser, que es como su uso, es su propio fin. – Pero lo que son perfecciones del ser en orden a la especie no son su fin; más bien, el ser es el fin de las mismas, pues la materia y la forma son para la constitución de la especie.

Porque, aunque la forma sea el fin de la generación, no es, sin embargo, el fin de lo que ya está engendrado y tiene ya su especie; antes bien, la forma se busca con objeto de completar la especie. Igualmente, todo lo que conserva al ser en su especie, como la salud y la fuerza nutritiva, aunque perfeccione al animal, no es su fin; más bien al contrario. Además, todo lo que dispone al ser para las operaciones propias de su especie y para conseguir el fin debido, no es su fin, sino más bien al revés; por ejemplo, la belleza del hombre, la robustez del cuerpo, etc, de las cuales dice el Filósofo, en el I de los –Éticos, que –sirven orgánicamente para la felicidad.–Ahora bien, la delectación es una perfección de la operación, pero no en el sentido de que la operación se ordene específicamente a ella, puesto que se ordena a otros fines, tal como el comer se ordena específicamente a la conservación del individuo; sino que es una perfección parecida a la que se ordena a la especie del ser; porque mediante la delectación insistimos con más atención y esmero en la operación nos deleitamos. Por eso dice el Filosofo en el X de los –Éticos que –la delectación perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud; hermosura que es para el joven, y no el joven para ella.

Además, que los hombres quieran la delectación por si misma y no con otra finalidad, no es señal suficiente de que ella sea el último fin, como deducía la tercera objeción. Pues la delectación, aunque no es el último fin, es, no obstante, algo concomitante, puesto que, al alcanzarlo, aparece la delectación.

[A la 4.[a]] Y muchos no buscan más la delectación que hay en el conocer que el conocer tal. Sino que son muchos los que buscan las delectaciones sensibles más que el conocimiento intelectivo y su consiguiente delectación; porque las cosas exteriores son más conocidas para la mayoría, ya que el conocimiento humano comienza por los sentidos.

Y lo que propone la quinta objeción, que la voluntad es superior al entendimiento, pues es como su motor, es falso manifiestamente. Pues el entendimiento, primeramente y de por sí, mueve a la voluntad; porque ésta, en cuanto tal, se mueve por su objeto, que es el bien aprehendido. La voluntad, no obstante, mueve al entendimiento de un modo como accidental, o sea, en cuanto que el entender mismo se aprehende como bien, y así es deseado por la voluntad; resultando de ello que el entendimiento entienda actualmente. Mas el entendimiento precede incluso en esto a la voluntad, pues nunca desearía entender la voluntad si antes no aprehendiera el mismo entender como un bien. – A su vez, la voluntad mueve a manera de agente al entendimiento para que obre actualmente, y el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien entendido es el fin de la voluntad; y como el agente en orden a mover es posterior al fin, pues el agente sólo mueve por el fin, resulta en consecuencia que el entendimiento es en absoluto superior a la voluntad; sin embargo, accidentalmente y en un sentido restringido, la voluntad es más que el entendimiento.

CAPITULO XXVII

La felicidad humana no consiste en los deleites carnales

Lo dicho manifiesta la imposibilidad de que la felicidad humana consista en los deleites carnales, de los cuales son los principales la comida y el placer sexual.

Se ha demostrado (c. prec.) que, según el orden natural, la delectación es para la operación, y no lo contrario. Luego, si las operaciones no fueren el último fin, tampoco las delectaciones que las siguen serán el último fin o algo concomitante. Ahora bien, nos consta que las operaciones a que siguen dichas delectaciones no son el último fin, porque están ordenadas a otros fines manifiestos; por ejemplo, la comida a la conservación del individuo, y el coito a la generación de la prole. Luego dichas delectaciones no pueden ser el último fin ni algo concomitante. Por lo tanto, no se ha de poner en ellas la felicidad.

La voluntad es superior al apetito sensitivo, puesto que lo mueve, según dijimos antes (c. 25). Si la felicidad no consiste, como se demostró (c. prec.), en el acto de la voluntad, mucho menos consistirá en las delectaciones mencionadas, que radican en el apetito sensitivo.

La felicidad es cierto bien propio del hombre; porque a los brutos no podemos llamarlos felices con propiedad, sino abusivamente. Si dichas delectaciones son comunes a los hombres y a los brutos, no habrá de ponerse en ellas la felicidad.

El último fin es lo más excelente de cuanto pertenece a una cosa, por que tiene razón de óptimo. Pero estas delectaciones no le convienen al hombre en atención a lo que hay de más noble en él, que es el entendimiento, sino en atención al sentido. Luego no puede ponerse en tales delectaciones la felicidad.

La perfección suma del hombre no puede consistir en su unión con las cosas más bajas que él, sino en su unión con alguna más alta, porque el fin siempre es mejor que lo ordenado al fin. Como tales delectaciones consisten en que el hombre se une mediante el sentido con las cosas más bajas que él, es decir, con ciertos objetos sensibles, síguese que la felicidad no puede establecerse en ellas.

Lo que sólo es bueno cuando está moderado, no es bueno de por sí, puesto que recibe la bondad de

quien lo modera. Ahora bien, el uso de tales delectaciones sólo es bueno para el hombre cuando está moderado; de no ser así, unas a otras se estorbarían. No son, pues, de por sí un bien para el hombre. Sin embargo, lo que es sumo bien es de por sí bueno, por que lo que es de por sí es mejor que aquello que es por otro. Luego tales delectaciones no son el sumo bien del hombre, que es la felicidad.

En todo lo que es de por sí, a lo más sigue lo más, si a lo esencial sigue lo esencial; por ejemplo: si lo cálido calienta, lo más cálido calienta más, y lo sumamente cálido calentará sumamente. Si, pues, dichas delectaciones fueran buenas de por si, sería preciso que el mayor uso de las mismas fuera lo mejor. Y esto es evidentemente falso, pues el uso excesivo de ellas se considera como vicio, y es incluso nocivo al cuerpo y amortigua su propio deleite. Por lo tanto, no son de por sí un bien del hombre. Luego en ellas no consiste la felicidad.

Los actos de las virtudes son laudables por el hecho de estar ordenados a la felicidad. Si la felicidad humana consistiera en dichas delectaciones, sería más laudable el acto virtuoso de entregarse a ellas que el de abstenerse. Y esto es claramente falso, pues la principal alabanza del acto de la templanza es por la abstención de las delectaciones; y en esto se basa su definición. Luego la felicidad humana no está en dichas delectaciones.

El fin último de todas las cosas es Dios, según consta por lo dicho (cap. 17). Así, pues, el último fin del hombre deberá establecerse en lo que más le aproxime a Dios. Ahora bien, por estas delectaciones es impedido el hombre de la máxima aproximación a Dios, que se logra por la contemplación, que ellas estorban grandemente, puesto que principalmente arrastran al hombre hacia las cosas sensibles y, en consecuencia, le apartan de las inteligibles. Por lo tanto, la felicidad humana no puede establecerse en las delectaciones corporales.

Con esto se rechaza el error de los epicúreos, quienes ponían la felicidad en esos deleites; en nombre de los cuales dice Salomón en el Eclesiastés: –He aquí lo que yo he hallado de bueno: que es bueno comer, beber y disfrutar con alegría en medio de tanto afán..., y ésta es la parte del hombre. Y en la Sabiduría: –Quede por doquier rastro de nuestras liviandades, que ésta es nuestra porción y nuestra suerte.

Y también se rechaza el error de los cerintianos, quienes, en la última felicidad, –después de la resurrección, imaginaron que vivirían mil años en el reino de Cristo gozando de las bajas delicias carnales; por eso fueron llamados –kiliastas, equivalente a –milenarios.

Y se rechazan también las fábulas de judíos y sarracenos, que ponen en dichos deleites la recompensa de los justos, puesto que la felicidad es el premio de la virtud.

CAPÍTULO XXVIII

La felicidad no consiste en los honores

Lo dicho demuestra también que en los honores tampoco está el sumo bien del hombre que es la felicidad.

El fin último del hombre y su felicidad consisten en una perfectísima operación propia, como consta por lo dicho (c. 25). Mas el honor del hombre no consiste en una operación propia, sino en la de aquel que se lo tributa. Luego la felicidad humana no debe ponerse en los honores.

Lo que es bueno y deseable en atención a otro no es el último fin. Y tal es el honor, pues nadie recibe honor rectamente si no es en atención a algún bien que posee. Porque los hombres buscan recibir honores como si quisieran tener un testimonio de algún bien que en ellos existe; de ahí que su mayor gozo sea el recibir honor de los grandes y de los sabios. Luego la felicidad del hombre no debe ponerse en los honores.

A la felicidad se llega por medio de la virtud. Pero las operaciones virtuosas son voluntarias, pues de lo contrario no serían laudables. Según esto, la felicidad debe ser algún bien al que el hombre

llegue voluntariamente. Sin embargo, el tributo del honor está más bien en poder de quien honra y no en poder de quien es honrado. No debe, pues, establecerse la felicidad humana en los honores.

Solamente los buenos son dignos de honor. Sin embargo, los malos pueden recibirlo también. Luego es mejor hacerse digno de él que recibirlo. Por lo tanto, el honor no es el sumo bien del hombre.

El sumo bien es un bien perfecto y el bien perfecto no soporta mal alguno. Pero quien en si no tiene mal alguno es imposible que sea malo. No es posible, pues, que sea malo quien tiene el sumo bien. Sin embargo, un hombre malo puede recibir honor. Luego el honor no puede ser el sumo bien del hombre.

CAPÍTULO XXIX

La felicidad humana no consiste en la buena reputación

Por lo dicho vemos también que el sumo bien del hombre no consiste en la reputación que se tiene por la nombradía.

La reputación buena es, según Cicerón, –una laudable opinión habitual; y, según San Ambrosio, –un conocimiento cierto y laudatorio. Ahora bien, el objeto que los hombres persiguen al darse a conocer con cierta alabanza y notoriedad es recibir honor de quienes los conocen. Luego la reputación se busca por el honor. En consecuencia, si el honor no es el sumo bien, menos lo será la reputación.

Son bienes laudables los que manifiestan que alguien está ordenado al fin. Pero quien se ordena al fin, toda vía no ha alcanzado el fin último. Según esto, a quien consiguió el último fin no se le tributa alabanza, sino más bien honor, como dice el Filósofo en el I de los –Éticos. Por lo tanto, como la reputación consiste principalmente en la alabanza, no puede ser el sumo bien.

Es más noble conocer que ser conocido, pues el conocer es privativo de las criaturas superiores, mientras que el ser conocidas compete a las inferiores. Así, pues, el sumo bien del hombre no puede ser la reputación, que consiste en que alguien sea conocido.

Todo hombre desea ser conocido en sus buenas obras y busca pasar inadvertido en las malas. Luego ser conocido es bueno y deseable por los bienes que en uno se conocen. Por lo tanto, los bienes son mejores que el ser conocido. Por consiguiente, la reputación, que consiste en que uno sea conocido, no puede ser el sumo bien del hombre.

El bien sumo debe ser perfecto, puesto que aquieta el apetito. Mas la publicidad de la fama, en que consiste la gloria humana, es imperfecta, porque encierra mucho de incertidumbre y de error. Luego tal gloria no puede ser el sumo bien del hombre.

Lo que se considera como sumo bien del hombre ha de gozar de la máxima estabilidad entre las cosas humanas, puesto que naturalmente deseamos una prolongada permanencia en el bien. Sin embargo, la reputación que se tiene por la fama es sumamente variable, porque nada cambia tanto como la opinión y la alabanza humanas. Luego tal reputación no puede ser el sumo bien del hombre.

CAPÍTULO XX

La felicidad humana no está en las riquezas

De esto se desprende que tampoco las riquezas son el sumo bien del hombre.

Si apetecemos las riquezas, es en atención a otra cosa, pues por sí mis mas no producen bien alguno, sino sólo cuando nos servimos de ellas para la sustentación del cuerpo o para cosas semejantes. Sin embargo, lo que es sumo bien se desea por él mismo y no en atención a otro. Así,

pues, las riquezas no son el sumo bien del hombre.

El sumo bien del hombre no puede consistir en la posesión o conservación de aquellas cosas que mayor provecho le dan cuando se desprende de ellas. Las riquezas rinden el mayor provecho cuando se las gasta, pues para eso sirven. Según esto, la posesión de las riquezas no puede ser el sumo bien del hombre.

El acto virtuoso es laudable por que nos aproxima a la felicidad. Ahora bien, más laudable es el acto de liberalidad y de magnificencia –virtudes que respectan a la riqueza– por el que nos desprendemos de la riqueza, que el acto de conservarlas; de esto reciben el nombre dichas virtudes. Luego la felicidad humana no puede consistir en la posesión de las riquezas.

Aquello en cuya consecución está el sumo bien del hombre ha de ser lo mejor para él. Pero el hombre es mejor que las riquezas, pues éstas son ciertas cosas ordenadas a su servicio. El sumo bien del hombre no está, pues, en las riquezas.

El sumo bien del hombre no puede estar sometido al azar, porque lo fortuito acontece sin que la razón lo inquiera, y es preciso que el hombre alcance su último fin racionalmente. Ahora bien, en la consecución de las riquezas ocupa un lugar preeminente el azar. Luego la felicidad humana no consiste en las riquezas.

Además, lo veremos claramente si consideramos que las riquezas se pierden involuntariamente, que pueden ir a poder de los malos, quienes necesariamente han de carecer del sumo bien, y que son inestables, y otras cosas parecidas, que fácilmente pueden deducirse de las razones expuestas (c. 28 ss.).

CAPITULO XXXI

La felicidad no está en el poder mundano

Es asimismo imposible que el sumo bien del hombre esté en el poder mundano, ya que en su obtención interviene en gran manera el azar; además, es mudable y no depende de la voluntad humana, y con frecuencia está en manos de los malos. Todo lo cual, como consta por lo dicho (capítulo 28 ss.), se opone al concepto de sumo bien.

Llamamos principalmente bueno al hombre que ha alcanzado el sumo bien. Mas por el hecho de ser poderoso no se le considera ni bueno ni malo, ya que ni es bueno quien puede hacer el bien ni malo quien puede hacer el mal. Luego el sumo bien del hombre no consiste en ser poderoso.

Toda potencia dice relación a otra cosa. Pero el sumo bien no importa relación alguna. Por lo tanto, la potencia no es el sumo bien del hombre.

No puede ser el sumo bien aquello de que podemos usar bien y mal, pues es mejor lo que no podemos usar para mal. Sin embargo, del poder podemos usar bien y mal, puesto que –las potencias racionales están ordenadas a lo opuesto. Luego el poder humano no es el sumo bien del hombre.

Si algún poder fuera el sumo bien, debería ser perfectísimo. Sin embargo, el poder humano es imperfectísimo, puesto que se funda en la voluntad y opinión de los hombres, que son sumamente inconstantes. Además, cuanto mayor se considera un poder, tanto de más cosas depende; y esto es un signo de su propia flaqueza, porque lo que depende de muchos puede deshacerse de muchas maneras. Por lo tanto, el sumo bien del hombre no está en el poder mundano.

Así, pues, la felicidad humana no está en ningún bien exterior, porque los bienes exteriores, que se llaman bienes de fortuna, están supedita dos a los expuestos en el capítulo 28 y siguientes.

CAPITULO XXXII

La felicidad no consiste en los bienes corporales

Por razones similares se ve claramente que la felicidad humana no está en los bienes del cuerpo, tales como la salud, la hermosura y la fortaleza. Pues todas estas cosas son comunes a los buenos y a los malos; además, son inestables y no caen bajo el imperio de la voluntad.

Por otra parte, el alma es mejor que el cuerpo, porque éste no vive ni goza de dichos bienes si no es por el alma. Por lo tanto, los bienes del alma, como entender y semejantes, son mejores que los del cuerpo. En consecuencia, los bienes del cuerpo no constituyen el sumo bien del hombre.

Los bienes del cuerpo son comunes a hombres y animales. Mas la felicidad es un bien propio del hombre. Luego la felicidad humana no puede consistir en dichos bienes.

Hay animales que estás mejor dotados que el hombre en bienes corporales, pues unos son más veloces que el hombre, otros más robustos, etcétera. Por lo tanto, si el sumo bien del hombre consistiera en estas cualidades, el hombre no sería el animal mejor; lo cual es falso. Luego la felicidad humana no consiste en los bienes corporales.

CAPITULO XXXIII

La felicidad humana no está en la parte sensitiva

Lo mismo sirve para demostrar que el sumo bien del hombre tampoco está en los bienes de la parte sensitiva, ya que dichos bienes son comunes a hombres y animales.

El entendimiento es mejor que el sentido, y, por eso, el bien del entendimiento es mejor que el del sentido. Por lo tanto, el sumo bien del hombre no está en la parte sensitiva.

Si el sumo bien estuviera en los sentidos, consistiría en el comer y en los actos venéreos, que son las máximas delectaciones sensitivas. Pero, como no está en ello, síguese que el sumo bien del hombre no está en parte sensitiva.

Apreciamos los sentidos por la utilidad y conocimiento que reportan. Sin embargo, su utilidad está ordenada a bienes corporales; mientras que el conocimiento sensitivo se ordena a la parte intelectiva; por eso los animales privados de entendimiento no se deleitan al sentir sino por que está ordenado a la utilidad propia del cuerpo, ya que por los sentidos conocen la comida y el placer venéreo. Luego el sumo bien del hombre, que es la felicidad, no esté, en la parte sensitiva.

CAPÍTULO XXXIV

La suprema felicidad del hombre no consiste en los actos de las virtudes morales

Se ve también que la suprema felicidad del hombre no consiste en el ejercicio de las virtudes morales.

La felicidad humana, si es última, no puede ordenarse a un fin ulterior. Es así que el ejercicio de las virtudes morales se ordena a algo ulterior, como se ve en las principales de estas virtudes. Por ejemplo, el ejercicio de la fortaleza en asuntos bélicos se ordena a la victoria y a la paz, pues seria necio luchar por luchar. Igualmente los actos de la justicia se ordenan a conservar la paz entre los hombres, por el hecho de que cada cual posee lo suyo tranquilamente. Lo propio ocurre con las demás virtudes. Luego la suprema felicidad humana no está en el ejercicio de las virtudes morales.

Las virtudes morales tienen por finalidad la conservación del medio en las pasiones internas y en las cosas externas. Pero no es posible que el fin último de la vida humana sea la modificación de las pasiones o de las cosas externas, puesto que tanto las pasiones como las cosas externas dicen orden a otra cosa. Luego no es posible que la felicidad íntima del hombre esté en los actos de las virtudes morales.

Como el hombre es hombre por el hecho de tener razón, es preciso que su propio bien, que es la felicidad, esté en conformidad con lo que es propio de la razón. Ahora bien, lo más propio de la

razón no es lo que ella hace en otro, sino lo que tiene en sí. Luego, como el bien de la virtud moral es algo que la razón ha establecido en las otras cosas, no podrá ser lo mejor del hombre, o sea, la felicidad; lo será, sí, el bien que esté establecido en la misma razón.

Se demostró ya (c. 19) que el fin último de todas las cosas es asemejarse a Dios. Luego aquello según lo cual más se asemeja el hombre a Dios será su felicidad. Y no se asemeja por los actos morales, puesto que éstos no pueden atribuirse a Dios como no sea metafóricamente, ya que a Dios no le conviene tener pasiones o cosas parecidas, sobre las que versan los actos morales. Así, pues, la felicidad última del hombre, que es su último fin, no puede consistir en los actos morales.

La felicidad es el bien propio del hombre. Luego la felicidad última del hombre deberá buscarse en aquel bien que, entre todos los bienes humanos y con respecto a los demás animales, sea el más propio del hombre. Y éste no puede ser el acto de las virtudes morales, pues hay animales que participan algo de la liberalidad o de la fortaleza. Sin embargo, ningún animal participa de la acción intelectual. Luego la felicidad última del hombre no está en los actos morales.

CAPITULO XXXV

La felicidad su no está en el ejercicio de la prudencia

Otra consecuencia clara es que la suprema felicidad humana tampoco está en el ejercicio de la prudencia.

El acto de la prudencia versa exclusivamente sobre lo propio de las virtudes morales. Así, pues, si en el ejercicio de las virtudes morales no consiste la suprema felicidad humana, tampoco consistirá en el ejercicio de la prudencia.

La suprema felicidad del hombre está en su mejor operación y la mejor operación del hombre, considerado como tal, es la que se ordena a objetos perfectísimos. Mas el ejercicio de la prudencia no versa sobre los perfectísimos objetos del entendimiento o de la razón, ni tampoco sobre las realizaciones necesarias, sino sólo sobre las contingentes. Luego no está en su ejercicio la suprema felicidad humana.

Lo que se ordena a otro como a un fin no es la suprema felicidad del hombre. Ahora bien, el ejercicio de la prudencia se ordena a otro como a un fin, bien porque todo conocimiento práctico, bajo el cual está la prudencia, se ordena a la operación, bien porque la prudencia, como dice Aristóteles en el VI de los –Éticos, hace que el hombre obre ordenadamente en la elección de medios para el fin. Por lo tanto, la suprema felicidad humana no está en el ejercicio de la prudencia.

Los animales irracionales nada participan de la felicidad, como lo prueba Aristóteles en el I de los –Éticos, sin embargo, algunos de ellos participan algo de la prudencia, como lo demuestra también él en el I de la –Metafísica. Luego la felicidad no consiste en el ejercicio de la prudencia.

CAPÍTULO XXXVI

La felicidad no consiste en el ejercicio del arte

Se ve que tampoco consiste en el ejercicio del arte.

Porque el conocimiento artístico es práctico también. Por eso se ordena al fin y, en consecuencia, no puede ser el fin último.

Además, el fin de la obra de arte es lo artificial, lo cual no puede ser el fin último de la vida humana, ya que somos más bien nosotros el fin de todo lo artificial, puesto que todo ello se hace para servicio del hombre. Luego la felicidad suprema no puede estar en el ejercicio del arte.

CAPÍTULO XXXVII

La felicidad suprema del hombre consiste en la contemplación de Dios

Si, pues, la felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores, llamados de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma respecto a la parte sensitiva, ni tampoco en los de la parte intelectiva respecto a los actos de las virtudes morales, ni en las intelectuales que se refieren a la acción, como son el arte y la prudencia, resultará que la suprema felicidad del hombre consistirá en la contemplación de la verdad.

Pues esta operación es propia exclusivamente del hombre, no habiendo otro animal que en modo alguno la posea.

Es más, tampoco se ordena a cosa alguna como a fin, puesto que la contemplación de la verdad se busca por ella misma.

Incluso por esta operación se une el hombre a los seres superiores, asemejándoseles, porque ésta es, entre las operaciones humanas, la única que se encuentra en Dios y en las substancias separadas.

Además, con esta operación se aproxima a los seres superiores al conocerlos de algún modo.

Por otra parte, el hombre se basta a si mismo para esta operación, ya que para realizarla apenas precisa la ayuda de las cosas externas. Y, por último, todas las otras operaciones parecen estar ordenadas a ésta como a su fin. Pues para una perfecta contemplación se requiere la integridad corporal, que es fin de todas las cosas artificiales necesarias para la vida. Requiérese también el sosiego de las perturbaciones pasionales, que se alcanza mediante las virtudes morales y la prudencia; y también el de las perturbaciones externas, que es lo que persigue en general el régimen de vida social. De modo que, bien atendidas las cosas, todos los oficios humanos parecen ordenarse a favor de quienes contemplan la verdad.

No es posible, sin embargo, que la suprema felicidad humana consista en la contemplación ordenada a la comprensión de los principios, la cual es imperfectísima en razón de su máxima universalidad y tiene un conocimiento meramente potencial de las cosas; además, es principio que nace de nuestra propia naturaleza, y no fin del estudio humano acerca de la verdad. Tampoco lo es la contemplación perteneciente a las ciencias cuyos objetos son las cosas inferiores, ya que la felicidad se ha de dar en la operación del entendimiento, que versa sobre las cosas más nobles. Resulta, pues, que la suprema felicidad humana consiste en la contemplación sapiencial de las cosas divinas.

Así, vemos, por vía de inducción, lo que anteriormente (c. 25) probamos por deducción, o sea, que la suprema felicidad humana sólo consiste en la contemplación de Dios.

CAPITULO XXXVIII

La felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios que comúnmente tienen muchos

Hemos de averiguar, por último, qué clase de conocimiento de Dios constituya la suprema felicidad de la substancia intelectual. Pues se da un conocimiento de Dios vulgar y confuso, que tiene la mayoría de los hombres, ya sea porque Dios es cognoscible por sí mismo, como los principios de demostración, según dicen algunos–y expusimos en el libro primero, capítulo 10–, ya sea, y es lo más probable, porque el hombre puede llegar inmediatamente por la razón natural a conocer a Dios de alguna manera. Por ejemplo, viendo los hombres que las cosas naturales se desenvuelven sujetas a cierto orden, y no habiendo orden sin ordenador, caen en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles. Aunque con esta común consideración no se llega in mediatamente a conocer quién, cómo y si es sólo uno ese tal ordenador; igual que, cuando vemos al hombre moviéndose y obrando, percibimos que en él hay alguna causa que no se encuentra en las otras cosas y que es causa de dichas operaciones, y la llamamos –alma; sin embargo, aun no sabemos qué es el alma, si es un cuerpo, o cómo realiza las operaciones indicadas.

No basta, pues, este conocimiento de Dios para la felicidad.

La operación del hombre feliz no ha de tener defecto alguno. Sin embargo, dicho conocimiento puede estar mezclado con muchos errores. En efecto, algunos pensaron que el único ordenador de las cosas visibles eran los cuerpos celestes y, en consecuencia, los llamaron dioses. Otros, más extremados, deifica a los elementos y a las cosas engendradas por ellos, pensando que el movimiento y las operaciones naturales que poseen no lo han recibido de otro ordenador, sino que todo está ordenado por ellos. –Y otros, creyendo que los actos humanos sólo están sujetos a lo ordenado por el hombre, llamaron dioses a los hombres que gobiernan a los demás. Luego tal conocimiento no basta para la felicidad.

La felicidad es el fin de los actos humanos. Es así que los actos humanos no se ordenan al conocimiento mencionado como a su fin, puesto que todos los poseen inmediatamente al principio. Luego en dicho conocimiento de Dios no está la felicidad.

A nadie se vitupera por carecer de la felicidad antes bien, son alabados quienes, careciendo de ella, procuran conseguirla. Ahora bien, quien carece de dicho conocimiento de Dios es evidentemente vituperable en sumo grado, porque la máxima estupidez del hombre está en no percibir unas señales tan manifiestas de la divinidad; como tomaríamos por un estúpido a quien, viendo un hombre, no comprendiera que tiene alma. Por esto se dice en el salmo: –Dijo el insensato en su corazón: Dios no existe. Por lo tanto, dicho conocimiento de Dios no basta para la felicidad.

El conocimiento que tenemos de una cosa, si es común y no expresa lo que le es propio, es imperfectísimo, como sería el conocimiento del hombre fundado exclusivamente en el hecho de que se mueve; porque por este conocimiento sólo conocemos potencialmente las cosas, ya que lo propio de cada una está contenido en lo común. Ahora bien, la felicidad es una operación perfecta, y el bien sumo del hombre ha de ser algo actual y no sólo potencial, pues la potencia perfeccionada por el acto tiene razón de bien. En consecuencia, dicho conocimiento de Dios no basta para nuestra felicidad.

CAPÍTULO XXXIX

La felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios adquirido por demostración

Existe, además, otro conocimiento de Dios más perfecto que el indicado, que es el adquirido por demostración, mediante el cual se llega a un conocimiento más apropiado de El, puesto que por la demostración no le aplicamos muchas cosas, cuya supresión nos favorece para entender lo separado de los demás. Porque la demostración nos manifiesta que Dios es inmóvil, eterno, incorpóreo, absolutamente simple, único y otras cosas parecidas que expusimos en el libro primero. Pero al conocimiento propio de una cosa se llega no sólo por vía de afirmación, sino también por vía de negación; por ejemplo, así como es propio del hombre ser animal racional, así también lo es el no ser inanimado ni irracional. Sin embargo, entre ambos modos de conocimiento propio hay esta diferencia que, al conocer una cosa por vía de afirmación, se sabe qué es y en qué se distingue de las otras; mas, al conocerla por vía de negación, se sabe en qué se diferencia de las otras, pero se desconoce qué es. Y tal es el conocimiento que tenemos de Dios por demostración. Luego tampoco es éste suficiente para la suprema felicidad del hombre.

Todo lo que pertenece a una especie llega, generalmente, al fin de dicha especie, porque lo natural se da siempre o casi siempre y sólo falla en algún caso a causa de alguna corrupción. Mas la felicidad es el fin de la especie humana, ya que todos los hombres la desean naturalmente. Luego ella es un bien común y posible de alcanzar por todos los hombres, a no ser que algunos queden –privados de él por algún impedimento. Ahora bien, pocos llegan a la adquisición de dicho conocimiento de Dios por vía de demostración, por los impedimentos que supone dicho modo de conocer, que descubrimos al comenzar el libro primero (1. 1, c. 4). Luego tal conocimiento no es esencialmente la felicidad humana.

Estar en acto es el fin de lo que existe en potencia, como consta por lo dicho (cc. 20, 22). Luego, como la felicidad es el último fin, ha de ser un acto en que no se dé potencia para nada ulterior. Ahora bien, el conocimiento de Dios adquirido por vía de demostración está todavía en potencia para conocer algo más de El, o, al menos, de un modo más perfecto, como lo demuestra el hecho de quienes intentaron posteriormente añadir algo al conocimiento de Dios tenido por sus antecesores; Luego tal conocimiento no es la suprema felicidad humana.

La felicidad excluye toda suerte de desgracias: nadie es, en efecto, feliz y desgraciado simultáneamente. Y una gran desgracia es equivocarse y errar, por lo que todos espontáneamente lo huyen. Pero el conocimiento mencionado de Dios puede sufrir muchos errores, como se ve en quienes, conociendo algo verdadero de Dios por vía de demostración, al seguir sus propias opiniones y faltarles la demostración, cayeron en diversos errores. Y si existieron algunos que por vía de demostración consiguieron la verdad de lo divino de tal manera que no había falsedad en sus apreciaciones, éstos fueron tan contados, que su caso no hace a la felicidad, que es el fin común de todos. Por lo tanto, la suprema felicidad del hombre no puede estar en este conocimiento.

La felicidad consiste en una operación perfecta. Mas para el conocimiento perfecto se requiere la certeza; por eso decimos que sabemos cuando conocemos que tal cosa no puede ser de otra manera, como consta en el I de los –Posteriores. Sin embargo, el conocimiento mencionado tiene mucho de incertidumbre, como lo demuestra la diversidad de opiniones que tienen sobre las cosas divinas quienes intentaron conocerlas por vía de demostración. Luego la suprema felicidad no está, en tal conocimiento.

Cuando la voluntad consigue su último fin, se aquieta su propio deseo. Y el último fin de todo conocimiento humano es la felicidad. Luego sólo en aquel conocimiento de Dios que, una vez tenido, satisfaga plenamente el deseo de saber, estará esencialmente la felicidad. Pero este conocimiento no es el que los filósofos tuvieron de Dios por vía de demostración, ya que después de tenerlo deseamos todavía saber otras cosas que por él no se alcanzan. Por consiguiente, la felicidad no está en tal conocimiento de Dios.

El fin de todo lo que está en potencia es llegar al acto, pues esto es lo que intenta por el movimiento con que se mueve hacia el fin. Y la tendencia general del ser en potencia es llegar al acto en la medida de lo posible. Pues unas cosas están en potencia totalmente reducible al acto, por lo que el fin de éstas es llegar totalmente al acto, como lo pesado que no está en su centro está en potencia para llegar a su propio lugar. Otras cosas, en cambio, no tienen potencia reducible de una sola vez al acto, como sucede con la materia prima; por eso, mediante su propio movimiento, tienden sucesivamente a adquirir el acto de las diversas formas, que, dada tal diversidad, no pueden estar en ellas simultáneamente. Ahora bien, nuestro entendimiento está en potencia con respecto a todo lo inteligible, según dijimos en el libro segundo (c. 47). Pero en el entendimiento posible pueden existir simultáneamente dos inteligibles, tenidos con conocimiento habitual, aunque no sea posible tenerlos con conocimiento actual. Esto demuestra que toda la potencialidad del entendimiento posible puede reducirse al acto de una vez, que es lo que se requiere para su último fin, que es la felicidad. Y esto no puede lograrlo el conocimiento que podemos tener de Dios por vía de demostración; pues, teniéndolo, todavía ignoramos muchas cosas. Luego tal conocimiento de Dios no basta para la suprema felicidad.

CAPITULO XL

La felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios tenido por la fe

Hay otro conocimiento de Dios, en cierto modo superior al indicado, mediante el cual los hombres conocen a Dios por la fe. Y éste supera al conocimiento que tenemos de Dios por demostración en que por la fe conocemos de Dios ciertas cosas que, dada su eminencia, no puede alcanzarlas la razón por medio de la demostración, según dijimos en el comienzo de esta obra (I. 1, c. 5). Sin embargo, tampoco es posible que la suprema felicidad del hombre consista en esta clase de

conocimiento.

La felicidad es una perfecta operación del entendimiento, según consta por lo dicho (c. 25) Es así que en el conocimiento habido por la fe es imperfectísimo la operación intelectual por parte del mismo entendimiento, aunque sea perfectísima por parte del objeto, pues el entendimiento no comprende aquello a que asiente creyendo. Tampoco, pues, está la suprema felicidad humana en este conocimiento.

Se demostró anteriormente (c. 26) que la suprema felicidad humana no consiste principalmente en el acto de la voluntad. Mas en el conocimiento habido por la fe tiene preferencia la voluntad: pues el entendimiento asiente por la fe a lo que se le propone porque quiere y no forzado por la evidencia misma de la verdad. Luego en este conocimiento no está la suprema felicidad humana.

Quien cree presta su asentimiento a lo que no ve, pero que otro le propone; por eso la fe se parece más al conocimiento auditivo que al visual. Mas nadie creería lo que no ve y otro le propone si no juzgara que éste tiene un conocimiento más perfecto de las cosas propuestas que el que tiene quien no las ve. Porque o la apreciación del creyente sería falsa o será preciso que quien propone tenga un conocimiento más perfecto de lo propuesto. Y no se diga que quien propone conoce también de oídas, pues en esto no cabe un proceso indefinido; porque entonces el asentimiento de fe sería vano e incierto, al no haber un primero que con su propia certeza diera la certeza de la fe a los creyentes. Mas no es posible que el conocimiento de fe sea vano y falso, como consta por lo que dijimos en el comienzo del libro primero (I. 1, c. 7); y, en caso de que fuera falso y vano, no podría estar en él la felicidad. Luego el hombre tiene un conocimiento de Dios superior al de la fe, ya sea el del hombre que propone la fe viendo inmediatamente la verdad, como el de Cristo, a quien creemos, o ya el de quien lo recibe del vidente inmediato, como los apóstoles y profetas, a quienes creemos. Por lo tanto, como la felicidad del hombre consiste en el supremo conocimiento de Dios, es imposible que consista en el conocimiento habido por la fe.

El deseo natural se aquieta por la felicidad, puesto que ésta es el fin último. Pero el conocimiento de fe no aquieta dicho deseo, sino que lo excita más, ya que cada cual desea ver lo que cree. Luego la suprema felicidad humana no está en el conocimiento de fe.

El conocimiento de Dios se llama fin, en cuanto que nos une al fin último de las cosas, que es El. Mas por el conocimiento de fe la cosa que creemos no está presente al entendimiento de un modo perfecto, porque la fe es de cosas ausentes y no presentes. Por esto dice el Apóstol en la segunda a los de Corinto: –Mientras caminamos por la fe, estamos ausentes del Señor. No obstante, Dios se hace presente al afecto por la fe, ya que aquel que cree voluntariamente presta su asentimiento a Dios, según lo dicho a los de Efeso: –Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones. Luego no es posible que la suprema felicidad humana consista en el conocimiento de fe.

CAPÍTULO XLI

Si el hombre puede en esta vida entender las substancias separadas mediante el estudio e investigación de las ciencias especulativas

La substancia intelectual tiene además otra clase de conocimiento de Dios. Se dijo en el libro segundo (capítulo 96 ss.) que la substancia intelectual separada, al conocer su propia esencia, conoce lo que está por encima y por debajo de ella, según su propia substancia. Lo cual sucede principalmente cuando lo que está por encima es causa de ella, ya que en todo efecto se encuentra la semejanza de la causa. Luego, como Dios es causa de todas las substancias intelectuales creadas, según consta por lo dicho (I. 2, c. 15), es necesario que las substancias intelectuales separadas, al conocer su propia esencia, conozcan a modo de visión al mismo Dios, pues se conocen a modo de visión intelectual aquellas cosas cuya imagen está en el entendimiento, como está la imagen de lo visto corporalmente en el sentido del vidente. Por lo tanto, el entendimiento que aprehenda la substancia separada conociendo –lo que es, verá a Dios con un conocimiento superior a todos los

otros anteriormente indicados.

Pero como algunos dijeron que en esta vida se da la suprema felicidad humana por el hecho de conocer las substancias separadas, se ha de tener en cuenta si es posible que el hombre pueda conocer en esta vida las substancias separadas. Y esto es discutible. Pues, en esta vida, nuestro entendimiento nada entiende sin Espíritu, el cual es respecto al entendimiento posible, por el cual entendemos, lo que son los colores respecto a la vista, como se vio por lo que tratamos en el libro segundo (cc. 59, 74). En consecuencia, si mediante el conocimiento intelectivo que se tiene con los Espíritus puede llegar alguno de nosotros a entender las substancias separadas, será posible entenderlas en esta vida, y, por consiguiente, viendo las substancias separadas, participará del modo de conocer que tal substancia tiene de Dios al conocerse a si misma. Mas, si por el conocimiento habido por los Espíritus no puede llegar en modo alguno a entender las substancias separadas, será imposible que el hombre alcance en esta vida dicho modo de conocer a Dios.

Y que nosotros podamos llegar a entender las substancias separadas mediante el conocimiento que se realiza con Espíritus, lo han afirmado algunos, aunque de diversa manera. Avempace sostuvo que podemos llegar a entender las substancias separadas por el estudio de las ciencias especulativas, cuando entendemos lo que conocemos por los Espíritus. Pues por la acción del entendimiento podemos abstraer la esencia de una cosa, siempre que ésta y su esencia no se identifiquen. Porque el entendimiento está ordenado por naturaleza al conocimiento de la esencia en cuanto tal, ya que su propio objeto es –lo que las cosas son. Y si lo primero que entiende el entendimiento posible es lo que tiene esencia, podremos abstraer por él la esencia de lo que primeramente entendimos; y si la esencia abstraída tiene también otra esencia, será posible abstraerla nuevamente; pero, como no cabe en esto un proceso indefinido, será preciso llegar a un término. Según esto, nuestro entendimiento puede llegar por vía de resolución a conocer una esencia identificada con el propio sujeto. Tal es la de las substancias separadas. Luego nuestro entendimiento, mediante el conocimiento de lo visible que adquiere por los Espíritus, puede llegar a entender las substancias separadas.

Y sigue otro camino parecido para alegar a esta misma conclusión. Sostiene que el concepto de una cosa, por ejemplo, el caballo, se multiplica en ti y en mi sólo por la multiplicación de las imágenes espirituales, que son diversas en ti y en mi. Luego será preciso que el concepto que no se apoye en tales imágenes sea idéntico en ti y en mi. Es así que la esencia del concepto que nuestro entendimiento abstrae naturalmente, como se probó, no tiene imagen alguna espiritual e individual, porque la esencia de lo entendido no es la esencia de un individuo ni espiritual ni corporal, pues el concepto, en cuanto tal, es universal. Luego nuestro entendimiento entiende naturalmente la esencia cuyo concepto es uno para todos. Tal es la esencia de la substancia separada. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce naturalmente la substancia separada.

Pero, bien considerado, vemos que tales procesos carecen de consistencia. En efecto, como el entendimiento, en cuanto tal, es universal, la esencia de lo entendido debe ser la esencia de algún universal, por ejemplo, el género o la especie. Mas la esencia del genero o la especie de las cosas sensibles, cuyo conocimiento intelectual obtenemos mediante los Espíritus, encierra en sí la materia y la forma, y, en consecuencia, es totalmente distinta de la esencia de la substancia separada, que es simple e inmaterial. Luego no es posible que por el hecho de entender la esencia de lo sensible mediante los Espíritus entendamos la esencia de las substancias separadas.

No es de la misma especie la forma que en cuanto al ser no puede separarse de un sujeto que aquella que puede hacerlo, aunque ambas puedan considerarse intelectualmente sin tal sujeto. Pues no son de la misma especie la magnitud y la substancia separada, a no ser que admitamos magnitudes separadas situadas entre las ideas y lo sensible, como afirmaron algunos platónicos. Ahora bien, la esencia del género o de la especie de las cosas sensibles no puede separarse en cuanto al ser de la materia individual concreta, a menos que admitamos, como los platónicos, las ideas separadas, lo cual fue reprobado por Aristóteles. No hay, pues, punto de semejanza entre dicha esencia y la substancia separada, que carece totalmente de materia. Luego de que entendamos dichas esencias

no se sigue que podamos entender también las substancias separadas.

Si se admite que la esencia de la substancia separada es de la misma clase que la esencia del género o de la especie de las cosas sensibles, no se podrá admitir que sea específicamente de la misma clase, a no ser que afirmemos que las ideas de lo sensible son las mismas substancias separadas, como sostuvieron los platónicos. Resulta, pues, que no serán de la misma clase más que en razón de la esencia en cuanto tal, pues el ser esencia es algo común al género y a la substancia. Luego mediante las esencias sensibles sólo podemos entender el género remoto de las substancias separadas. Y, conocido el género, no se sigue que conozcamos la especie, a no ser potencialmente. Por lo tanto, por el hecho de conocer la esencia de lo sensible concreto no puede entenderse la substancia separada. Hay mayor distancia entre una substancia separada y lo sensible que entre dos cosas sensibles. Pero el entender la esencia de una cosa sensible no es en sí suficiente para que entendamos la esencia de otra; por ejemplo, un ciego de nacimiento, aun que entienda la esencia del sonido, nunca llegará a entender la esencia del color. Luego mucho menos entenderá la esencia de la substancia separada quien entienda la esencia de una substancia sensible.

Si admitimos que las substancias separadas mueven los orbes y que por esos movimientos son causadas las formas de lo sensible, esta manera de conocer la substancia separada por lo sensible no basta para que sepamos cuál es su esencia. Pues por el efecto se conoce la causa, o por razón de la semejanza que hay entre ambos, o porque el efecto demuestra la virtualidad de su causa. Ahora bien, por parte de la semejanza no podemos conocer mediante el efecto la esencia de la causa, a no ser que se trate de causalidad unívoca, la cual no se da entre las substancias separadas y las cosas sensibles. Por parte de la virtualidad, tampoco es posible si no hay adecuación entre la virtud del efecto y la de su causa, pues en este caso conocemos toda la virtualidad de la causa por el efecto, ya que la virtualidad de una cosa demuestra su propia substancia Pero esto no tiene aplicación aquí, porque la virtualidad de las substancias separadas supera todos los efectos sensibles que comprendemos intelectualmente, como supera la virtualidad universal a un efecto particular. Luego no hay posibilidad de llegar mediante el conocimiento de lo sensible a entender las substancias separadas.

Todas las cosas inteligibles, a cuyo conocimiento llegamos por la investigación y el estudio, son objeto de alguna ciencia especulativa. Luego, si por haber entendido la naturaleza o esencia de lo sensible, llegamos al conocimiento de las substancias se paradas, necesariamente la intelección de dichas substancias separadas ha de tener lugar en alguna de las ciencias especulativas. Y no sucede así, pues no se da ciencia especulativa alguna que dé razón de la esencia de las substancias separadas, sino sólo de su existencia. Según esto, no es posible que por el hecho de que conozcamos la naturaleza de lo sensible lleguemos al conocimiento de las substancias separadas.

Y si se dijere que podría haber alguna ciencia especulativa para ello, pero que todavía no se ha descubierto, tal afirmación no tiene valor, pues no es posible que podamos llegar al conocimiento de dichas substancias partiendo de principios evidentes para nosotros. Pues todos los principios propios de cualquier ciencia dependen de los primeros principios indemostrables y evidentes en sí mismos, cuyo conocimiento recibimos de los sentidos, como se ve al final de los –Posteriores. Ahora bien, las cosas sensibles no nos suministran un conocimiento suficiente de las inmateriales, según probamos antes, luego no es posible que exista alguna ciencia mediante la cual podamos llegar al conocimiento de las substancias separadas.

CAPÍTULO XLII

En esta vida no podernos entender las substancias separadas, como afirma Alejandro

Como Alejandro afirmó que el entendimiento posible es generable y corruptible, como si fuera –cierta preparación de la naturaleza humana resultante de la mezcla de elementos, según se expuso en el libro segundo (c. 62); y no siendo posible que tal virtud se eleve sobre lo material, supuso que nuestro entendimiento posible no podrá llegar nunca al conocimiento de las substancias separadas.

No obstante, afirmó que nosotros podemos conocer las substancias separadas en el estado actual de vida.

Y pretendio demostrarlo de esta manera: cada cual, al llegar al término de su generación y a su última perfección substancial, realiza su propia operación, sea ésta una acción o uña pasión. Porque así como la operación viene después de la substancia, así también la perfección de la operación responde a la perfección substancial; por eso el animal, cuando es totalmente perfecto, puede andar por sí mismo. Ahora bien, la operación del entendimiento habitual –que no es más que –las especies inteligibles hechas existentes en el entendimiento posible por el agente–es doble: una, para convertir en acto los inteligibles en potencia–operación que se debe al entendimiento agente–, y otra, que consiste en entender los inteligibles en acto; y estas dos cosas las puede hacer el hombre por el entendimiento habitual. Luego, cuando termina la generación del entendimiento habitual, se realizan en él ambas operaciones. Pero cada vez que adquiere nuevas especies inteligibles se acerca al termino de su generación; y, según esto, es necesario que alguna vez, de no haber impedimento, llegue su generación a término, porque ninguna generación tiende al infinito. Así, pues, el entendimiento habitual será completado por ambas operaciones cuando convierta en acto todos los inteligibles en potencia, lo cual es el complemento de la primera operación; y también cuando entienda todas las cosas inteligibles, separadas o no separadas.

Pero como el entendimiento posible no puede–según su opinión–entender las substancias separadas, como ya dijimos, se empeña en que las entendamos mediante el entendimiento habitual cuando el entendimiento agente–que, según él, es substancia separada–se convierte en forma del entendimiento habitual y nuestra; de manera que entenderíamos por él tal como ahora entendemos por el entendimiento posible. Y como la operación propia del entendimiento agente es hacer de todos los inteligibles en potencia inteligibles en acto y entender las substancias separadas, síguese que en el estado actual entenderemos las substancias separadas y todos los inteligibles no separados.

Y así, mediante este conocimiento que procede de los Espíritus llegaremos al conocimiento de las substancias separadas; pero no como si los Espíritus mismos y lo entendido por ellos fueran un cierto medio para conocer las substancias separadas (como sucede en las ciencias especulativas y sostenía la opinión anterior –c. prec.–), sino porque las especies inteligibles son ciertas disposiciones que tenemos para una forma determinada, que es el entendimiento agente. Y ésta es la primera diferencia entre ambas opiniones.

Por lo tanto, cuando el entendimiento habitual fuere perfeccionado por dichas especies inteligibles producidas en nosotros por el entendimiento agente, éste se convertirá en forma nuestra, según se dijo. Y lo llama –entendimiento adquirido por que, según dicen, Aristóteles afirmó que procedía –ab extrinseco. Y así, aunque en las ciencias especulativas no esté la última perfección humana, como suponía la opinión anterior, sin embargo, el hombre se dispone por ellas para conseguir la última perfección. Y ésta es la segunda diferencia entre ambas opiniones.

La tercera diferencia está en que, según la opinión primera, el entender al entendimiento agente es la causa de que se nos una. Pero según la segunda opinión sucede al revés; pues por el hecho de unírsenos como forma resulta que lo entendemos a él y a las otras substancias separadas.

Mas esto se dice sin fundamento alguno. Pues, según Alejandro, tanto el entendimiento habitual como el posible es generable y corruptible. Ahora, según él, lo eterno no puede hacerse forma de lo generable y corruptible, y por esto dice que el entendimiento posible, que se nos une como forma, es generable y corruptible; pero que el agente, que es incorruptible, es substancia separada. Luego como el entendimiento agente es, según Alejandro cierta substancia separada eterna, será imposible que el entendimiento agente se haga forma del entendimiento habitual.

Además, la forma del entendimiento, en cuanto entendimiento, es lo inteligible, como la forma del sentido es lo sensible; pues el entendimiento, hablando con propiedad, sólo recibe inteligiblemente, igual que el sentido sólo recibe sensiblemente. Así, pues, si el entendimiento agente no puede ser inteligible por el entendimiento habitual, en modo alguno podrá ser su forma.

Por otra parte, decimos que entendemos mediante una cosa de tres maneras: primera, cuando entendemos por el entendimiento, que es la potencia de que deriva tal operación; por eso se dice que el mismo entendimiento entiende y que su entender se convierte en el nuestro. – Segúnda, cuando entendemos por especie inteligible; y decimos que entendemos por ella, no cómo si ella entendiera, sino porque la potencia intelectiva se convierte por ella en acto, como la potencia visual por la especie de color. –Tercera, cuando entendemos por un medio cuyo conocimiento nos lleva a conocer otra cosa.

Luego, si el hombre conoce alguna vez por el entendimiento agente las substancias separadas, es preciso que ello sea por alguna de las maneras indicadas. Según la tercera no puede ser, porque Alejandro no admite que el entendimiento posible o el habitual entiendan al entendimiento agente. Según la segunda tampoco, porque el entender por especie inteligible se atribuye a la potencia intelectiva, de la cual es forma dicha especie inteligible; y Alejandro no admite que el entendimiento posible o el habitual entiendan las substancias separadas; por eso no es posible que entendamos las substancias separadas por el entendimiento agente a la manera que entendemos algunas cosas por la especie inteligible. Mas, si es por la potencia intelectiva, es preciso que el entender mismo del entendimiento agente sea también el entender del hombre. Y esto no es posible si antes no se hace con la substancia del entendimiento agente y la del hombre un solo ser; porque es imposible, si existen dos substancias diversas en su ser, que la operación de una sea también la de la otra. Luego el entendimiento agente formará con el hombre un solo ser, y no un ser accidental, porque el entendimiento agente ya no seria entonces una substancia, sino un accidente. Por ejemplo, con el color y el cuerpo se constituye una unidad accidental. Sólo resta, pues, que el entendimiento agente forme con el hombre una unidad substancial. Y entonces será, o el alma humana o una parte de la misma, pero no una substancia separada, como supone Alejandro. Por lo tanto, no es posible que, conforme a la opinión de Alejandro, pueda el hombre entender las substancias separadas.

Si el entendimiento agente puede hacerse alguna vez forma de este hombre, de modo que por él entienda, por idéntica razón podrá hacerse también forma de otro hombre, que entienda igualmente por él. Y de esto resultará que dos hombres entenderán simultáneamente por el entendimiento agente como por su propia forma. Y esto en el sentido, como dijimos, de que el entender mismo del entendimiento agente sea el entender de quien por él entiende. Luego dos inteligentes tendrán un idéntico entender. Lo cual es imposible.

Y la razón que daba Alejandro es totalmente vana. En primer lugar, porque, cuando termina la generación de algún género, es menester que termine también su operación, aunque en conformidad con el modo de ser de su propio género y no del de otro superior; por ejemplo, cuando termina la generación del aire, tiene éste completos su generación y también su movimiento hacia arriba, y no para moverse hacia el lugar del fuego.

Igualmente, cuando termina la generación del entendimiento habitual, termina también su operación, que es el entender, y a su manera, y no a la manera como entienden las substancias separadas, es decir, para que pueda entenderlas. Resulta, pues, que de la generación del entendimiento habitual no puede deducirse que el hombre entienda alguna vez las substancias separadas.

En segundo lugar, porque tanto el complemento de una operación como la operación misma pertenecen a la misma potencia. Luego, si el entender las substancias separadas es el complemento de la operación del entendimiento habitual, síguese que dicho entendimiento entenderá alguna vez las substancias separadas. Y esto no lo afirma Alejandro; porque resultaría que el entender las substancias separadas tendría lugar en las ciencias especulativas, que caen bajo el entendimiento habitual.

En tercer lugar, porque las cosas que empiezan a engendrarse llegan en su mayoría al término de la generación, ya que todas las generaciones de cosas obedecen a causas de terminadas que alcanzan sus efectos siempre o casi siempre. Luego, si a la terminación de la generación sigue el complemento de la acción, es menester que la operación completa siga también a las cosas que se

engendran siempre o casi siempre. Pero quienes se dedican a acrecentar en si el entendimiento habitual, nunca llegan a entender las substancias se paradas; es más, nadie ha manifestado haber conseguido esta perfección. Luego el entender las substancias separadas no es un complemento de la operación del entendimiento habitual.

CAPÍTULO XLIII

En esta vida no podemos entender las substancias separadas, como afirma Averroes

Como la dificultad mayor que hay en la opinión de Alejandro procede de que afirmó que el entendimiento posible habitual es totalmente corruptible, Averroes estimó que él había encontrado un camino más expedito para demostrar que alguna vez entendemos las substancias separadas, al afirmar que el entendimiento posible es incorruptible y está separado de nosotros en cuanto al ser, igual que el entendimiento agente.

Y declara en primer lugar que es necesario afirmar que el entendimiento agente se compara a los principios que nosotros conocemos naturalmente, como el agente al instrumento o como la forma a la materia. Porque el entendimiento habitual, con que entendemos, no sólo tiene esta acción, que es el entender, sino también esta otra, que es hacer los inteligibles en acto; cosa que experimentamos que existe en nuestro poder. Ahora bien, el hacer los inteligibles en acto más propiamente da a conocer al entendimiento habitual que al entender, pues el hacer los inteligibles en acto es anterior al entender. Y en nosotros hay ciertas cosas hechas inteligibles en acto naturalmente, y no por estudio o porque queremos, Como son los primeros inteligibles. Pero el hacer estas cosas inteligibles en acto no es obra del entendimiento habitual (el cual hace inteligible en acto lo que sabemos por estudio), pues ellas son más bien el comienzo del entendimiento habitual; por eso Aristóteles llama –entendimiento, en el VI de los –Éticos, al hábito de tales inteligibles. Únicamente el entendimiento agente las hace inteligibles en acto; y ellas a su vez convierten en inteligibles en acto las otras cosas que sabemos por estudio.

Por lo tanto, el convertir en acto estos últimos inteligibles es una operación del entendimiento habitual en cuanto a los primeros principios y también del entendimiento agente. Pero una operación no puede pertenecer a dos si uno de ellos no es con respecto al otro lo que el agente al instrumento y lo que la forma a la materia. Es, pues, preciso que el entendimiento agente sea por comparación a los primeros principios del entendimiento habitual lo que es el agente respecto al instrumento o la forma respecto a la materia.

Cómo pueda realizarse esto lo de muestra así: Como el entendimiento posible es, según su opinión, cierta substancia separada (cf. 1. 2, c. 59), entiende al entendimiento agente y a las demás substancias separadas e incluso los primeros inteligibles especulativos. Es, pues, sujeto de ambos. Ahora bien, cuando dos cosas convienen en un sujeto, una de ellas es como la forma de la otra; por ejemplo, cuando el color y la luz están en lo diáfano como en su sujeto, es preciso que uno de ellos, a saber, la luz, sea como la forma del otro, es decir, del color. Y esto es necesario cuando están relacionados mutuamente, pero no cuando dos cosas se unen accidentalmente en un mismo sujeto; por ejemplo, la blancura y la música. Ahora bien, los inteligibles especulativos y el entendimiento agente están relacionados mutuamente, ya que los inteligibles especulativos son hechos inteligibles en acto por el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente es respecto a ellos como la forma respecto a la materia. Según esto, es preciso que cuando los inteligibles especulativos se unen a nosotros por los Espíritus, que son cierto sujeto de los mismos, el entendimiento agente se una también a nosotros, en cuanto que es forma de los inteligibles especulativos. Así, pues, cuando los inteligibles especulativos están en nosotros sólo en potencia, el entendimiento agente está en nosotros sólo en potencia. Y cuando algunos inteligibles especulativos están en nosotros en acto y otros en potencia, se une a nosotros parte en acto y parte en potencia; y entonces se dice que somos movidos a dicha unión; porque cuantos más inteligibles en acto haya en nosotros, más perfectamente se nos unirá el entendimiento agente. Y este proceso y movimiento hacia la unión se

hace mediante el estudio en las ciencias especulativas, por las cuales adquirimos los verdaderos inteligibles, y excluimos las falsas opiniones, que están al margen del orden de este movimiento, tal como los seres monstruosos están fuera del orden de la operación natural. Por eso los hombres se ayudan mutuamente para este adelanto como se ayudan en las ciencias especulativas. Luego cuando todos los inteligibles en potencia se conviertan en nosotros en inteligibles en acto, entonces el entendimiento agente se nos unirá perfectamente como forma, y por él entenderemos perfectamente como ahora entendemos por el entendimiento habitual. Siguiéndose de aquí que, como al entendimiento agente le corresponde entender las substancias separadas, entonces entenderemos las substancias separadas, como ahora entendemos las inteligibles especulativas. Y en esto consistirá la suprema felicidad del hombre, en la cual será como –una especie de Dios.

La refutación de esta opinión aparece suficientemente por lo que ya hemos dicho, pues parte de la suposición de muchas cosas que ya hemos reprobado.

En primer lugar, hemos demostrado anteriormente (1. 2, c. 59) que el entendimiento posible no es una substancia separada de nosotros en cuanto al ser. Por eso no será preciso que sea sujeto de las substancias separadas, máxime cuando dice Aristóteles que el entendimiento posible es –en el que todo se hace; luego se ve que sólo es sujeto de aquellas cosas que son hechas inteligibles.

Además, también hemos demostrado ya (1. 2, c. 76) que el entendimiento agente no es una substancia separada, sino que es una parte del alma, a la cual atribuye Aristóteles la siguiente operación, a saber, –hacer los inteligibles en acto, que depende de nosotros. Por eso no será preciso que el entender por el entendimiento agente sea para nosotros causa de que podamos entender las substancias separadas; de ser así, siempre las entenderíamos.

Si el entendimiento agente es una substancia separada, sólo se unirá a nosotros por las especies hechas inteligibles en acto, según su opinión, y tal sucedería con el entendimiento posible, a pesar de que el entendimiento posible sea con respecto a dichas especies lo que la materia es a la forma, y el entendimiento agente al revés, lo que la forma a la materia. Pero las especies hechas inteligibles en acto se unen a nosotros, según su opinión, por los Espíritus, que son con respecto al entendimiento posible como los colores a la vista, y con respecto al agente como los colores a la luz, como consta por las palabras de Aristóteles en el III –Del alma. Pero a la piedra, en la cual está el color, no puede atribuirse ni la acción de la vista para que vea ni la acción del sol para que ilumine. Luego, según su opinión, no se podría atribuir al hombre ni la acción del entendimiento posible para que entienda, ni la del agente para que entienda las substancias separadas o para que convierta en acto los inteligibles.

Según la citada opinión, se dice que el entendimiento agente se une a nosotros como forma sólo en cuanto que lo es de los inteligibles especulativos, de los cuales es también forma, porque la acción del entendimiento agente y de dichos inteligibles es idéntica, o sea, convertir en acto los inteligibles. Luego no podrá ser forma nuestra si no se le unen en la acción los inteligibles especulativos. Pero éstos no se juntan con él en la operación que consiste en entender las substancias separadas, puesto que son especies de cosas sensibles; a no ser que volvamos a la opinión de Avempace, según el cual las esencias de las substancias separadas pueden conocerse por lo que entendemos de las cosas sensibles. En resumen, por dicho camino no podremos conocer en modo alguno las substancias separadas.

Según su misma opinión y dentro de otro orden, el entendimiento agente es hacedor respecto a los inteligibles especulativos, y sólo conocedor respecto de las substancias separadas, puesto que no las hace. Luego, si se une a nosotros en cuanto que es hacedor de los inteligibles especulativos, no es preciso que se nos una como conocedor de las substancias separadas; pero en tal proceso hay un engaño manifiesto de carácter accidental.

Además, si conocemos las substancias separadas por el entendimiento agente, tal cosa no sucede porque el entendimiento agente es forma de este o de aquel entendimiento especulativo, sino porque se convierte en forma nuestra; y así podemos entender por él. Y, según dice él, se convierte en

forma nuestra por los primeros inteligibles especulativos. Luego desde el primer momento el hombre puede entender por el entendimiento agente las substancias separadas.

Pero si se dice que el entendimiento agente no se convierte perfectamente en forma nuestra por ciertos inteligibles especulativos, de modo que por él podamos entender las substancias separadas, esto obedece a que dichos inteligibles especulativos no son adecuados a la perfección del entendimiento agente para entender las substancias separadas. Pero tampoco todos los inteligibles especulativos tomados en conjunto adecuan a la perfección del entendimiento agente al entender las substancias separadas, puesto que ninguno de ellos es inteligible sino cuando es hecho; sin embargo, las substancias son inteligibles por su misma naturaleza. Luego, por que conozcamos todos los inteligibles, no será preciso que el entendimiento agente se convierta en una forma perfecta para nosotros, de modo que por él podamos entender las substancias separadas. O, si esto no es necesario, será menester decir que, en tendiendo cualquier inteligible, entendemos las substancias separadas.

CAPÍTULO XLIV

La felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de las substancias separadas, según imaginan las opiniones anteriores

No es posible hacer consistir la felicidad humana en el conocimiento de las substancias separadas, como supusieron dichos filósofos (cf. capítulo 41 ss.).

De nada vale lo que está ordenado a un fin que no se puede alcanzar. Pues cómo el fin del hombre sea la felicidad, a la cual tiende con natural deseo, no puede ponerse la felicidad humana en aquello a que el hombre no puede llegar; de ser así, seguiríase que el hombre existiría en vano y su deseo natural sería inútil, lo cual es imposible. Ahora bien, consta por lo dicho que el hombre no puede entender las substancias separadas, como afirmaban las opiniones expuestas. Luego la felicidad humana no puede consistir en el conocimiento de las substancias separadas.

Para que el entendimiento agente pueda unirse a nosotros como forma, de modo que por él podarnos entender las substancias separadas, se requiere, según Alejandro, que esté terminada la generación del entendimiento habitual o, según Averroes, que todos los inteligibles especulativos estén en nosotros convertidos en acto (c. prec.); ambas opiniones recaen en lo mismo, o sea, que el entendimiento habitual se engendra en nosotros cuando los inteligibles especulativos se convierten en nosotros en acto. Pero todas las especies de las cosas sensibles son inteligibles en potencia. Luego para que el entendimiento agente se una a alguno es preciso que entienda en acto, por el entendimiento especulativo, todas las naturalezas de las cosas sensibles y todas las virtudes, operaciones y movimientos de las mismas. Lo cual no es posible que lo sepa un hombre cualquiera por los principios de las ciencias especulativas, por las que nos movemos para unirnos al entendimiento agente, según dicen ellos; porque partiendo de lo que está sometido a nuestros sentidos, de donde se toman los principios de las ciencias especulativas, no es posible llegar a conocer todo lo dicho. Luego no es posible que un hombre pueda llegar a dicha unión de la manera señalada por ellos. Por consiguiente, en dicha unión no puede estar la felicidad humana.

Aun en el supuesto de que dicha unión del hombre con el entendimiento agente fuera posible tal cual ellos la describen, es innegable que tal perfección sólo alcanzarla a contadísimos hombres; en cuanto que ni ellos mismos ni otros, por muy versados y competentes en ciencias especulativas, se han atrevido a confesar que posean tal perfección. Es más, muchos aseguran que ignoran muchas cosas, como Aristóteles la cuadratura del círculo y las razones del orden de los cuerpos celestes, de lo cual, como él mismo dice en el II –Del cielo, sólo pueden darse razones vulgares; y qué es en ellos lo necesario y cuáles son sus motores, lo deja para que otros lo averigüen en el XI de la –Metafísica. Mas la felicidad es un bien común, que muchos pueden alcanzar, –de no estar privados, como dice Aristóteles en el I de los –Éticos. Y esto es verdad respecto al fin natural de cualquier especie, que consiguen los individuos de la misma en su mayoría. Luego no es posible

que la felicidad última del hombre consista en dicha unión.

Y es evidente también que ni Aristóteles, cuya opinión se empeñan en seguir dichos filósofos, pensó que la felicidad última del hombre consistiera en tal unión. Porque prueba en el I de los –Éticos que la felicidad del hombre es una operación humana en plenitud de perfección, y por eso fue necesario que tratara sobre las virtudes, que dividio en morales e intelectuales. Pero en el libro X demuestra que la felicidad última del hombre está en la especulación. Por donde se ve que no consiste en ningún acto de virtud moral, ni tampoco de la prudencia o del arte, que son, sin embargo, intelectuales. Resulta, pues, que es una operación correspondiente a la sabiduría, que es la principal entre las tres restantes intelectuales, a saber, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, como lo de muestra en el VI de los –Éticos; por eso en el X juzga que el sabio es feliz. Mas la sabiduría, según él, es una de las ciencias especulativas, y –cabeza de las demás, como dice en el VI de los –Éticos; y al principio de la –Metafísica llama sabiduría a la ciencia que intenta exponer en ese libro. Se ve, pues, que la opinión de Aristóteles fue que la última felicidad que el hombre puede conseguir en esta vida consiste en el conocimiento de las cosas divinas tal cual puede adquirirse por medio de las ciencias especulativas. Pero aquel modo posterior de reconocer las cosas divinas, no mediante las ciencias especulativas, sino siguiendo un cierto orden natural de generación, ha sido inventado por algunos de sus expositores.

CAPITULO XLV

En esta vida no podemos entender las substancias separadas

Puesto que, según los modos indicados, no podemos conocer en esta vida las substancias separadas, quédanos por averiguar si hubiera algún otro modo posible de conocerlas.

Temisto se empeña en demostrar que esto es posible partiendo de lo menos. Pues las substancias separadas son más inteligibles que las materiales; y éstas son inteligibles cuando el entendimiento agente las convierte en inteligibles en acto, mientras que aquéllas lo son por si mismas. Luego, si nuestro entendimiento puede comprender las materiales, mucho más podrá entender naturalmente dichas substancias se paradas.

Pero este argumento se ha de juzgar de diversas maneras en conformidad con las diversas opiniones sobre el entendimiento posible. Pues si el entendimiento posible no es una potencia que dependa de la materia, y es, por consiguiente, separado del cuerpo en cuanto al ser, como supone Averroes, se seguirá que en modo alguno estará relacionado con las cosas materiales; y así, lo que es más inteligible en sí mismo será también para él más inteligible. Y de esto parece seguirse que, como nosotros entendemos desde un principio por el entendimiento posible, desde un principio también entenderíamos las substancias separadas; lo cual es falso.

Pero Averroes se empeñó en evitar este inconveniente con aquellas razones que dimos al exponer su opinión (c. 43), las cuales son falsas, como se ve por lo dicho.

Mas, si el entendimiento posible no está separado del cuerpo en cuanto al ser, por el hecho de estar unido esencialmente a tal cuerpo guarda necesariamente un orden con las cosas materiales, de manera que sin ellas no puede llegar al conocimiento de otros. Luego, si las substancias separadas son en sí mismas más inteligibles, no se sigue que por eso hayan de ser más inteligibles para nuestro entendimiento. Y esto se demuestra con las palabras de Aristóteles en el II de la –Metafísica. Pues dice allí que la dificultad de entenderlas –proviene de nosotros y no de ellas; pues nuestro entendimiento es con respeto a lo más inteligible como el ojo del murciélago con respecto a la luz del sol. Así, pues, como por las cosas materiales entendidas no se pueden entender las substancias separadas, según se declaró (c 41), seguiríase que nuestro entendimiento posible de ninguna manera podrá en tender dichas substancias separadas. Y esto se ve al relacionar el entendimiento posible con el agente. La potencia pasiva está ordenada únicamente a aquello en que tiene poder su propio principio activo, pues en la naturaleza a toda potencia pasiva corresponde una potencia activa; de no

ser así, la potencia pasiva existiría inútilmente, puesto que no puede reducirse al acto si no es por la activa; por eso vemos que la vista sólo es susceptible de los colores que ilumina la luz. Ahora bien, como el entendimiento posible es una potencia en cierto sentido pasiva, tiene su propio agente correspondiente, que es con relación a él lo que la luz para la vista. Según esto, el entendimiento posible sólo está en potencia respecto a los inteligibles hechos por el entendimiento agente. Por eso Aristóteles, en el III –Del alma, describiendo ambos entendimientos, dice que al entendimiento posible le corresponde –hacerse todas las cosas, y al agente, –hacerlas todas; para que se entienda que se refiere a la potencia de ambos, o sea, pasiva la de aquél y activa la de este último. Luego como el entendimiento agente no hace inteligibles en acto a las substancias separadas, sino sólo a las cosas materiales, el entendimiento posible se extenderá exclusivamente a lo material. Según esto, no es posible que por él entendamos las substancias separadas.

Y ésta es la razón de la conveniencia del ejemplo usado por Aristóteles, pues el ojo del murciélago nunca puede ver la luz del sol. Aunque Averroes se empeñó en desvirtuar dicho ejemplo diciendo que, al asemejar nuestro entendimiento–con relación a las substancias separadas–con lo que es el ojo del murciélago con relación a la luz, no quiso expresar la imposibilidad, sino la dificultad. Y da allí mismo para probarlo esta razón:

Porque si lo que es de por sí inteligible, es decir, las substancias separadas, no pudiera ser entendido por nosotros, existiría en vano; igual que si existiera algún objeto visible que nadie lo pudiera ver.

A nadie se le oculta cuán frívola es semejante razón. Porque, aunque nosotros jamás entendiéramos dichas substancias, no obstante, ellas se entenderían a si mismas. Por eso no existirían inútilmente, como tampoco –siguiendo el ejemplo de Aristóteles–sería visible inútilmente el sol porque no lo pudiera ver el murciélago, puesto que el hombre y otros animales pueden verlo.

Así, pues, si se supone que el entendimiento posible está unido esencialmente al cuerpo, no podrá entender las substancias separadas. No obstante, interesa saber qué se opine de su propia substancia. Pues si se dice que es cierta potencia material generable y corruptible, como dijeron algunos (cf. c. 42), se sigue que está substancialmente determinado para entender lo material. Y así necesariamente le sería imposible entender las substancias separadas, puesto que le sería imposible existir separado.– En cambio, si el entendimiento posible, aunque unido al cuerpo, es, sin embargo, incorruptible y no depende esencialmente de la materia, como antes demostramos (1. 2, c. 79 ss.), se sigue que la incumbencia de entender las cosas materiales le sobreviene de su unión con el cuerpo. Según esto, cuando el alma se separe del cuerpo, el entendimiento posible podrá entender lo que es de por si inteligible, o sea, las substancias separadas, por la luz del entendimiento agente, que en nuestra alma es como una semejanza de la luz intelectual que tienen las substancias separadas. Y esto es lo que dicta nuestra fe sobre nuestro entender las substancias separadas, no en esta vida, sino después de la muerte.

CAPITULO XLVI

En esta vida el alma no se entiende a si misma por sí misma

Parece surgir cierta dificultad contra lo dicho de ciertas palabras de San Agustín que han de examinarse con cuidado, pues dice en el libro IX –De la Trinidad: –Así como la mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por los sentidos corporales, igualmente adquiere por si misma el de las incorpóreas. Luego se conoce a sí misma por sí misma, pues es incorpórea. Por estas palabras parece que nuestra mente se entiende por sí misma, y, entendiéndose, entiende también las substancias separadas; lo cual es contra lo que antes demostramos. Es, pues, necesario averiguar cómo se entiende nuestra alma a sí misma por sí misma.

Es imposible afirmar que entienda por si misma cuál sea su esencia. Porque una potencia cognoscitiva se hace actualmente cognoscente cuando está en ella aquello por lo que conoce. Y si esto está en ella en potencia, conocerá en potencia; si esta en acto, conocerá en acto; si está en una

situación media, conocerá habitualmente. Pero el alma con respecto a si misma está siempre en acto y nunca en potencia o habitualmente. Luego, si el alma se conoce a si misma por sí misma –qué es, siempre conocerá actualmente su propia esencia. Lo cual es falso evidentemente. Además, si el alma conoce su propia esencia por si misma, como todo hombre tiene alma, resultará que todo hombre conocerá la esencia del alma. Lo cual es evidentemente falso.

Por otra parte, el conocimiento que adquirimos por algo que está insertado naturalmente en nosotros es natural, tal como los principios indemostrables, que conocemos por la luz del entendimiento agente. Luego, si nosotros sabemos qué sea el alma por ella misma, esto será naturalmente conocido. Y en lo que es naturalmente conocido nadie puede errar; por ejemplo, nadie se equívoca en el conocimiento de los principios indemostrables. Por lo tanto, nadie erraría acerca de la esencia del alma si se pudiera conocer por el alma misma. Y esto es indudablemente falso, pues ha habido muchos que opinaron que el alma era tal o cual clase de cuerpo, y otros, un número o la armonía. Luego el alma no conoce por si misma su propia esencia.

En todos los órdenes, –lo que es de por si es anterior a lo que es por otro, y además es su principio. Luego lo que es por si conocido es previamente conocido a todo lo que se conoce por otro, y es, a la vez, principio de lo demás: como las primeras proposiciones con respecto a las conclusiones. Según esto, si el alma conoce por sí misma su propia esencia, esto será, lo primeramente conocido y el principio de todo otro conocimiento. Y esto es claramente falso, pues en la ciencia no se supone como conocido lo que el alma es, sino que se propone para averiguarlo mediante otras cosas. Luego el alma no conoce por sí misma su propia esencia.

Se ve, además, que ni el mismo San Agustín quiso decir esto. Porque en el libro X –De la Trinidad dice que –el alma, cuando busca conocerse, no mira de considerarse como ausente, sino que cuida de enjuiciarse como presente, y no para conocerse, como si se ignorara, sino para distinguirse de lo otro que conoce. Con lo cual da a entender que el alma se conoce a sí misma como presente, no como distinta de los demás. Por eso dice que algunos erraron en esto al no distinguir entre el alma y las otras cosas que son diversas de ella (ibid., c. 6 ss.). Y cuando sabemos de una cosa qué es, la conocemos como distinta de lo demás; por eso, la definición, que significa qué es la cosa, distingue lo definido de todo lo de más. Luego San Agustín no quiso decir que el alma conozca por si misma su propia esencia.

Y tampoco lo pretendio Aristóteles, pues dice en el I –Del alma que –el entendimiento posible se entiende a sí como a lo demás, ya que se entiende por la especie inteligible, por lo que se sitúa en acto dentro del género de lo inteligible. Pues en sí considerado está exclusivamente en potencia para ser inteligible; y nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto. Por eso las substancias separadas, que son como entidades en acto dentro del género de lo inteligible, conocen su esencia por sus propias substancias; pero nuestro entendimiento posible conoce la suya por la especie inteligible mediante la cual se actualiza. De ahí que Aristóteles, en el III –Del alma, demuestra la naturaleza del entendimiento posible por el mismo entender, diciendo que es –sin mezcla y –separado, como consta por lo dicho (1. 2, c. 59 ss.).

Así, pues, según San Agustín, nuestra mente se conoce a si misma por si misma, en cuanto que conoce su existencia. Pues por el hecho de percatarse de que obra, percibe que existe y que obra por sí misma; luego por sí misma conoce su propia existencia.

De la misma manera, pues, conoce el alma, al conocerse a si misma, que las substancias separadas –existen, pero no su –esencia, que es entender dichas substancias. Y si conocemos algunas de las substancias separadas porque son intelectuales, bien sea por demostración o bien por la fe, de ninguna de las dos maneras lo conoceríamos si nuestra alma no pudiera conocer por sí misma lo que es el ser intelectual. Por eso es preciso servirse de la ciencia del entendimiento del alma como de un principio para conocer cuanto conocemos de las substancias separadas.

Mas no es preciso que, si podemos llegar por las ciencias especulativas a saber qué es el alma que lleguemos también por ellas al conocimiento de la existencia de las substancias separadas; pues

nuestro entender, por el cual llegamos a saber qué es nuestra alma, está muy lejos del entender de las substancias separadas. Sin embargo, porque sabemos qué es nuestra alma, podemos llegar a conocer algún género remoto de substancias separadas; lo cual no equivale a entender dichas substancias.

Y así como sabemos que existe el alma por ella misma, al apercibirnos de su propio acto, y para conocer su esencia investigamos sobre los actos y objetos por los principios de las ciencias especulativas, así también, de lo que hay en nuestra alma, o sea, potencias y hábitos, sabemos que existen, porque percibimos sus actos; pero su esencia la conocemos a través de las cualidades de sus mismos actos.

CAPITULO XLVII

En esta vida no podemos ver a Dios por esencia

Si no podemos entender en esta vida las otras substancias separadas, porque nuestro entendimiento está connaturalizado con los Espíritus, mucho menos podremos ver en ella la esencia divina, que está por encima de todas las substancias separadas.

Y puede servirnos de prueba la razón de que cuanto más se eleva nuestra mente para contemplar lo espiritual, tanto más se abstrae de lo sensible. Sin embargo, el último término que puede alcanzar la contemplación es la substancia divina. Por eso es menester que la mente que ve la substancia divina esté desligada totalmente de los sentidos corporales, o por la muerte o por una especie de rapto. Por lo cual se dice en nombre de Dios en el Éxodo: –No me verá el hombre y vivirá.

Y lo que se dice en la Sagrada Escritura que algunos vieron a Dios, se ha de entender que fue, o por visión imaginaria, o incluso por visión corporal, es decir, en cuanto que se demostraba la presencia del poder divino por algunas especies corpóreas presentes al exterior o formadas interiormente en la imaginación; o también que algunos percibieron cierto conocimiento intelectual de Dios por sus efectos espirituales.

Pero hay unas palabras de San Agustín que ofrecen cierta dificultad, porque parecen demostrar que podemos entender al mismo Dios en esta vida. Dice en el libro IX –De Trinidad que –en la eterna verdad, por la que fue hecho todo lo temporal, vemos con la mirada de la mente la forma por la que somos y por la cual obramos algo, o en nosotros o en los cuerpos, con verdadera y recta razón, y por eso concebimos en nosotros un conocimiento veraz de las cosas. Y en el XII de las –Confesiones dice: –Si los dos vemos que es verdad lo que dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo, ¿dónde, te pregunto, lo vemos? Pues ni yo lo veo en ti ni tú en mí. Porque los dos lo vemos em aquella verdad inconmutable que está por encima de nuestras mentes. –Y en el libro –De la verdadera religión (c.. 31) dice que –según la verdad divina juzgamos de todo. – Y en el libro de los –Soliloquios (1. 1, c. 15) dice que –primeramente hemos de conocer la verdad, por la cual se conoce todo lo demás. Que, al parecer, se ha de en tender de la verdad divina.–Luego, según sus palabras, parece que veamos al mismo Dios, que es su propia Verdad, y por El conozcamos lo demás.

Y también parece que se refieren a esto las palabras que pone en el XII –De la Trinidad (c. 11) al decir: –Pertenece a la razón el juzgar de estas cosas corporales según las razones incorpóreas y sempiternas, que, de no estar sobre la mente humana, no serían seguramente inconmutables. Mas las razones inconmutables y sempiternas sólo pueden estar en Dios, puesto que sólo El, según nos dice la fe, es sempiterno. Luego parece seguirse que podemos ver a Dios en esta vida; y porque le vemos, y en El vemos las razones de las cosas, juzgamos de lo demás.

Sin embargo, no se ha de creer que San Agustín quisiera expresar con dichas palabras que en esta vida podemos ver a Dios por su esencia. Hay, pues, que averiguar cómo veamos en esta vida aquella –inconmutable verdad o estas –razones eternas, y según ella juzguemos de lo demás.

San Agustín confiesa ciertamente que la verdad está en el alma, en el libro de los –Soliloquios; por

eso prueba la inmortalidad del alma partiendo de la eternidad de la verdad. Pero la verdad no está en el alma a la manera como se dice que Dios está por esencia en todas las cosas, ni como está en todas ellas por su semejanza, ya que una cosa cualquiera en tanto se llama verdadera en cuanto que participa de la semejanza divina; pues en esto no sería el alma preferida a todo lo demás. Luego está en ella de un modo especial, en cuanto que la conoce. Por lo tanto, así como el alma y las demás cosas se llaman ciertamente verdaderas en sus naturalezas porque tienen la semejanza de aquella suma naturaleza, que es la Verdad misma (porque su entender es su propio ser), así lo que el alma conoce es verdadero en cuanto que tiene en si la semejanza de aquella divina verdad que Dios conoce. Por eso, la Glosa sobre el dicho del Salmo: –Disminuyeron las verdades entre los hombres, dice que –así como de una sola cara resultan muchas en el espejo, así de una primera Verdad resultan muchas verdades en las mentes humanas. Y aunque las cosas diversas son conocidas y creídas de diversa manera por los diversos hombres, sin embargo, hay algunas cosas verdaderas en las que todos concuerdan, como son los primeros principios del entendimiento, tanto especulativo como práctico, en cuanto que en la mente de todos se produce universalmente como una especie de imagen de la divina Verdad. Luego en cuanto una mente ve en dichos principios lo que conoce ciertamente, según que juzga de todo al reducirlo a la unidad, dícese que ve todo en la divina Verdad o en las razones eternas, y según ellas juzga de todo lo demás. Y confirman este sentido las palabras mismas de San Agustín en el libro de los –Soliloquios, quien dice que –los indicios de las ciencias se ven en la Verdad divina, como estas cosas visibles en la luz del sol, que consta que no las vemos en el cuerpo del sol, sino por la luz, que es una semejanza de la claridad solar impresa en el aire y en cuerpos parecidos.

Luego de las palabras de San Agustín no se deduce que veamos a Dios por su esencia en esta vida, sino sólo como en un espejo. Que es lo que confiesa el Apóstol sobre el conocimiento en esta vida, al decir en la primera a los de Corinto: –Ahora vemos por un espejo y obscuramente.

Y aunque este espejo, que es la mente humana, represente de más cerca a Dios que las criaturas inferiores, no obstante, el conocimiento de Dios que puede suministrar la mente humana no supera el género de conocimiento que parte de las cosas sensibles; pues incluso el alma conoce su propia esencia partiendo del conocimiento de las naturalezas sensibles, según se dijo (cc. 45, 46). Luego por este camino no puede conocer a Dios de una manera más elevada que la de conocer la causa por el efecto.

CAPITULO XLVIII

La felicidad última del hombre no está en esta vida

Luego si la felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de Dios con que generalmente le conocen todos o muchos según cierta estimación confusa, ni tampoco en el conocimiento de Dios que se adquiere por vía de demostración en las ciencias especulativas, ni en el conocimiento de Dios con que se conoce por la fe, según demostramos antes (c. 38 ss.); y no es posible llegar en esta vida a otro conocimiento de Dios más alto para conocer su esencia, o, al menos, a entender las otras substancias separadas para que por ellas pudiéramos conocer a Dios de más cerca, según se demostró (c. 45); y además es preciso poner la felicidad última en algún conocimiento de Dios, como antes se probó (c. 7), es imposible que esté en esta vida la felicidad última del hombre.

El último fin del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada; pues si se mueve hacia algo todavía no tiene el fin en que descansar. Y tal cosa no puede darse en esta vida. Pues cuanto más entiende uno, tanto más aumenta su deseo de entender, lo cual es cosa natural al hombre; a no ser que casualmente hubiera quien todo lo entendiese. Y esto no puede acontecer en esta vida a quien sea solamente hombre, ni es posible que acontezca, puesto que en esta vida no podemos conocer las substancias separadas, que son lo más inteligible, según demostramos (c. 45). Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida.

Todo lo que se mueve hacia el fin desea naturalmente establecerse y descansar en él; por eso el cuerpo no vuelve al lugar de donde partió si no es por un movimiento violento que contraría su apetito. Mas la felicidad es el fin último que el hombre desea naturalmente. Luego hay en el hombre un deseo natural de establecerse en la felicidad. Así, pues, si no consigue conjuntamente con la felicidad una estabilidad inmutable, todavía no es feliz, no descansando aún su deseo natural. Luego, cuando alguien consigue la felicidad, consigue a la vez la estabilidad y el descanso; por eso todos la conciben como implicando en su concepto la razón de estabilidad; por lo cual dice el Filósofo en el I de los –Éticos que –no juzgamos que un camaleón sea feliz. Ahora bien, en la vida presente no hay una estabilidad cierta; pues a cualquiera, por más que se le llame feliz, pueden sobrevenirle enfermedades e infortunios, por los cuales se ve impedido de aquella operación cualquiera que sea, en que se pone la felicidad. Luego no es posible que en esta vida esté la felicidad última del hombre.

Parece cosa inconveniente y sin sentido que el tiempo de la generación de una cosa sea grande y, sin embargo, el tiempo de su duración sea pequeño, pues de ello se seguirla que la naturaleza estaría privada por largo tiempo de su propio fin; por eso vemos que los animales que viven poco tiempo, en poco tiempo también llegan a su perfección. Pero si la felicidad consiste en una operación perfecta según la perfecta virtud intelectual o moral, es imposible que el hombre llegue a ella si no es después de largo tiempo. Y esto se ve principalmente en lo especulativo, en lo cual se pone la felicidad última del hombre, como consta por lo dicho (c. 37); pues apenas en su edad última puede llegar el hombre a lo perfecto en la especulación científica. Y entonces para la mayoría, poco queda de vida. No es, pues, posible que en esta vida esté la felicidad última del hombre.

Todos confiesan que la felicidad es un bien perfecto de no ser así, no aquieta el apetito. Y bien perfecto es aquel que carece totalmente de mezcla de mal, como perfectamente blanco es lo que carece en absoluto de negro. Pero no es posible que el hombre en su estado actual esté inmune de todo mal, no sólo corporal como el hambre, la sed, el calor, y el frío, etc., sino también de mal espiritual. Pues nadie hay que alguna vez no se inquiete por las pasiones desordenadas y que en ocasiones no abandone el medio en que consiste la virtud, por defecto o por exceso; incluso quien no se engaña en algunas cosas, o ignore lo que desea saber, o se forme una débil opinión de aquello de que quisiera estar cierto. Luego nadie es feliz en esta vida. El hombre rehuye naturalmente la muerte y se entristece por ella, no sólo en el momento de sentirla, sino incluso cuando piensa sobre ella. Pero en esta vida no puede conseguir el no morir. Luego no es posible que el sea feliz en esta vida.

La felicidad última no consiste en un hábito, sino en una operación, pues los hábitos son para los actos. Pero no es posible en esta vida hacer continuamente una acción cualquiera. Es imposible, pues, que el hombre sea totalmente feliz en esta vida.

Cuanto más deseamos y amamos una cosa, mayor dolor y tristeza nos produce su pérdida. Lo que más se desea y se ama es la felicidad. Luego su pérdida produce la mayor tristeza. De existir la felicidad en esta vida, es cierto que se perdería, al menos por la muerte. Y tampoco es cierto que durara todo tiempo hasta la muerte, pues a cualquier hombre le pueden sobrevenir en esta vida enfermedades que le impidan totalmente obrar la virtud, como son el frenesí y otras que quitan el uso de la razón. Luego tal felicidad siempre estaría naturalmente acompañada por la tristeza. Por lo tanto, no seria la felicidad perfecta.

Y puede alguien decir que, como la felicidad es un bien de la naturaleza intelectual, la felicidad perfecta y verdadera es de aquellos que tienen una naturaleza intelectual perfecta, a saber, las substancias separadas; y que en los hombres es imperfecta, a manera de cierta participación. Pues para entender plenamente la verdad no pueden llegar sino a través de cierto movimiento de inquisición; y con respecto a lo que es por naturaleza lo más inteligible, fallan totalmente, como consta por lo dicho (c. 45). Por eso, los hombres no pueden tener la felicidad, tomada en su sentido genuino, y sólo participan algo de ella, incluso en esta vida. Y tal parece que fue el sentir de Aristóteles respecto a la felicidad. Por eso, en el I de los –Éticos, al preguntar si los infortunios

quitan la felicidad (después de haber demostrado que consiste en las obras virtuosas, que parecen ser lo más permanente que hay en esta vida), termina diciendo que aquellos que tienen en la vida dicha perfección son felices –como hombres; o sea, que no la poseen en absoluto, sino de un modo humano.

Pero vamos a demostrar que esta respuesta no desvirtúa las razones anteriores. Pues el hombre, aunque por orden natural es inferior a las substancias separadas, es, no obstante, superior a las criaturas irracionales, Luego consigue su fin de un modo más perfecto que ellas. Ahora bien, las irracionales lo alcanzan de tal modo que nada más desean; por ejemplo, lo pesado, si está, en –su lugar, se aquieta; los animales, cuando gozan de los deleites sensibles, aquietan también su natural deseo. Luego con mayor razón será preciso que, cuando el hombre llegue a su fin, se aquiete su natural deseo. Pero esto no puede darse en esta vida. Luego el hombre no consigue la felicidad, en cuanta que es su propio fin, en esta vida, según se ha demostrado Luego tendrá que alcanzarla después.

Es imposible que un deseo natural sea inútil: –Pues la naturaleza nada hace en balde. Si nunca se pudiera conseguir, sería un deseo inútil. Luego el deseo natural del hombre es posible de llenar. Y no en esta vida, como se ve. Luego después de ella. Por lo tanto, la felicidad última del hombre está después de esta vida.

Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección; pues los que siguen vuelven a encontrar otras cosas sobre lo que encontraron los primeros, como se dice también en el II de la –Metafísica. Luego, con respecto al conocimiento de la verdad, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo prueba el mismo Aristóteles en el X de la –Ética, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin.

Todo lo que está en potencia intenta pasar al acto. Y mientras no está totalmente convertido en acto no está en su último fin. Ahora bien, nuestro entendimiento está en potencia para conocer todas las formas, y se reduce al acto cuando conoce alguna de ellas. Luego no estará completamente en acto, ni en su último fin, sino cuando conozca al menos todas las cosas materiales. Pero esto no lo puede el hombre conseguir por las ciencias especulativas, mediante las cuales conocemos la verdad en esta vida. Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida.

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino por la unión con la substancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida (cf. cc. 42, 43). Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta sino sólo a su manera.

Esto demuestra suficientemente que ansiedades no sufrieron por este motivo aquellos preclaros ingenios. De las cuales nos libraremos nosotros si afirmamos, según las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las substancias separadas, según se demostró en el libro segundo de esta obra (c. 81).

Luego la felicidad última del hombre estará en el conocimiento de Dios que tiene la mente humana después de esta vida, a la manera como entienden las substancias separadas. Por esto, en San Mateo, el Señor nos promete –la recompensa celestial; y dice el mismo apóstol que los santos –serán como los ángeles, que siempre ven a Dios en los cielos, como se dice en el evangelio de San Mateo.

CAPITULO XLIX

Las substancias separadas no ven a Dios por esencia por el hecho de conocerlo por sus propias esencias

Ahora es preciso indagar si el mismo conocimiento con que las substancias separadas, y el alma después de la muerte, conocen a Dios por sus propias esencias, baste para la última felicidad de las mismas.

Para la investigación de esta verdad se ha de demostrar en primer lugar que con tal modo de conocer no puede conocerse la esencia divina.

Pues acontece que una causa se conoce por el efecto de muchas maneras. Primera, cuando el efecto se toma como medio para conocer la existencia y la esencia de la Causa, como sucede en las ciencias, que demuestran la causa por el efecto.– Segunda, cuando en el mismo efecto se ve la causa porque su semejanza se refleja en él, como el hombre se ve en el espejo por su imagen. Y este modo se diferencia del primero. Pues en el primero hay dos conocimientos, del efecto y de la causa, y uno de ellos es causa del otro, ya que el conocimiento del efecto es causa del conocimiento de su causa. Sin embargo, en el segundo hay una sola visión de ambos, pues a la vez que se ve el efecto se ve también su causa en él. –Tercera, cuando la semejanza misma de la causa en el efecto es la forma por la que el efecto conoce su causa: como si un arca tuviera entendimiento y por su propia forma conociese el arte del cual procedio tal forma como semejanza suya.– Ahora bien, de ninguna de estas maneras puede conocerse por el efecto la esencia de la causa, a no ser que hubiera adecuación entre el efecto y la causa, volcándose en el efecto toda la virtud de la causa.

Mas las substancias separadas conocen a Dios por sus propias substancias, como la causa se conoce por el efecto; pero no de la primera manera, porque entonces su conocimiento seria discursivo, sino de la segunda, en cuanto que una ve a Dios en la otra; y de la tercera, en cuanto que cada una de ellas ve a Dios en sí misma. Pero como ninguna de ellas es un efecto adecuado a la virtud divina, según se demostró en el libro segundo (c. 22 ss.), no es posible, pues, que vean por este modo de conocer la esencia divina.

La semejanza de lo inteligible, por la que entendemos algo según su substancia, ha de ser de la misma especie, o mejor, su misma especie; tal como la forma de casa que está en la mente del artífice es de la misma especie de la forma de casa que hay en la materia, o mejor, su misma especie; porque mediante la especie de hombre no sabemos qué es el asno o el caballo. Pero la naturaleza propia de la substancia separada no es de la misma especie que la naturaleza divina, menos todavía de su género, según se demostró en el primer libro (c. 25). No es, pues, posible que la substancia separada entienda la substancia divina por su propia naturaleza.

Todo lo creado se encuadra en un género o especie determinados. Pero la esencia divina es infinita y encierra en sí toda la perfección del ser, según se demostró en el libro primero (cc. 28, 43). Luego es imposible que la substancia divina sea vista por algo creado.

Toda especie inteligible por la que conocemos la quididad o esencia de una cosa, comprende dicha cosa en su representación; por eso llamamos –términos y –definiciones a las oraciones que significan la esencia. Mas es imposible que una semejanza creada represente así a Dios, puesto que cualquier semejanza creada pertenece a un género determinado, y Dios no, según se demostró en el libro primero (1. c.). Luego no es posible entender la substancia divina por una semejanza creada.

La substancia de Dios es su mismo ser, como demostramos en el libro primero (c. 22). Sin embargo, el ser de la substancia separada es otra cosa que su substancia, como probamos en el libro segundo (c. 52). Luego la esencia de la substancia separada no es un medio suficiente para que se pueda ver a Dios por esencia.

No obstante, la substancia separada conoce por su substancia la existencia de Dios, y que es causa universal, y superior a todos los seres y separado de ellos, no sólo de los que existen, sino incluso de los que la mente puede concebir. Y a este conocimiento de Dios podemos llegar incluso nosotros de algún modo, pues por los efectos conocemos que Dios existe y que es causa de otros, superior a

ellos y separado de todos. Y esto es lo último y más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida, como dice Dionisio, en el libro –De mística teología: –Con el Dios como desconocido nos unimos; lo cual sucede porque, sabiendo de El qué no sea, ignorarnos, sin embargo, absolutamente lo que es. Por eso, para demostrar la ignorancia de este altísimo conocimiento, se dice en el Éxodo que Moisés –se acercó a la tiniebla en que estaba Dios.

Y como la naturaleza inferior sólo llega con su parte más alta a lo ínfimo de la superior, es preciso que este mismo conocimiento sea más elevado en las substancias separadas que en nosotros. Y puede verse por partes. Pues cuando más cerca y claramente se conoce el efecto de una causa, tanto más claramente se aparece la existencia de la misma. Pero las substancias separadas, que por sí mismas conocen a Dios, son efectos más próximos y llevan más expresamente su semejanza que los efectos por los que nosotros conocemos a Dios. Luego ellas saben más cierta y claramente que nosotros que existe Dios. – Por otra parte, como por las negaciones se llega de algún modo al conocimiento de la cosa, según dijimos ya (c. 39), cuantas más cosas y más próximas conociere alguno que no pertenecen a un ser, tanto más se acercará a su propio conocimiento: como más se aproxima a conocer con propiedad al hombre quien sabe que él no es inanimado ni insensible que quien sólo sabe que no es inanimado, aunque ninguno de los dos sepa qué es el hombre. Ahora bien, las substancias separadas conocen más cosas que nosotros y que están más cerca de Dios, y, por consiguiente, con su entendimiento separan de Dios muchas más cosas y más cercanas a Dios que nosotros. Luego más se acercan a su propio conocimiento que nosotros, aunque ni ellas mismas, por el hecho de entenderse, vean la substancia divina.–Por otra parte, tanto más conoce uno la excelencia de alguien cuanto sabe que él es prelado de otros más altos; por ejemplo, si el rustico sabe que el rey es el primero en el reino, sin embargo, como sólo conoce ciertos oficios inferiores del reino, no aprecia la eminencia del rey como otro que conoce todas las principales dignidades del reino y sabe que el rey está sobre ellas, aun que ninguno de los dos conozca el nivel de la dignidad real. Pero nosotros sólo conocemos algunos entes ínfimos. Luego, aunque sepamos que Dios está por encima de todos los entes, no obstante, no conocemos la eminencia divina como la conocen las substancias separadas, las cuales conocen los órdenes altísimos de las cosas y saben que Dios es superior a todos ellos. – Por último, es evidente que la causalidad de una causa y su poder tanto más se conoce cuanto más y mayores se nos muestran sus efectos. Por esto vemos que las substancias separadas conocen mejor que nosotros la causalidad divina y su poder, aunque nosotros sepamos que El es la causa de todos los entes.

CAPITULO L

El deseo natural de las substancias separada no se aquieta con el conocimiento natural que ellas tienen de Dios

No es posible que con tal conocimiento de Dios se aquiete el deseo natural de las substancias separadas.

Todo lo que es imperfecto en una especie desea alcanzar la perfección de la misma; por ejemplo, quien tiene sólo opinión de una cosa, que es un conocimiento imperfecto de la misma, se ve incitado por esto mismo a desear la ciencia de dicha cosa. Ahora bien, el conocimiento mencionado que tienen las substancias separadas de Dios es una especie de conocimiento imperfecto, puesto que no conocen la substancia divina. Por que nosotros no consideramos que conocemos algo cuando desconocemos su propia substancia; por eso lo principal en el conocimiento de una cosa es saber cuál es su esencia. Luego el deseo natural de las substancias separadas no puede aquietarse con este conocimiento que tienen de Dios, sino más bien las incita a ver la substancia divina.

Por el conocimiento de los efectos se despierta el deseo de conocer la causa; por eso los hombres comenzaron a filosofar al indagar las causas de las cosas. Luego el deseo de saber, que está insertado naturalmente en todas las substancias intelectuales, no descansa si, conocidos los efectos, no se conocen también sus causas. Según esto, por el hecho de que las substancias separadas

conozcan que Dios es la causa de todas las cosas cuyas substancias ven, no se aquieta en ellas el deseo natural si no ven también la substancia del mismo Dios.

Como la pregunta –a causa de qué está en relación con la de –por qué, así la pregunta –qué es está relacionada con la de –si existe; pues la pregunta –a causa de qué busca el medio para demostrar –por qué existe algo, por ejemplo, un eclipse de luna; y de igual modo, la pregunta –qué es busca el medio para demostrar –si existe; tal es la doctrina expuesta en el II de los –Posteriores. Y notamos que los que ven que algo existe desean saber naturalmente por qué existe. Luego quienes conocen si algo existe desean naturalmente saber qué es ello, lo cual es entender su substancia. Por tanto, el deseo natural de saber no se aquieta con el conocimiento de Dios por el que sabemos solamente que existe.

Nada finito puede aquietar el deseo del entendimiento. Y se demuestra por el hecho de que el entendimiento, dada una cosa finita, se afana por buscar algo más allá; por eso, supuesta una línea finita, se esfuerza por aprehender otra mayor; y lo mismo en los números, esta es la razón de la adición infinita en los números y líneas matemáticos. Sin embargo, la altitud y el poder de cualquier substancia creada es finita. Luego el entendimiento de la substancia separada no se aquieta porque conozca las substancias creadas, por muy eminentes que sean, sino que todavía tiende con deseo natural a entender la substancia que es de eminencia infinita, según se manifestó en el libro primero hablando de la substancia divina (c. 43).

Como todas las naturalezas intelectuales tienen el deseo natural de saber, así también tienen el deseo de rehuir la ignorancia o nesciencia. Ahora bien, las substancias separadas, según dijimos (c. prec.), conocen, según el modo mencionado, que la substancia divina está por encima de ellas y también de cuanto ellas entienden; y, en consecuencia, saben que dicha substancia les es desconocida. Por lo tanto, su deseo natural tiende a entender la substancia divina.

Cuanto más cerca del fin está una cosa, tanto más lo desea; por eso vemos que el movimiento natural de los cuerpos se intensifica al llegar al fin. Pero los entendimientos de las substancias separadas están más cerca del conocimiento divino que el nuestro. Luego desean el conocimiento de Dios con mayor intensidad que nosotros. Y nosotros, aunque sepamos que Dios existe y las otras cosas que ya se han dicho (ibid.), no descansamos en el deseo, sino que deseamos todavía conocerle por esencia. Luego con mayor razón lo desearán las substancias separadas. Luego con el conocimiento mencionado no se aquieta su deseo.

De todo lo cual resulta que la felicidad última de la substancia separada no está en aquel conocimiento de Dios por el que le conocen en sus propias substancias, puesto que su deseo todavía las impulsa hacia la substancia divina.

Y esto demuestra también suficientemente que la felicidad última no se ha de buscar en otra cosa que en la operación del entendimiento, puesto que ningún deseo eleva tanto como el de entender la verdad. Porque todos nuestros deseos de placer o de otra cosa que el hombre pueda desear pueden aquietarse con algo; pero el deseo mencionado no se aquieta si no llega al vértice supremo y creador de todo, que es Dios. Por esto dice convenientemente la Sabiduría: –Yo habito en las alturas y mi trono es columna de nube. Y en los Proverbios se dice que –la Sabiduría mandó sus doncellas a invitar desde lo más alto de la ciudad. Avergüéncense, pues, quienes, estando tan alta la felicidad humana, la buscan en las cosas más bajas.

CAPITULO LI

Cómo se ve a Dios por esencia

Como es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera posible llegar a entender la substancia divina, que es lo que todas las mentes naturalmente desean, es necesario decir que es posible ver por el entendimiento la substancia de Dios, tanto por las substancias separadas como por nosotros.

Y cómo deba ser esta visión se presume suficientemente por lo que llevamos dicho. Pues hemos demostrado (c. 49) que la substancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante una especie creada. Por eso es preciso que el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión sea la esencia divina lo que se ve y también el medio de verla.

Como el entendimiento no puede entender substancia alguna sin convertirse previamente en acto por la información de una especie que sea la semejanza de la cosa entendida, pudiera parecerle imposible a alguno que el entendimiento creado pueda ver la substancia misma de Dios como por cierta especie inteligible, puesto que la esencia divina es algo subsistente por si mismo; y en el libro primero (c. 26 ss.) hemos demostrado que Dios no puede ser forma de nada.

Sin embargo, para comprender esta verdad, se ha de tener en cuenta que la substancia que es por sí misma subsistente es, o solamente forma, o un compuesto de materia y forma. Así, pues, lo que está compuesto de materia y forma no puede ser forma de otro, porque la forma está en él contraída a aquella materia de manera que no puede ser forma ya de otro.

No obstante, lo que es de tal modo subsistente que sólo es forma, puede ser forma de otros a condición de que su ser sea tal que pueda ser participado por algún otro, como lo demostramos en el libro segundo hablando del alma humana (c. 68). Ahora bien, si su ser no puede ser participado por otro, no podrá ser forma de ninguna cosa; pues por su mismo ser se determina en si mismo, tal como los seres materiales se determinan por la materia. Y esto que se da en el ser substancial o natural, se ha de tener en cuenta también tratándose del ser inteligente. Pues como la perfección del entendimiento sea lo verdadero, únicamente será considerado como forma en el género de los inteligibles aquel inteligible que es la Verdad misma. Y esto sólo conviene a Dios, porque, como lo verdadero es una consecuencia del ser, aquello será su misma Verdad que sea su mismo ser, lo cual sólo es propio de Dios, según se demostró en el libro segundo (c. 15). Luego los otros inteligibles subsistentes no son formas puras dentro del género de lo inteligible, sino seres que tienen forma en un determinado sujeto, pues cada uno de ellos es verdadero, pero no es la verdad; como es ser, pero no el ser tal. Ahora bien, es claro que la esencia divina puede compararse con el entendimiento creado como una especie inteligible por la que éste entiende; cosa que no puede suceder con ninguna esencia de cualquier otra substancia separada. Sin embargo, no puede ser forma de una cosa en cuanto al ser natural, pues se seguiría que, al juntarse con otro, constituiría una sola naturaleza; lo cual no puede ser, ya que la esencia divina es perfecta en si naturalmente. Pero la especie inteligible unida al entendimiento no constituye una naturaleza, sino que le perfecciona para entender; lo cual no repugna a la perfección de la esencia divina.

Esta visión inmediata de Dios se nos promete en la Sagrada Escritura, en la primera a los de Corinto: –Vemos ahora como en espejo y obscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Y es absurdo entenderlo corporalmente, como imaginando que Dios tenga cara corporal; pues hemos demostrado (1. 1, c. 27) que Dios es incorpóreo; y tampoco es posible que con nuestra cara corporal veamos a Dios, porque la vista corporal que está en nuestra cara sólo puede ver cosas corporales. Así, pues, veremos a Dios cara a cara, porque le veremos inmediatamente, tal como cara a cara vemos a un hombre.

Y por esta visión nos asemejamos en gran manera a Dios, haciéndonos participantes de su bienaventuranza; pues Dios entiende por su esencia su propia substancia, y ésta es su felicidad. Por eso, en la primera de San Juan se dice: –Y, cuando apareciere, seremos semejantes a El y le veremos tal como es. Y en San Lucas dice el Señor: –Y yo os preparo un banquete, como me lo preparó mi Padre, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino. Y esto no se ha de referir a la comida y bebida corporales, sino a la que se toma en la mesa de la Sabiduría, sobre lo cual dice la Sabiduría en los Proverbios: –Comed mis panes y bebed el vino que he mezclado para vosotros. Luego en la mesa de Dios comen y beben quienes gozan de la misma felicidad con que El es feliz, viéndole como El se ve a si.

CAPITULO LII

Ninguna substancia creada puede llegar por su propio poder a ver a Dios por esencia

No es posible que una substancia creada pueda alcanzar por su propio poder aquel modo de visión divina.

Lo que es propio de una naturaleza superior no puede ser alcanzado por la inferior sin la acción de la naturaleza superior a la cual pertenece: así, el agua no puede ser cálida sin la acción del fuego. Como el ver a Dios por la misma esencia divina es lo propio de la naturaleza divina–pues es propio de quien obra que obre por su propia forma–, síguese, pues, que ninguna substancia intelectual puede ver a Dios por la misma esencia divina si El no lo hace.

La forma propia de un ser no se convierte en forma de otro sin que él lo haga, pues el agente hace algo semejante a si al comunicar a otro su propia forma, Ahora bien, no es posible ver la substancia de Dios si la misma esencia divina no es forma del entendimiento por la cual entienda, según se probó (c. prec.). Luego es imposible que una substancia creada llegue a dicha visión sin contar con la acción de Dios.

Si dos cosas se han de unir de manera que una sea el elemento formal y la otra el material, es preciso que la unión de ambos se realice por la acción de aquello que constituye lo formal y no por la del elemento material, pues la forma es principio de acción y la materia lo es de pasión. Para que el entendimiento creado vea la substancia de Dios es preciso que la misma esencia de Dios se una al entendimiento como forma inteligible, según hemos probado (cf. antes). Luego no es posible que ningún entendimiento creado llegue a dicha visión sin contar con la acción divina.

–Lo que es por sí es causa de aquello que es por otro. El entendimiento divino ve por sí mismo la substancia divina, pues él es la misma esencia divina, por la cual se ve la substancia de Dios, como se probo en el libro primero (c. 45). Pero el entendimiento creado ve la substancia divina por la esencia misma de Dios, como por otro distinto de sí. Luego tal visión no puede sobrevenir al entendimiento creado sin la acción de Dios.

Todo lo que rebasa los limites de una naturaleza no puede sobrevenirle sin la acción de otro, como el agua no tiende hacia arriba si otro no la mueve. Ahora bien, el ver la substancia de Dios trasciende los límites de toda naturaleza creada; pues lo propio de toda naturaleza creada es que entienda en conformidad con su modo de ser substancial, y así no puede entender la substancia divina, como antes se demostró (c. 49). Luego es imposible que por un entendimiento creado se llegue a tal visión de la substancia divina sin la acción de Dios, el cual trasciende a toda criatura.

Por esto se dice a los Romanos: –La gracia de Dios es la vida eterna. Pues hemos demostrado que en esa visión divina consiste la felicidad del hombre, que se llama vida eterna; a la cual decimos que únicamente llegamos por la gracia de Dios, porque tal visión excede todo el poder de la criatura, y no es posible llegar a ella sin un don divino; y todo cuanto le viene a la criatura de este modo se considera como gracia de Dios. Pues dice el Señor en San Juan: –Me manifestaré yo mismo a él.

CAPITULO LIII

El entendimiento creado precisa de alguna influencia de la luz divina para ver a Dios por esencia

Es preciso que el entendimiento creado sea elevado por alguna influencia de la bondad divina a tan excelsa visión.

Pues es imposible que lo que es forma propia de una cosa se haga forma de otra, a no ser que ésta participe alguna semejanza de aquella a quien la forma pertenece; pues la luz no se hace acto de un cuerpo si éste no participa de alguna diafanidad. Mas la esencia divina es la forma propia inteligible del entendimiento divino y está proporcionada a él; pues en Dios son una sola las tres cosas siguientes: el entendimiento, el medio de entender y lo entendido. Así, pues, es imposible que la

misma esencia divina se haga forma inteligible de un entendimiento creado, como no sea que el entendimiento creado participe alguna semejanza divina. Luego esta participación de la semejanza divina es necesaria para ver la substancia de Dios.

Nada puede recibir una forma más elevada si no es elevado por alguna disposición para ser capaz de ella, pues el propio acto se realiza en su propia potencia. Pero la esencia divina es una forma más elevada que todo entendimiento creado. Luego para que la esencia divina se haga especie inteligible de algún entendimiento creado, que es un requisito para ver la substancia divina, es necesario que el entendimiento creado sea elevado con alguna disposición superior.

Si dos cosas desunidas se unen después, es preciso que esto obedezca a una mutación de las dos o de una de ellas. Ahora bien, si suponemos que algún entendimiento creado empiece de nuevo a ver la substancia de Dios, es preciso, según lo indicado (c. 51), que se le una nuevamente la esencia divina como especie inteligible. Pero es imposible que la esencia divina se cambie, como antes demostramos (libro 1, c. 13). Será, pues, necesario que tal unión comience a existir por un cambio del entendimiento creado. Y tal unión sólo puede consistir en que el entendimiento creado reciba de nuevo alguna disposición. –Y lo mismo resulta si supusiéramos que algún entendimiento creado gozaba desde el principio de su creación de tal visión. Pues si dicha visión excede el poder de la naturaleza creada, según probamos (c. 52), se podrá comprender que cualquier entendimiento creado estará constituido en su propia especie natural sin capacidad para ver la substancia de Dios. Por eso, si en un principio o después comienza a ver a Dios, es preciso añadir algo a su naturaleza.

Nada puede ser elevado a una operación superior si su poder no es robustecido previamente. Y este robustecimiento del poder es de dos maneras. Una, por la simple intensificación del propio poder: como el poder activo de lo cálido aumenta por la intensificación del calor para que pueda actuar con más vehemencia dentro de su misma especie. Otra, por aplicación de una nueva forma: como se aumenta el poder de lo diáfano para que pueda iluminar, al hacerse lúcido en acto recibiendo nuevamente en si mismo la forma de luz. Y este aumento de poder es necesario para realizar la operación de otra especie. Consta por lo dicho (cf. 1. c.) que el poder del entendimiento creado no es de sí suficiente para ver la substancia divina. Luego es preciso que para llegar a tal visión reciba un aumento de poder. Pero no basta el aumento por intensificación de su poder natural, porque tal visión no es de la misma naturaleza que la visión natural del entendimiento creado, como lo vemos por la distancia de objetivos. Por lo tanto, es menester que se haga un aumento de la potencia intelectiva por la recepción de una nueva disposición.

Como nosotros llegamos al conocimiento de lo inteligible partiendo de lo sensible, por eso trasladamos incluso los nombres del conocimiento sensible al inteligible, y principalmente los que pertenecen a la vista, porque es el más alto y espiritual entre los demás sentidos y, en consecuencia, el más afín al entendimiento; ésta es la causa de que se llame –visión al mismo conocimiento intelectual. Y como la visión corporal sólo se realiza mediante la luz, todo cuanto perfecciona al conocimiento intelectual recibe también el nombre de –luz; por esto Aristóteles, en el III –Del alma compara el entendimiento agente a la luz, porque el entendimiento agente hace los inteligibles en acto, igual que la luz en cierto sentido convierte en acto todo lo visible. Por eso la disposición con que el entendimiento creado es elevado a la visión de la substancia divina se llama convenientemente –luz de gloria, y no porque convierte lo inteligible en acto, como lo hace la luz del entendimiento agente, sino porque le da poder al entendimiento para que entienda en acto.

Y ésta es la luz de la que se dice en el salmo: –Con tu luz veremos la luz, es decir, la substancia divina. Y en el Apocalipsis: –La ciudad –es decir, de los bienaventurados– no precisa ni del sol ni de la luna, porque la iluminará la claridad de Dios. Y en Isaías: –Ya no fe iluminará más el sol por el día, ni tampoco el resplandor de la luna; pues el Señor será para ti luz sempiterna, y tu Dios tu propia gloria. De aquí también que, como para Dios es lo mismo el ser y el entender, y es la causa de que todos entiendan, por eso se le llama luz: –Era la verdadera luz, que ilumina a todo hombre venido a este mundo; y en la primera de San Juan: –Dios es luz; y en el salmo: –Ceñido por la luz como vestidura.–Y ésta es también la explicación de que en la Sagrada Escritura se describa a Dios

y a los ángeles por medio de figuras de fuego, por la claridad que éste tiene.

CAPITULO LIV

Razones que parecen probar que no se puede ver a Dios por esencia, y solución de las mismas

Alguien puede objetar contra lo que llevamos dicho:

Ninguna luz que sobrevenga a la vista puede elevarla para ver lo que excede la potencia natural de la visión corporal, pues la vista sólo puede ver lo coloreado. Ahora bien, la substancia divina excede la capacidad del entendimiento creado mucho más de lo que éste excede en capacidad al sentido. Luego el entendimiento creado no podrá ser elevado por ninguna luz que le sobrevenga para ver la substancia de Dios.

La luz que se recibe en el entendimiento creado es también algo creado. Y así dista infinitamente de Dios. Luego por esta luz no puede ser elevado el entendimiento creado para ver la substancia divina.

Si esto lo puede hacer dicha luz porque es una semejanza de la divina substancia, como toda substancia intelectual, por el hecho de ser intelectual, lleva la semejanza divina, bastará, pues, la naturaleza tal de cualquier substancia intelectual para ver a Dios.

Si tal luz es creada, no habrá inconveniente alguno para que lo creado sea connatural a alguna cosa creada; y podrá entonces existir algún entendimiento creado que con su luz connatural verá la substancia divina. Pero se ha demostrado todo lo contrario (c. 52).

–El infinito, en cuanto tal, es desconocido. Declaramos en el libro primero (c. 43) que Dios es infinito. Luego la substancia divina no puede verse con dicha luz.

Entre el inteligente y la cosa entendida ha de haber proporción. Pero entre el entendimiento creado, incluso perfeccionado con dicha luz, y la substancia divina, no hay proporción alguna, pues queda todavía una distancia infinita entre ambos. Luego el entendimiento creado no puede ser elevado con dicha luz para ver la substancia divina.

Estas razones y otras parecidas movieron a algunos para suponer que la substancia divina nunca podrá ser vista por ningún entendimiento creado. Y esta opinión, realmente, suprime la verdadera felicidad de la criatura racional, que sólo puede consistir en la visión de la substancia de Dios, según se demostró (c. 50); y, además, se opone a la autoridad de la Sagrada Escritura, como consta por lo dicho (c. 51). Luego hay que rechazarla como falsa y herética.

[**Solución a las dificultades**.] Pero no es difícil solucionar dichas dificultades. Porque la substancia divina no está fuera del alcance del entendimiento creado de modo que resulte para él algo completamente ajeno, como lo son el sonido a la vista o la substancia inmaterial al sentido. Pues la substancia divina es el primer inteligible y el principio de todo conocimiento intelectual. Pero está fuera del alcance del entendimiento creado como algo que excede su poder, igual que los sensibles excesivos están fuera de la facultad del sentido. Por eso Aristóteles, en el II de la –Metafísica, dice que –nuestro entendimiento es con respecto a lo más inteligible lo que el ojo de la lechuza para la luz del sol. Luego el entendimiento creado debe ser robustecido con alguna luz divina para que pueda ver la esencia de Dios. Y con esto se soluciona la primera objeción.

Y dicha luz eleva al entendimiento creado a la visión de Dios, respetando la infinita separación entre él y la substancia divina, pero dándole Dios un poder para tal efecto, aunque diste infinitamente de Dios en cuanto al ser, como indicaba la segunda objeción. Pues esta luz increada no le une a Dios en cuanto al ser, sino sólo en cuanto al entender.

Y como es propio de Dios el conocer perfectamente su propia substancia, dicha luz es semejanza de Dios en cuanto que lleva a ver la substancia divina. Y en este sentido ninguna substancia intelectual puede ser una semejanza de Dios. Pues como la simplicidad de cualquier substancia creada no es

igual que la divina, es imposible que la substancia creada tenga toda su perfección en una sola cosa; pues esto, como demostramos en el libro primero (c. 28), es propio de Dios, quien según una sola razón es ente, inteligente y bienaventurado. Luego en la substancia intelectual creada hay que distinguir la luz que la hace bienaventurada con la visión de Dios de cualquier otra luz que la perfeccione en su naturaleza especifica y mediante la cual entienda en proporción con su propia substancia. Y así solucionamos la tercera objeción.

La cuarta se resuelve en atención a que la visión de la substancia divina excede toda potencia natural, como se demostró (1. c., en el argumento). Por eso la luz con que se perfecciona el entendimiento creado para ver la substancia divina ha de ser sobrenatural.

Tampoco la afirmación de que Dios es infinito puede impedir la visión de la substancia divina, como indicaba la quinta objeción. Pues no se llama infinito privativamente, como la cantidad. Este infinito es verdaderamente desconocido, porque es como una materia que carece de forma, la cual es principio de conocimiento. Sino que se dice infinito negativamente, como una forma por si subsistente y no limitada por una materia recipiente. Por eso lo que es infinito así, es de sí lo más cognoscible.

Y la proporción del entendimiento creado para entender a Dios existe ciertamente, no como una medida ajustada a una proporción, sino en cuanto que la proporción significa cierta disposición de una cosa a otra, como de la materia a la forma o de la causa al efecto. Y así no hay inconveniente en que exista una proporción entre la criatura y Dios según la relación del inteligente a lo entendido, e incluso según la de efecto y causa. Queda, pues, solucionada la sexta objeción.

CAPITULO LV

El entendimiento creado no capta totalmente la substancia divina

Mas como la modalidad de cualquier acción responde a la eficacia de su principio activo–pues una cosa calienta más cuanto más poderoso es su calor–, es preciso también que la modalidad del conocimiento responda a la eficacia de principio de conocer.

Ahora bien, dicha luz (c. 53) es cierto principio de conocimiento divino, puesto que por ella es elevado el entendimiento creado para ver la substancia de Dios. Luego es menester que la modalidad de la visión divina se mida por la virtud de dicha luz. Pero dicha luz está muy lejos de poderse comparar con la claridad del entendimiento divino. Así, pues, es imposible que con esta luz se vea la substancia divina tan perfectamente como la ve el entendimiento divino. El entendimiento divino la ve tan perfectamente como perfectamente visible es, pues la verdad de la substancia divina y la claridad del entendimiento divino son iguales, mejor dicho, son una sola cosa. Es, pues, imposible que el entendimiento creado vea con dicha luz tan perfectamente la substancia divina como es perfectamente visible. Ahora bien, todo lo que es comprehendido por un cognoscente es conocido por él tan perfectamente como cognoscible es; por ejemplo, quien conoce que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos (como algo opinable por una razón probable, según dicen los científicos), todavía no lo comprehende; lo entiende, sí, aquel que lo conoce por la causa–que es el medio–como algo cognoscible. Luego es imposible que el entendimiento creado capte totalmente la substancia divina.

La virtud finita no puede igualar con su operación a un objeto infinito.

La substancia divina, comparada con el entendimiento creado, es algo infinito, porqué todo entendimiento creado está dentro de los límites de una especie. Es imposible, pues, que la visión de un entendimiento creado sea adecuada para ver la substancia divina, es decir, viéndola tan perfectamente como visible es. Luego ningún entendimiento creado la capta totalmente.

Un agente obra perfectamente cuando participa perfectamente la forma, que es principio de operación. Mas la forma inteligible por la que se ve la substancia divina es la misma esencia divina; la cual, aunque se hace forma del entendimiento creado, sin embargo, no es recibida por él tanto

cuanto puede serlo. Luego no la ve tan perfectamente como ella es visible. Por tanto, el entendimiento creado no la capta totalmente.

Lo comprendido nunca rebasa los términos de aquello que lo comprende. Si, pues, el entendimiento creado comprendiese la substancia divina, ésta no rebasaría los términos del entendimiento creado; lo cual es imposible. Luego no es posible que el entendimiento creado comprenda totalmente la substancia divina.

Al decir que la substancia divina es vista, pero no comprendida, por el entendimiento creado, no se quiere dar a entender que ve algo de ella y que algo no lo ve, porque la substancia divina es absolutamente simple, sino que el entendimiento creado la ve, aunque no tan perfectamente como es visible; tal como decimos que quien opina conoce una conclusión demostrativa, pero no la comprende; pues no la conoce perfectamente, es decir, científicamente, aun que no le quede parte de ella por conocer.

CAPITULO LVI

Ningún entendimiento creado ve, al ver a Dios, cuantas cosas pueden verse en El

Lo dicho demuestra que, aunque el entendimiento creado vea la substancia divina, no por eso conoce cuanto por ella se puede conocer.

Conocido un principio, únicamente es necesario conocer por él todos sus efectos cuando dicho principio es comprehendido por el entendimiento; pues nosotros conocemos un principio en todo su alcance cuando conocemos todos sus efectos. Ahora bien, por la esencia divina conocemos todo lo demás, como se conoce el efecto por la causa. Luego, como el entendimiento creado no puede conocer la substancia divina como si la comprendiera, no es necesario que, viéndola, vea también cuanto se puede ver por ella.

Cuanto más superior es un entendimiento, tantas más cosas conoce, o numéricamente o en virtud de las muchas razones de esas mismas cosas. El entendimiento divino supera a todo entendimiento creado. Luego conoce muchas más cosas que cualquier entendimiento creado. todo lo que conoce lo conoce porque ve su esencia, según se demostró en el libro primero (c. 49). Según esto, por la esencia divina se pueden conocer muchas más cosas de las que el entendimiento creado puede ver por ella.

La cantidad de virtud está en relación con lo que ella puede. Luego conocer todo cuando puede una virtud y comprenderla es una misma cosa. Pero ningún entendimiento creado puede comprender la virtud divina, por que es infinita, como tampoco su esencia, según se probó (c. prec.). Ni tampoco puede el entendimiento creado comprender todo lo que puede la virtud divina. Ahora bien, todo lo que alcanza el poder divino es cognoscible por la esencia divina, pues Dios conoce todo, y solamente por su esencia. Luego el entendimiento creado, viendo la esencia de Dios, no ve cuanto se puede ver en la substancia de Dios.

Ninguna potencia cognoscitiva conoce una cosa si no es por razón de su propio objeto; por ejemplo, con la vista sólo conocemos lo que está coloreado. Mas el objeto propio del entendimiento es la esencia, o sea, la substancia de la cosa, como se dice en el III –Del alma. Luego todo lo que el entendimiento conoce de una cosa lo conoce por el conocimiento de la substancia misma; por eso, en cualquier demostración mediante la cual se nos manifiestan los accidentes propios, tomamos como principio la esencia, como se dice en el I de los –Posteriores. Ahora, si el entendimiento conoce la substancia de una cosa por sus accidentes (pues se dice en el I –Del alma que –los accidentes contribuyen en gran parte al conocimiento de la esencia), esto sucede accidentalmente, en cuanto que el conocimiento intelectivo nace de los sentidos; y así es preciso llegar por el conocimiento de los accidentes sensibles a entender la substancia; pero esto no tiene aplicación en las matemáticas, sino solo en lo natural. Así pues, todo cuanto haya en la cosa y no pueda ser conocido por el conocimiento de su substancia deberá ser desconocido para el entendimiento. Mas

lo que uno quiere al querer, no puede conocerse por el conocimiento de su substancia, porque la voluntad no tiende a sus objetos queridos de un modo absolutamente natural; por esto se consideran como dos principios activos la voluntad y la naturaleza. Luego un entendimiento no puede conocer lo que uno quiere al querer, como no sea tal vez por algunos efectos; por ejemplo, cuando vemos que uno obra voluntariamente, sabemos lo que quiere; o por la causa, como Dios conoce nuestras voluntades y todo sus otros efectos, por ser El la causa de nuestro querer; o también porque uno le da a entender a otro su propia voluntad, como cuando uno manifiesta su afecto al hablar. Luego, como hay muchas cosas que dependen exclusivamente de la simple voluntad de Dios, según consta en parte por lo ya dicho (1. 1, c. 81) y expondremos más ampliamente después (cf. c. 64 ss.), el entendimiento creado, aunque vea la substancia divina, no conoce, sin embargo, todo lo que Dios ve por su propia substancia.

Pero alguien podría objetar contra lo dicho que la substancia de Dios es algo más grande que todo cuanto El puede hacer, entender o querer, excepto El mismo; por lo tanto, si el entendimiento creado puede ver la substancia divina, mucho más podrá conocer todo lo que Dios, excepto El mismo, entiende, quiere o puede hacer.

Pero, si nos fijamos bien, el conocer una cosa en sí misma y el conocerla en su causa no obedece a la misma razón; pues hay cosas que, si en sí mismas son fácilmente cognoscibles, no obstante en sus causas no se conocen con facilidad. Luego es verdad que es mucho más entender la substancia divina que todo cuanto está fuera de ella, y que puede conocerse en si mismo. Sin embargo, es más perfecto conocer la substancia divina y ver en ella sus efectos que conocerla sin ver en ella dichos efectos. Y el ver la substancia divina puede realizarse sin comprenderla. Pero conocer todo cuanto por ella es posible entender, esto no puede suceder sin haberla comprendido, como consta por lo dicho.

CAPITULO LVII

Todo entendimiento creado, de cualquier grado que sea, puede participar de la visión divina

Como el entendimiento creado es elevado a la visión de la substancia divina con cierta luz sobrenatural, según consta (c. 53), no hay entendimiento creado, por ínfima que sea su naturaleza, que no pueda ser elevado a dicha visión.

Se ha demostrado que dicha luz (ib.) no puede ser connatural a ninguna criatura, puesto que excede el poder de toda naturaleza creada. Ahora bien, la diversidad de naturaleza no es obstáculo para lo que se realiza por virtud sobrenatural, pues la virtud divina es infinita; por eso, en la curación milagrosa de un enfermo, la diferencia de que esté muy o poco enfermo no cuenta. Luego la diversidad de grado de la naturaleza intelectual no es obstáculo para que lo inferior de ella pueda ser llevado a dicha visión con dicha luz.

La distancia que hay entre el entendimiento supremo del orden natural y Dios es infinita en perfección y en bondad. Sin embargo, la que hay entre él y el entendimiento más bajo es finita, pues entre dos cesas finitas no puede haber distancia infinita. Luego la distancia existente entre el entendimiento ínfimo y el supremo creado es como nada comparada con la existente entre el supremo creado y Dios. Según esto, lo que es como nada no puede introducir una variación sensible: como la distancia que hay entre el centro de la tierra y la vista es como nada comparada con la que hay entre nuestra vista y la octava esfera, en relación con la cual la tierra es como un punto; y por esto no se da variación sensible por el hecho de que los astrólogos se sirvan en sus demostraciones de nuestra vista como si fuera el centro de la tierra. Luego, para que un entendimiento sea elevado a la visión de Dios por dicha luz, nada significa la diferencia de sumo, medio e ínfimo.

Se probó anteriormente (c. 50) que todo entendimiento desea naturalmente la visión de la substancia divina. Y un deseo natural no puede ser vano. Luego cualquier entendimiento creado puede llegar a

la visión de la substancia divina sin que cuente para ello la inferioridad de naturaleza.

De ahí que, en San Mateo, el Señor prometa a los hombres la gloria de los ángeles: –Serán –dice, hablando de los hombres– como los ángeles de Dios en el cielo. Y en el Apocalipsis se expresa –la misma medida para el hombre y el ángel. Por eso en casi todos los lugares de la Sagrada Escritura se describen los ángeles en forma humana: total, como los ángeles que aparecieron a Abraham en figura de hombre, o parcial, como en los animales de Ezequiel de quienes se dice que –debajo de las alas tenían manos de hombre.

Y con esto se rechaza el error de algunos, que decían que el alma humana, por mucho que sea elevada, no llegará a igualarse con las inteligencias superiores.

CAPITULO LVIII

Uno puede ver a Dios más perfectamente que otro

Como la modalidad de operación responde a la forma, que es principio de operación, y la luz mencionada es para el entendimiento creado como un principio para ver la substancia divina (c. 53), es necesario que, según la modalidad de esta luz, sea también la de la visión. Mas es posible que haya diversos grados de participar esta luz, de modo que uno puede ser iluminado por ella más perfectamente que otro. Luego es posible que uno vea a Dios más perfectamente que otro, aunque ambos vean su divina substancia.

En todo género en que hay algo sumo, que excede a todo lo demás, ha de haber lo más y lo menos en relación con la proximidad o distancia de aquél, como hay cosas que son más o menos cálidas según su proximidad mayor o menor al fuego, que es lo más cálido. Dios ve perfectísimamente su propia substancia, puesto que solamente El la comprende, como antes se demostró (c. 55). Luego, entre los que le ven, uno ve más que otro la substancia divina según que está más o menos cerca de El.

La luz de gloria eleva a la visión divina, porque es cierta semejanza del entendimiento divino, según dijimos (c. 53). Pero la semejanza con Dios es mayor o menor. Luego es posible que alguien vea más o menos, perfectamente la substancia divina.

Como el fin responde proporcionalmente a lo que se ordena a él, es preciso que así como algunas cosas se disponen al fin de diverso modo, así también participen diversamente de él. Ahora bien, la visión de la substancia divina es el fin último de toda substancia intelectual, según consta (capítulo 50). Pero las substancias intelectuales no todas se disponen de la misma manera al fin, pues unas tienen mayor virtud que otras, y la virtud es el camino para la felicidad. Luego ha de haber diversidad de grados en la visión de Dios, viendo unos más perfectamente que otros la substancia divina.

Por eso, para designar esta diferencia de felicidad, dice el Señor en San Juan: –En la casa de mi Padre hay muchas moradas.

Y con esto se rechaza el error de quienes decían que todos los premios son iguales.

Así como por la modalidad de visión aparecen los diversos grados de gloria en los bienaventurados, así también por parte de lo que se ve aparece la misma gloria, pues la felicidad de cada cual consiste en ver la substancia de Dios, como se probo. Luego una misma cosa es la que hace a todos bienaventurados; pero no todos reciben de ella una bienaventuranza igual.

Luego no está reñido con lo dicho lo que enseña el Señor: que a todos cuantos trabajaron en la viña, aun que no trabajaran igual, se les retribuyó con un premio idéntico, o sea, un denario; porque lo que a todos se da como premio para ver y gozar, es idéntico, o sea, Dios.

Se ha de tener en cuenta, además, que el orden de los movimientos corporales y espirituales es en cierto modo contrario. Pues el primer sujeto de todos los movimientos corporales es idéntico

numéricamente, pero los fines son diversos. Sin embargo, en los movimientos espirituales, o sea, las aprehensiones del entendimiento y de la voluntad, los primeros sujetos son diversos, pero el fin es idéntico numéricamente.

CAPITULO LIX

Cómo ven todas las cosas quienes ven la substancia de Dios

Como la visión de la substancia divina es el fin último de toda substancia intelectual, según consta por lo dicho (c. 50), y todo ser, cuando alcanza el último fin, descama en su apetito natural, es preciso que el apetito de la substancia natural que ve a Dios descanse totalmente. Pero el apetito natural del entendimiento tiende a conocer todos los géneros le cosas y las especies y potencias y todo el orden universal, como lo demuestra el estudio humano acerca de todo esto. Luego todo aquel que vea la substancia divina verá también dichas cosas.

El entendimiento se diferencia del sentido, como consta en el III –Del alma, en que el sentido se corrompe o se debilita por sensibles excesivos, de manera que después no puede conocer los sensibles inferiores; pero el entendimiento, como no se corrompe ni es impedido por su objeto, sino que sólo se perfecciona, una vez entiende lo más inteligible, no entiende menos, sino más, los otros inteligibles. Ahora bien, la substancia divina es lo sumo entre lo inteligible. Luego el entendimiento que es elevado por la luz divina para ver la substancia de Dios, se perfecciona mucho más por dicha luz para conocer todo lo que hay en la naturaleza.

El ser inteligible no tiene un ámbito menor que el ser natural, sino posiblemente mayor; pues el entendimiento está, naturalmente en disposición de entender todo cuanto hay en la naturaleza, y entiende incluso cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y privaciones. Luego cuanto se requiere para la perfección del ser natural se requiere también para la perfección del ser inteligible, o incluso más. A el ser inteligible alcanza la perfección cuando llega a su último fin, así como la perfección del ser natural consiste en la creación de las cosas. Luego Dios manifiesta al entendimiento que le ve todo cuanto El produjo para la perfección del universo.

Aunque, entre quienes ven a Dios, uno le vea más perfectamente que otro, según se demostró (c. prec.), sin embargo, cada cual le ve perfectamente cuando se llena su capacidad natural, sin que ello impida que dicha visión exceda toda capacidad natural, como vimos (c. 52). Según esto, es menester que quien vea la substancia divina conozca en ella misma todo cuanto alcance su propia capacidad natural. Mas la capacidad natural de cualquier entendimiento se extiende a conocer todos los géneros, especies y orden de las cosas. Luego todo esto verá quien vea la substancia divina.

Por esta razón, al pedir Moisés a Dios la visión de la divina substancia, le respondio: –Yo te mostraré todo bien. Y San Gregorio dice: –¿Qué hay que no conozcan quienes conocen a quien todo lo sabe?

Mas si consideramos con atención lo dicho, se ve que quienes ven la substancia divina en cierto modo lo ven todo y en cierto modo no lo ven. Porque, si por –todo entendemos cuanto pertenece a la perfección del universo, es claro por lo dicho que quienes ven la substancia de Dios ven todo, como lo demuestran las razones aducidas. Pues como el entendimiento es en cierto sentido todas las cosas, cuanto pertenece a la perfección de la naturaleza pertenece también a la perfección del ser inteligible; por lo cual, San Agustín en –Sobre el Génesis, dice textualmente que cuanto hizo el Verbo de Dios para que subsistiera en sus propias naturalezas, hacíase a la vez en la inteligencia angélica para que los ángeles lo entendieran. Pero al perfeccionamiento del ser natural pertenecen las naturalezas de las especies, con sus propiedades y potencias; por que la inclinación natural tiende a la naturaleza de las especies, ya que los individuos son para la especie. Luego al perfeccionamiento de la substancia intelectual pertenece el conocer todas las naturalezas de las especies, con sus potencias y accidentes propios. Y esto se conseguirá al fin con la visión de la esencia divina. – Y por el conocimiento de las especies naturales son conocidos también por el

entendimiento que ve a Dios los individuos comprendidos en las mismas, como puede verse por lo que dijimos antes hablando del conocimiento de Dios y de los ángeles (1. 1, c. 69; 1. 2, c. 96 ss.).

Por el contrario, si por –todo entendemos cuanto Dios ve, al ver su propia esencia, ningún entendimiento creado ve todo en la substancia de Dios, como se demostró antes (c. 56).

Y esto puede considerarse en atención a varias cosas. Primero, con respecto a lo que Dios puede hacer, pero que ni hizo ni hará jamás. Pues todo esto no puede conocerse sin comprender previamente su poder; lo cual es imposible a cualquier entendimiento creado, según nos consta (c. 55). Por esto se dice en Job: –¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que el abismo. ¿Qué entenderás? Es más extenso que la tierra y más ancho que el mar. Y estas cosas no se dicen como si Dios fuera grande según la dimensión cuantitativa; quiere decir que su poder no está limitado a las cosas que se nos aparecen como grandes, pues incluso puede hacer otras mayores.

En segundo lugar, en cuanto a la naturaleza de todo lo hecho, que el entendimiento no puede conocerla si no comprende la bondad de Dios. Pues la naturaleza de cualquier cosa hecha se toma del fin que intentó quien la hizo. Y el fin de todas las cosas hechas por Dios es la bondad divina. Luego la naturaleza de las cosas hechas es la difusión de la divina bondad. Y así, uno conocería todas las naturalezas de las cosas creadas si conociera todos los bienes que, según el orden de la sabiduría divina, pueden resultar en dichas cosas. Y ello supondría abarcar totalmente la bondad y sabiduría de Dios; cosa que ningún entendimiento creado puede hacer. Por esto se dice en el Eclesiastés: –Comprendí que el hombre no puede hallar la explicación de todas las obras de Dios.

En tercer lugar, respecto a aquello que depende de la sola voluntad de Dios, como la predestinación, la elección y justificación, y otras cosas de esta índole que pertenecen a la santificación de la criatura. Por eso se dice en la primera a los de Corinto: –Lo perteneciente al hombre nadie lo conoce sino el espíritu del hombre que está en él. Así, lo que es de Dios nadie lo conoce sino el Espíritu de Dios.

CAPITULO LX

Quienes ven a Dios ven todo en El simultáneamente

Habiendo demostrado ya (c. precedente) que el entendimiento creado, viendo la substancia de Dios, entiende en ella misma todas las especies de las cosas, y sabiendo que todo cuanto se ve en una especie es preciso verlo simultáneamente con una sola visión, pues ésta está en correspondencia con su principio, es necesario que el entendimiento que ve la divina substancia contemple también no sucesiva, sino simultáneamente todas las cosas.

La suprema y perfecta felicidad de la naturaleza intelectual consiste en ver a Dios, según se demostró (capítulo 50). Pero la felicidad no es efecto de un hábito, sino de un acto, puesto que es la última perfección y el último fin. Luego todo cuanto se ve por la visión de la substancia divina, por la que somos bienaventurados, se ve actualmente. Por lo tanto, no vemos una cosa ahora y otra después.

Cualquier cosa, una vez llega a su último fin, se aquieta, porque todo movimiento es para adquirir un fin. Ahora bien, el fin último del entendimiento es la visión de la substancia divina, como se demostró (1. c.). Luego el entendimiento que ve la substancia divina no pasa de un inteligible a otro. Según esto, todo cuanto conoce por ella lo considera en acto simultáneamente.

El entendimiento conoce todas las especies de las cosas en la substancia divina, como consta por lo dicho (c. prec.). Mas hay género cuyas especies son infinitas, como los números, las figuras y las proporciones. Luego el entendimiento ve en la substancia de Dios cosas infinitas. Y no podría verlas todas si no las viera simultáneamente, porque en lo infinito no cabe transición. Es preciso, pues, que todo cuanto ve el entendimiento en la substancia divina lo vea simultáneamente.

Por esto dice San Agustín en el XV –De la Trinidad: –Entonces nuestros pensamientos no serán volubles, yendo y volviendo de unas cosas a otras; pues veremos toda nuestra ciencia con una sola mirada.

CAPITULO LXI

Por la visión de Dios se hace uno participante de la vida eterna

Lo que hemos dicho demuestra que el entendimiento creado se hace participante de la vida eterna por dicha visión.

La eternidad se diferencia del tiempo en que éste logra su ser a través de cierta sucesión, mientras que la eternidad tiene todo su ser simultáneamente. Y ya hemos demostrado que en dicha visión no hay sucesión alguna, puesto que todo cuanto por ella vemos se ve simultáneamente y con una sola mirada. Luego tal visión se perfecciona con cierta participación de la eternidad. Pues dicha visión es cierta vida, ya que la acción del entendimiento es un cierto vivir. Según esto, el entendimiento creado se hace participante de la vida eterna por dicha visión.

Los actos se especifican por sus objetos. Ahora bien, el objeto de dicha visión es la substancia divina en sí misma y no una semejanza creada de ella (c. 50), como se demostró. Pero el ser de la substancia divina es eterno, mejor, la misma eternidad.

Luego dicha visión es una participación de la eternidad.

Si una acción se da en el tiempo, será o por causa del principio de acción, que se encuentra en el tiempo, como las acciones de las cosas naturales son temporales; o será por causa del término de la operación, como las substancias espirituales–que están sobre el tiempo–, las cuales ejercen su actividad sobre las cosas sujetas a tiempo. Pero dicha visión no se da en el tiempo por parte de lo que se ve, pues esto es la substancia eterna. Ni tampoco por parte de aquello por lo que vemos, que es también la substancia eterna. Ni siquiera por parte del que ve, que es el entendimiento, cuyo ser no está sujeto al tiempo, puesto que es incorruptible, según probamos (1. 2, capítulos 55, 79). Luego tal visión se da participando la eternidad, al margen absolutamente del tiempo.

El alma intelectiva ha sido creada –en el confín de la eternidad y del tiempo, como se dice en el libro –De las causas, y puede verse por lo ya expuesto (1. 2, c. 68); pues es la última en el orden de los seres inteligibles, y, sin embargo, su substancia está sobre toda materia corporal, sin depender de ella. Pero la acción con que se une a las cosas inferiores, que están en el tiempo, es temporal. Luego la acción con que se une a las superiores, que están sobre el tiempo, participa de la eternidad. Ahora bien, la principal acción de esta clase es la visión con que ve la substancia de Dios. Luego por semejante visión se hace participante de la eternidad, y, por la misma razón, cualquier entendimiento creado que vea a Dios.

Por esto dice el Señor en San Juan: –Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.

CAPITULO LXII

Los que ven a Dios, perpetuamente le verán

Una consecuencia clara de lo anterior es que quienes alcancen la felicidad última por la visión de Dios, jamás la perderán.

–Todo lo que existe en un tiempo determinado y en otro no, es medido por el tiempo, como se ve en el IV de los –Físicos. Pero dicha visión, que hace bienaventuradas a las criaturas intelectuales, no se da en el tiempo, sino en la eternidad (c. prec.). Luego es imposible que, al hacerse uno participante de la misma, la pierda después.

La criatura intelectual no llega a su último fin mientras no se aquieta su deseo natural. Y así como desea naturalmente la felicidad, así también desea naturalmente la perpetuidad de la misma; porque como ella es perpetua en su substancia, lo que desea por si misma y no por otra cosa deséalo para tenerlo siempre. Luego la felicidad no sería último fin si no permaneciera perpetuamente.

Todo lo que se posee con amor, si se sabe que alguna vez se perderá, produce tristeza. Dicha visión, que hace bienaventurados, como es deleitable y deseada en sumo grado, es amada también en sumo grado por quienes la poseen. Luego sería imposible que no se entristeciesen si supieran que alguna vez la perderían. Y si no fuese perpetua, lo sabrían; pues hemos demostrado ya (c. 59) que, viendo la substancia divina, conocen también algunas cosas que son naturales; por lo tanto, con mayor motivo conocerán cuál es dicha visión, si perpetua o posible de perderse. Luego no tendrían tal visión sin tristeza. Y así, la felicidad, que debe estar inmune de todo mal, según se demostró (c. 48), no sería verdadera.

Lo que se mueve naturalmente hacia algo como al fin de su movimiento, no se desvía de ello si no es violentamente, como lo pesado cuando es lanzado hacia arriba. Pero consta por lo dicho (c. 50) que toda substancia intelectual tiende con deseo natural a dicha visión. Luego, si no la alcanza, será por violencia. Y nada se pierde por violencia de otro si el poder de quien lo arrebata no es mayor que el poder de quien lo causa. La causa de la visión divina es Dios, según probamos (c. 53). Luego, no habiendo poder que supere al de Dios, es imposible que dicha visión nos sea arrebatada por violencia. Por lo tanto, durará eternamente.

Si uno deja de ver lo que antes veía, esto obedecerá o a que le falta la facultad de ver, como cuando uno muere o enciega; o a que sufre algún determinado impedimento; o podrá ser también porque ya no quiere ver más, como cuando apartamos la vista de aquello que estábamos viendo, o porque el objeto desaparece. Esto sucede generalmente tanto si nos referimos a la visión del sentido como a la visión intelectual. Pero a la substancia intelectual que ve a Dios no puede faltarle la facultad de verle ni porque deje de existir, pues es perpetua, según demostramos (1. 2, capítulo 55); ni tampoco por falta de la luz con que ve a Dios, puesto que tal luz se recibe de manera incorruptible tanto por parte del recipiente como por parte de quien la da. Ni puede tampoco faltarle voluntad de gozar de tal visión, puesto que se percata de que en ella está su última felicidad; igual como no puede querer no ser feliz. Incluso tampoco puede dejar de ver porque se le substraiga el objeto, pues dicho objeto, que es Dios, permanece siempre inalterable, y no se aleja de nosotros ni antes no nos alejamos. Luego es imposible que aquella visión, que hace bienaventurados, deje jamás de existir.

Es imposible que alguien quiera apartarse del bien que goza de no juzgar que hay algún mal en la fruición de tal bien, al menos porque presume que es impedimento de un bien mayor; pues como nada desea el apetito sino bajo la razón de bien, así nada huye sino bajo la razón de mal. Pero en la fruición de aquella visión no puede haber mal alguno, puesto que ella es lo mejor a que puede llegar la criatura intelectual. Ni tampoco puede suceder que quien goza de ella pueda presumir que en ella hay algún mal o que existe algo mejor, puesto que la visión de aquella Verdad Suprema excluye toda falsa suposición. Es imposible, pues, que la substancia intelectual que ve a Dios quiera privarse jamás de tal visión.

El hastío de una cosa con que antes gozábamos agradablemente, puede ser ocasionado por algún cambio que ella produce en el objeto, corrompiendo o debilitando su poder. Por esto las potencias sensibles–en cuyas acciones se presenta la fatiga a causa de un cambio producido por lo sensible en los órganos corporales–, pasado algún tiempo, se hastían de gozar de aquello en que antes hallaban deleite. Por esto también sufrimos hastío incluso en el entender, después de larga o intensa meditación, porque se fatigan las potencias que se sirven de órganos corporales, sin los cuales no es posible realizar al presente la consideración intelectual. Pero la substancia divina no corrompe, sino que perfecciona en sumo grado al entendimiento. Ni en su visión concurre acto alguno de los que se ejercen por los órganos corporales. Es imposible, pues, que alguien sienta hastío de aquella visión en la que desde el principio se goza agradablemente.

Nada de lo que se considera con admiración puede producir hastío, porque, mientras cae bajo la

admiración, todavía mueve el deseo. Ahora bien, la substancia divina es siempre vista con admiración por el entendimiento creado, puesto que ningún entendimiento creado la abarca por completo. Luego es imposible que la substancia intelectual se hastíe de dicha visión. Y así no es posible que voluntariamente desista de ella.

Si dos cosas que estaban antes unidas se separan después, es preciso que esto suceda por el cambio de alguna de ellas, porque la relación, así como para comenzar a existir requiere el cambio de uno de los relacionados, así también para dejar de existir lo requiere también. El entendimiento creado ve a Dios porque se une a El de algún modo, como consta por lo dicho (c. 51). Luego si cesa dicha visión, al faltar semejante unión, es preciso que esto suceda o por el cambio de la substancia divina o por el del entendimiento de quien la ve. Y ambos extremos son imposibles, pues la substancia divina es inmutable, como demostramos en el libro primero (c. 13); y la substancia intelectual es elevada sobre todo cambio cuando ve la substancia de Dios. Luego es imposible que uno se separe de aquella felicidad por la que ve la substancia de Dios.

Cuanto más cerca está una cosa de Dios, que es absolutamente inmutable, tanto menos mudable es y más perseverante; por eso ciertos cuerpos, –por estar tan alejados de Dios, no pueden durar perpetuamente, como se dice en el II –De la generación. Pero ninguna criatura puede aproximarse más a Dios que aquella que ve su propia substancia. Luego la criatura intelectual que ve la substancia de Dios consigue la suprema inmutabilidad. Según esto, no es posible que cese jamás en tal visión.

Por esto se dice en el salmo: –Bien aventurado quienes habitan en tu casa, Señor; te alabarán por los siglos de los siglos. Y en otro lugar: –No cambiará jamás quien habita en Jerusalén. Y en Isaías –Tus ojos verán Jerusalén, ciudad opulenta, tienda que jamás se moverá, cuyos clavos nunca serán arrancados y cuyas cuerdas no se romperán, por que allí está únicamente en su gloria el Señor Dios nuestro. Y en el Apocalipsis: –Al vencedor lo haré columna del templo de mi Dios y jamás saldrá de él.

Y con esto se rechaza el error de los platónicos, quienes decían que las almas separadas, después de recibir la última felicidad, comenzarán por querer volver a los cuerpos, y que, terminada la felicidad de aquella vida, nuevamente serán envueltas con las miserias de ésta.–Y también el error de Orígenes, quien dijo que las almas y los ángeles, después de la bienaventuranza, podrán volver nuevamente a la miseria.

CAPITULO LXIII

De qué manera serán colmados todos los deseos del hombre en aquella felicidad terminal

Se ve, como consecuencia de lo dicho, que en aquella felicidad que proviene de la visión de Dios se satisface todo deseo humano, según dice el salmo: –Quien llena con sus bienes tu deseo, y toda inquietud humana alcanza su término. Y esto lo podemos ver si discurrimos por partes:

Pues el hombre, como dotado de entendimiento, tiene cierto deseo de conocer la verdad; deseo que los hombres persiguen con su dedicación a la vida contemplativa, el cual se consumará indudablemente en aquella visión cuando, al contemplar la Verdad Primera, se le manifiesten a nuestro entendimiento cuantas cosas desea naturalmente saber, como consta por lo que dijimos (c. 59).

Además, el hombre, como ser racional, tiene también cierto deseo de ordenar las cosas inferiores; deseo que los hombres persiguen con su dedicación a la vida activa y civil. Y este deseo consiste principalmente en organizar la totalidad de la vida humana racionalmente, que es –vivir según la virtud; pues el fin de la operación de toda persona virtuosa es el bien de la propia virtud, como es del fuerte el obrar con fortaleza. Y este deseo será entonces totalmente colmado, porque la razón, ilustrada con la divina luz, tendrá todo el vigor necesario para proceder siempre rectamente.

Como resultado de la vida civil hay ciertos bienes que el hombre precisa para proceder civilmente,

como la excelencia de honor, que, cuando se apetece desordenadamente, convierte a los hombres en soberbios y ambiciosos. Mas por aquella visión los hombres serán sublimados, alcanzando la cumbre del honor, que consiste en cierta unión con Dios, como ya demostramos (c. 51). Por esto, así como Dios es el –Rey de los siglos, así también los bienaventurados, unidos a El, como se dice en el Apocalipsis, –reinarán con Cristo.

También da lugar la vida civil a otra apetencia, que es la celebridad de la fama, cuyo desordenado apetito convierte a los hombres en ambiciosos de vanagloria. Mas por aquella visión los hombres alcanzarán celebridad, no según el sentir humano, que puede engañarse y engañar, sino según la infalible apreciación de Dios y de los bienaventurados. Por eso dicha felicidad se llama casi siempre en la Sagrada Escritura –gloria, como dice el salmo: –Se alegrarán los santos en la gloria.

Hay también otra cosa apetecible en la vida civil, o sea, las riquezas, cuyo amor y desordenado apetito convierte a los hombres en tacaños e injustos. Pero en aquella felicidad hay suficiencia de todo bien, porque los bienaventurados gozan de Aquel que encierra en sí la perfección de todos los bienes. Por esto se dice en la Sabiduría: –Juntamente con ella me posesioné de todos los bienes. Y en el salmo: –Gloria y riquezas en su casa.

Hay también en el hombre un tercer deseo, que tiene de común con los animales, que es el goce de placeres, que los hombres persiguen principalmente viviendo voluptuosamente; y este deseo, si es desordenado, los convierte en libertinos e incontinentes. Mas en aquella felicidad hay un placer perfectísimo, tanto más perfecto que el placer sensible.–que incluso gozan los brutos–, cuanto el entendimiento supera al sentido; además, porque aquel bien en que nos gozaremos es mayor que todo bien sensible, y más íntimo, y de goce más durable; y también porque aquel deleite está más limpio de toda mezcla de tristeza y de todo cuidado de lo que nos pudiera molestar. Por eso se dice en el salmo: –Sácianse de la abundancia de tu casa y los abrevas en el torrente de tus delicias.

Hay también un deseo natural, común a todas las cosas, que les hace desear su propia conservación, en cuanto es posible, el cual, si es desordenado, hace tímidos a los hombres y excesivamente preocupados en evitar todo esfuerzo. Mas este deseo será completamente aquietado cuando los bienaventurados alcancen la perfecta supervivencia, libres de todo mal, según aquello de Isaías y del Apocalipsis: –No padecerán hambre ni sed, calor ni viento solano que los aflija.

Esto demuestra, pues, que las substancias intelectuales alcanzarán por la visión divina la verdadera felicidad, con la cual se aquietan totalmente los deseos y se consigue una colmada suficiencia de todos los bienes, qué, según Aristóteles, es lo que se requiere para la felicidad. Por eso dice Boecio que –la bienaventuranza es un estado perfecto con la suma de todos los bienes.

Lo único qué se parece en esta vida a la felicidad última y perfecta es la vida de quienes se dedican a la contemplación de la verdad, en cuanto cabe en este mundo. Por esta razón, los filósofos que no pudieron alcanzar un conocimiento pleno de aquella última felicidad, hicieron consistir la verdadera felicidad del hombre en la contemplación de que somos capaces en este mundo. Por eso, incluso en la Sagrada Escritura, la vida más recomendada es la contemplativa, como afirma el Señor en San Lucas: –Maria escogió la mejor parte, es decir, la contemplación de la verdad, –que no se le quitará. Pues la contemplación de la verdad comienza en esta vida y en la otra se consuma; sin embargo, la vida activa y la vida civil terminan acá.

CAPITULO LXIV

Dios gobierna las cosas con su providencia

Todo lo que llevamos dicho de muestra suficientemente que Dios es el fin de todas las cosas. Y de esto podemos deducir, además, que El mismo gobierna o rige el universo.

Siempre que algunas cesas están ordenadas a un fin, todas están sujetas a las disposiciones de aquel a quien principalmente pertenece tal fin, como vernos en el ejército: todos sus componentes, como todas sus operaciones, están ordenados al bien del jefe, que es la victoria, como a su último fin; y

por esta razón le corresponde al jefe el gobernar todo el ejército. Paralelamente, el arte que mira directamente el fin manda y da leyes al arte que versa sobre los medios; por ejemplo, la civil a la militar, ésta a la caballería, y la de navegar a la ingeniería naval. Luego, como todas las cosas están ordenadas a la bondad divina como fin, según se demostró (c. 7), es preciso que Dios, a quien tal bondad principalmente pertenece, puesto que substancialmente la tiene, la entiende y la ama, sea el gobernador de todas las cosas.

Quien hace una cosa para un fin, sírvese de ella para tal finalidad. Anteriormente se demostró que todo cuanto existe, sea lo que fuere, es efecto de Dios (1. 2, c. 15), y que Dios hace todo por el fin, que es El mismo (l. 1, c. 75). Luego El se sirve de todas las cosas dirigiéndolas al fin. Y como esto es gobernar, síguese que Dios es por su providencia el gobernador del universo.

Se demostró (1. 1, c. 13) que Dios es el primer motor no movido. Mas el primer motor no mueve menos que los motores secundarios, sino más, pues por él mueven todos los demás. Pero todo lo que se mueve se mueve por un fin, según se probó (c. 2). Luego Dios mueve todo a sus propios, fines. Y muévelo con su entendimiento, pues hemos demostrado (1. 1, c. 81; 1. 2, c. 23 ss.) que no obra por necesidad natural, sino con inteligencia y voluntad. Ahora bien, gobernar y regir no es otra cosa que –mover las cosas hacia su fin intelectualmente. En consecuencia, Dios gobierna y rige con su providencia cuanto se mueve hacia el fin, ya se mueva corporalmente o ya espiritualmente, tal como se dice que quien desea es movido por el deseado.

Quedó probado (c. 3) que los cuerpos naturales se mueven y obran por un fin, aunque no lo conozcan, por que vemos que en ellos se da siempre o frecuentemente lo mejor: cosa que no harían si obraran artificialmente. Pero es imposible que haya cosas que obren por un fin sin conocerlo y lleguen ordenadamente a él si no son movidas por quien lo conozca, como es dirigida al blanco la saeta por el arquero. Luego es preciso que toda operación de la naturaleza esté ordenada por algún conocimiento. Y esto, en realidad, se ha de atribuir a Dios mediata o inmediatamente, pues es preciso que tanto el arte como el conocimiento inferior reciba los principios de su superior, como se ve en las ciencias especulativas y prácticas, Por lo tanto, Dios gobierna el mundo con su providencia.

Las cosas que son distintas por naturaleza, si no se resuelven en la unidad por un ordenador, no pueden convenir en un solo orden. Mas, dentro de la universalidad de las cosas, las hay que tienen naturalezas distintas y contrarias, conviniendo no obstante, en un solo orden, pues unas se valen de las operaciones de las otras y algunas son ayudadas o regidas por las otras. Es preciso pues, que haya un solo ordenador y gobernador universal.

No puede asignarse la necesidad natural como causa exclusiva de cuanto observamos en los movimientos de los cuerpos celestes, pues entre ello se dan muchos movimientos completamente diferentes. Luego es preciso que haya una providencia ordenadora de tales movimientos y, en consecuencia, de todos los movimientos y operaciones inferiores que obedecen a su influencia.

Cuanto más cercana está una cosa a su causa, tanto más participa de su efecto. Por eso, si algo es tanto más perfectamente participado por algunos cuanto más próximos se encuentran de una cosa determinada, es prueba de que tal cosa es la causa de aquello que se participa de diversas maneras; por ejemplo si unas cosas son más cálidas porque están más próximas al fuego, es señal de que el fuego es causa de calor. Mas se da el caso de que algunas cosas están más ordenadas porque se encuentran más cerca de Dios; pues en los cuerpos inferiores, que son los más alejados de Dios por diversidad de naturaleza, vemos que algunas veces fallan en su curso natural, como ocurre con los monstruos y otros casos fortuitos cosa que jamás sucede en los cuerpos celestes, a pesar de que son mudables en cierto sentido, y tampoco en las substancias intelectuales separadas. Esto, pues, demuestra que Dios es la causa del orden universal de las cosas. Luego es por su providencia el gobernador del universo.

Hemos probado antes (cf. supra) que Dios ha dado el ser a todas las cosas no por necesidad natural, sino por su entendimiento y voluntad. Pero el fin último de su entendimiento y voluntad no puede

ser otro que su bondad, a sea, el comunicarla a las cosas, como consta por lo dicho (libro 1, c. 75 ss.). Sin embargo, las cosas participan de la bondad divina a modo de semejanza, en cuanto que son buenas. Ahora bien, en las cosas causadas, el bien por excelencia es el del orden universal, que es el más perfecto, como dice Aristóteles, en consonancia también con la Sagrada Escritura, que dice en el Génesis: –Y vio Dios todo cuanto hizo, y era bueno sobremanera, mientras que de cada cosa en particular dice simplemente que era buena. Por lo tanto, el bien del orden de las cosas producidas por Dios es lo que El mismo quiso e hizo principalmente. Pero gobernar no es otra cosa que imponer el orden a las cosas. Luego Dios todo lo gobierna con su entendimiento y voluntad.

Cualquiera que persigue un fin pone un cuidado especial en lo que esta más próximo al fin último, porque ello es, a la vez, el fin de otras cosas. El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en la cosas es el orden universal. Por lo tanto, es gobernador universal.

Cualquier cosa creada alcanza su última perfección por su operación propia, pues es preciso que el fin último o perfección de una cosa sea o la propia operación o también el término o efecto de la misma; no obstante la forma, que le da el ser, es la perfección primera como se ve en el II –Del alma. Pero el orden de las cosas causadas, respecto e la distinción de naturalezas y jerarquías de las mismas, procede de la Sabiduría divina, como se demostró en el libro segundo (c. 45). Luego también procede de ella el orden de operaciones mediante las cuales se acercan más al último fin. Ahora bien, el ordenar las operaciones de algunas cosas a un fin es gobernarlas. Dios es, pues, quien rige y gobierna las cosas por la providencia de su sabiduría.

De aquí viene que la Sagrada Escritura confiese a Dios como Señor y Rey, según el dicho del salmo: –Dios mismo es el Señor, y, además, –Rey de toda la tierra es Dios; y propio del poder del Señor y del rey es regir y gobernar a los súbditos. Por eso también la Sagrada Escritura atribuye al orden divino el curso de las cosas: –Quien manda al sol y no sale, y guarda bajo sello las estrellas; y en el salmo: –Púsole una ley y no la traspasará.

Y con esto se rechaza el error de los antiguos naturalistas, quienes decían que todo proviene por necesidad de la materia, resultando de esto que todo sucedería casualmente al margen de todo orden providencial.

CAPITULO LXV

Dios conserva las cosas en el ser

Del hecho de que Dios rige las cosas con su providencia se sigue que la conserve en el ser.

Al gobierno de las cosas pertenece todo cuanto les sirve para conseguir su fin, pues se dice que son regidas y gobernadas cuando se ordenan al fin. Pero al fin último intentado por Dios, o sea, la bondad divina, se ordenan las cosas no sólo porque obran, sino también porque existen; pues, existiendo, llevan en si la señal de la divina bondad, que es el fin de todo, como ya se probó (c. 19). Luego a la divina providencia pertenece el conservar las cosas en su ser.

Es preciso identificar la causa de una cosa con la de su conservación, porque la conservación no es más que una prolongación del ser. Se probó anteriormente (1. 2, c. 23 ss.) que Dios es por su entendimiento y voluntad la causa de la existencia de todas las cosas. Luego Dios conserva todas las cosas en el ser por su entendimiento y voluntad.

Ningún agente particular unívoco puede ser la causa absoluta de la especie; este hombre, por ejemplo, no puede ser causa de la especie humana, pues en este caso sería causa de todo hombre, y por lo tanto de sí mismo, que es cosa imposible. Hablando con propiedad, este hombre es causa de aquel otro. Y este hombre existe porque la naturaleza humana está en esta materia, la cual es principio de individuación. Luego este hombre no es causa del hombre sino en cuanto que es causa

de que la forma humana se realice en esta materia, que es ser principio de la generación de aquel hombre. Se ve, pues, que ni este hombre ni ningún otro agente unívoco natural puede ser causa sino de la generación de esto o de aquello. Sin embargo, es preciso que la especie humana tenga una causa agente absoluta, como lo demuestra su composición e incluso la disposición de sus partes, que siempre permanece igual de no ser impedida accidentalmente. Y esta misma razón vale para todas las otras especies de cosas naturales. Ahora bien, dicha causa, mediata o inmediata, es Dios pues demostramos ya (1. 1, c. 13; 1. 2, c. 15) que Dios es la causa primera de todas las cosas. Es, pues, preciso que sea El con respecto a las especies de las cosas como lo que es el engendrador con respecto a la generación, de la cual es causa propia. Mas la generación cesa cuando cesa la operación del engendrador. Luego también cesarían todas las especies de cosas si cesara la operación divina. Según esto, Dios conserva las cosas en el ser con su operación.

Aunque se dé el movimiento en un existente, no obstante, el movimiento es algo aparte del ser. Pero ningún ser corpóreo es causa de algo sino en cuanto que se mueve, como lo prueba Aristóteles. Luego ningún cuerno es causa del ser de una cosa, considerado el ser como tal, sino que es causa de su movimiento hacia el ser, que es el hacerse. Ahora bien, el ser de una cosa cualquiera es participado, por que, fuera de Dios, ninguna cosa es su propio ser, según se demostró (libro 1, c. 22; 1. 2, c. 15), Así, pues, es preciso que Dios, que es su propio ser, sea la causa primera y por sí de todo ser. Luego la operación divina es con respecto al ser de las cosas como la moción del cuerpo que mueve al hacerse y al moverse de las cosas hechas y movidas. Mas es imposible que, cesando la moción del que mueve, continúe el hacerse y el moverse de una cosa cualquiera. También es, pues, imposible que permanezca el ser de una cosa si no es por la operación divina.

Así como una obra artificial presupone la obra de la naturaleza, del mismo modo la obra de la naturaleza presupone la de Dios creador; pues la materia de lo artificial procede de la naturaleza, mas la de las cosas naturales procede de Dios por creación. Pero las cosas artificiales se conservan por virtud de las naturales, como la casa por la solidez de las piedras. Luego ninguna cosa natural se conserva en el ser si no es por virtud divina.

La impresión del agente no permanece en el efecto, al cesar la acción del agente, de no haberse convertido en la naturaleza del efecto. Por ejemplo, los seres engendrados conservan después de la generación hasta el fin sus formes y propiedades, porqué se les convierten en naturales. Igualmente, los hábitos son difícilmente movibles, porque se convierten en algo natural; sin embargo, las disposiciones y pasiones, sean corporales o animales, permanecen algún tiempo después de la acción del agente, pero no siempre, porque sólo son como preparación para lo natural. Por otra parte, lo perteneciente a la naturaleza de un género superior nunca permanece después de la acción del agente; por ejemplo, la luz no permanece en un cuerpo diáfano cuando desaparece quien ilumina. Ahora bien, la existencia de una cosa creada no es ni su naturaleza ni su esencia, lo cual es exclusivo de Dios, según se demostró en el libro primero (c. 22). Luego, cesando la operación divina, ninguna cosa puede permanecer en la existencia.

Hay dos opiniones acerca del origen de las cosas: una de fe, que sostiene que las cosas han sido producidas en el ser por Dios; y otra de algunos filósofos, quienes opinan que las cosas fluyen eternamente de Dios (cf. 1. 2, c. 31 ss.). Según ambas posiciones, es menester afirmar que las cosas se conservan en la existencia por Dios. Pues si Dios ha producido las cosas en el ser después que no existían, es preciso que el ser de las mismas sea el resultado de la divina voluntad, igualmente que su no existencia; pues permitió, cuando quiso, que no existieran y les dio el ser cuando le plugo. Luego en tanto existen en cuanto El lo quiere. Su voluntad es, pues, la conservadora de las cosas. – Por otra parte, si las cosas fluyeron eternamente de Dios, no es posible señalar un instante o un tiempo en que fluyeran de Dios por primera vez. Y tenemos que o nunca fueron producidas por Dios o su ser procede de continuo de Dios mientras existen. Luego también las conserva en el ser por su operación.

De aquí viene lo que se dice a los Hebreos: –Quien con su poderosa palabra sustenta todas las cosas. Y San Agustín, en el IV –Sobre el Génesis: –El poder del Creador y la virtud del omnipotente y

conservador de todo es causa de la subsistencia de toda criatura. Y si esta virtud cesara alguna vez de regir lo creado, cesarían las especies de las cosas y se destruirían sus naturalezas. Por que aquí no pasa como cuando uno levanta la fábrica de una casa, que, en cesando y marchándose, permanece la obra en pie; pues si Dios retirara su gobierno, el mundo desaparecería en un abrir y cerrar de ojos. Y con esto se excluye la opinión de algunos predicadores mahometanos, quienes, para poder sostener que el mundo precisa de la conservación divina, dijeron que todas las formas son accidentes y que ningún accidente dura ni dos instantes, de manera que la formación de las cosas sería un continuo –fieri, como si una cosa sólo requiriese la causa agente cuando está haciéndose. Por este motivo se dice que algunos de ellos sostienen que los cuerpos indivisibles, que son, según afirman, los componentes de todas las substancias y que, a su parecer, son los únicos que tienen consistencia, podrían permanecer algún tiempo, dado el caso de que Dios retirara su gobierno del mundo. –Y aun hay otros, entre ellos, que dicen que una cosa no dejaría de existir si Dios no produjera en ella un accidente de desintegración. – Todo lo cual, como se ve, es absurdo.

CAPITULO LXVI

Nada da el ser si no obra por virtud divina

Esto demuestra que ningún agente inferior da el ser si no obra por virtud divina.

Pues nada da el ser sino en cuanto es ente en acto. Mas Dios conserva las cosas en el ser mediante su providencia, como queda probado (capítulo prec.). Luego quien da el ser lo da por virtud divina.

Cuando varios agentes diversos están ordenados bajo un solo agente, es necesario que el efecto común producido por ellos les pertenezca en cuanto que se unen para participar del movimiento y el poder de dicho agente, pues varias cosas no hacen una sola si no se unen previamente; como vemos que todos los que forman en el ejército trabajan para conseguir la victoria, que causan en cuanto que están bajo las órdenes del jefe, cuyo efecto propio es la victoria. Pero hemos demostrado en el libro primero (c. 13) que el primer agente es Dios. Por lo tanto, siendo el efecto común de todos los agentes el ser, pues todo agente da el ser actual, es preciso que produzcan esté efecto en cuanto que están ordenados bajo el primer agente y obran en virtud del mismo.

En todas las causas agentes ordenadas, lo que es primero en la generación y último en la intención es el efecto propio del primer agente; la forma de la casa, por ejemplo, que es el efecto propio del constructor, viene posteriormente a la preparación del cemento, de las piedras y de las maderas, que realizan los artífices inferiores supeditados al constructor. Ahora bien, en toda acción, lo primero que se persigue es el ser actual, que es lo último en la generación; pues, conseguido, cesa la acción del agente y el movimiento del paciente. Luego el ser es el efecto propio del primer agente, es decir, de Dios, y todos cuantos dan el ser lo dan en cuanto obran por virtud divina.

Entre lo que puede un agente secundario, lo último en bondad y perfección es aquello en que puede obrar por virtud del agente primero, porque el complemento de la virtud del agente secundario procede del agente primero. Es así que el ser es el más perfecto de todos los efectos, porque cualquier naturaleza o forma se perfecciona cuando tiene ser actual, y es, por comparación al ser actual, como una potencia respecto de dicho acto. Según esto, el ser es lo que producen los agentes secundarios por virtud del agente primero.

Según el orden de las causas, así es el orden de los efectos. El primero de todos los efectos es el ser, porque todos los demás efectos no son más que concreciones del mismo. Así, pues, el efecto propio del primer agente es el ser, y todos los demás lo producen en cuanto obran por su virtud. Sin embargo, los agentes secundarios, que hacen como particularizar y determinar la acción del primer agente, producen como propios efectos otras perfecciones que determinan el ser.

Lo que es tal por esencia es causa propia de lo que es tal por participación, como el fuego es la causa de todo lo encendido. Únicamente Dios es ente por su propia esencia, y todos los demás lo son por participación, porque solamente en Dios se identifican la esencia y la existencia. Según

esto, el ser de cualquier existente es efecto propio de Dios, de modo que todo aquel que da el ser a una cosa lo hace en cuanto obra por virtud divina.

Por esto se dice en la Sabiduría: –Dios creó para que existiesen todas las cosas. Y en muchos lugares de la Escritura se dice que Dios lo hace todo. – Incluso en el libro –De las causas se dice que la inteligencia sólo da el ser –cuando es divina, o sea, cuando obra por virtud divina.

CAPITULO LXVII

Dios es causa del obrar de todos los que obran

Y por esto se ve que Dios es causa de que obren cuantos obran. Todo el que obra es causa del ser, del ser esencial o del accidental. Pero nada puede ser la causa del ser si no obra en virtud divina, según se demostró (c. prec.). Luego todo el que obra lo hace por virtud divina.

Toda operación que resulta de una virtud determinada se atribuye, como a su causa, a la cosa que dio tal virtud; por ejemplo, el movimiento natural de los cuerpos pesados y leves, que responde a sus propias formas, por las cuales son pesados o ligeros, y por esto se dice que la causa de tales movimientos es el engendrante que les dio la forma. Mas toda virtud de cualquier agente procede de Dios, como del primer principio de toda perfección. Luego, como toda operación responde a una virtud determinada, es preciso que Dios sea la causa de cualquier operación.

Es evidente que toda acción que no puede permanecer, si cesa la influencia de un agente, pertenece a dicho agente; tal como, cesando la acción del sol; que ilumina el aire, no puede permanecer la manifestación de los colores, por eso es indudable que el sol es la causa de la manifestación de los colores. Y lo mismo se ve con el movimiento violento, que cesa al cesar la violencia de quien lo provoca. Ahora bien, así como Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a existir, sino que también lo produce en ellas mientras existen, conservándolas en el ser, como se demostró (c. 65), del mismo modo no sólo les dio, al crearlas en un principio, las virtudes operativas, sino qué también las causa constantemente en las cosas. Por eso, si cesara la influencia divina, cesaría toda operación. Luego toda operación se reduce a El como a su causa.

Quien aplica la virtud activa para obrar se llama causa de tal acción, pues el artífice que aplica la virtud de una cosa natural a determinada acción se llama causa de tal acción, como el cocinero de la decocción, que procede del fuego. Pero toda aplicación de poder para una operación proviene primera y principalmente de Dios. Pues las virtudes operativas se aplican a las propias operaciones por algún movimiento del cuerpo o del alma. Y el primer principio de ambos movimientos es Dios, por ser el primer motor absolutamente inmóvil, como se demostró (1. 1, c. 13). Igualmente, cualquier movimiento de la voluntad, por el que se aplican las facultades para obrar, se reduce a Dios como a quien primero apetece y quiere. Por lo tanto, toda operación debe atribuirse a Dios como a su primer y principal agente.

En todas las causas agentes ordenadas siempre es preciso que las causas secundarias obren en virtud de la causa primera, así como en las connaturales obran los cuerpos inferiores por virtud de los cuerpos celestes; y en las cosas voluntarias, todos los artífices inferiores obran según el mandato del supremo maestro de obras. En el orden le causas agentes, Dios es la causa primera, como se demostró en el libro primero (1. c.). Así, pues, todas las causas agentes inferiores obran por virtud de Dios. Pero la causa de la acción es más bien de aquel por cuya virtud se obra que del otro que realiza, como el agente principal es más que su instrumento. Según esto, más causa es Dios de cualquier acción que incluso las causas agentes secundarias.

Todo el que obra se ordena por su propia operación al ultimo fin, pues es preciso que el fin sea o la propia operación o lo realizado, que es el efecto de la operación. El ordenar las cosas al fin es propio de Dios, según se manifestó antes (c. 64). Es, pues, preciso afirmar que todo agente obra por virtud divina. Luego Dios es causa de las acciones de todas las cosas.

De aquí viene lo que dice Isaías: –Todas nuestras obras las has realizado en nosotros, Señor; San

Juan: –Sin mí, nada podéis hacer; y a los Filipenses: –Dios es quien causa en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito. Y por esta razón, en las Escrituras se atribuyen con frecuencia a la acción de Dios los efectos de la naturaleza, porque El es quien actúa en todo aquel que obra natural o voluntariamente, según aquello de Job: –No me exprimiste como leche y me cuajaste como queso? Me revestiste de piel y de carne, y con huesos y músculos me consolidaste; y en el salmo: –Tronó Yavé desde los cielos, el Altísimo hizo sonar su voz, granizo y carbones incandescentes.

CAPITULO LXVIII

Dios está en todo lugar

Por esto se ve que Dios ha de estar necesariamente en todo lugar y en todas las cosas.

Es preciso que el motor y lo movido se hallan simultáneamente, como lo prueba el Filósofo en el VII de los –Físicos. Mas Dios mueve todas las cosas para sus propias operaciones, como se demostró (c. prec.). Luego está en todas las cosas.

Todo lo que está en el lugar o en una cosa cualquiera es contiguo de alguna manera a la misma, pues una cosa corpórea se encuentra en algo localmente mediante el contacto de la cantidad dimensiva; mas una cosa incorpórea decimos que está en algo por contacto virtual, pues carece de cantidad dimensiva. Luego una cosa incorpórea, para estar en algo por su propia virtud, se encuentra en la misma situación que la cosa corpórea está en algo por la cantidad dimensiva. Ahora bien, si hubiera un cuerpo que tuviese cantidad dimensiva infinita, sería preciso que se hallara en todo lugar. Según esto, si hay una cosa incorpórea que tenga virtud infinita, deberá estar en todas partes. Demostramos en el primer libro que Dios tiene infinita virtud (capítulo 43). Está, pues, en todo lugar.

Tal cómo se encuentra la causa particular respecto al efecto particular, así se halla también la causa universal respecto al efecto universal. Pero es preciso que la causa particular se encuentre simultáneamente con el propio efecto particular, así como el fuego calienta por su esencia y el alma por su esencia vivifica al cuerpo. Luego, siendo Dios causa universal de todo el ser, como se de mostró en el libro segundo (c. 15), es preciso que doquier se halle el ser, allí esté Dios presente.

Doquier esté un agente solamente presente a uno de sus efectos, su acción no puede pasar a los otros si él no media, porque el agente y el paciente deben estar simultáneamente; por ejemplo, la fuerza motriz no mueve a los otros miembros si no interviene el corazón. Luego si Dios estuviera presente solamente a uno de sus efectos, por ejemplo, al primer móvil, que es movido inmediatamente por El, resultaría que su acción no podría pasar a los demás sin mediar éste. Cosa que no conviene, porque, si la acción de algún agente no puede pasar a los otros sin mediar un primero, es preciso que éste corresponda proporcionalmente al agente teniendo todo su poder, pues de lo contrario el agente no podría valerse de todo su poder; como vemos que todos los movimientos que puede producir la fuerza motriz puede realizarlos por su cuenta el corazón. Pero no hay criatura alguna que pueda realizarla cuanto es capaz la virtud divina, pues ésta excede infinitamente a toda cosa creada, como consta por lo que se demostró en el libro primero (1. c.). Luego no conviene decir que la acción divina no se extiende a lo demás si no media un primero. Por lo tanto, está presente no en uno de sus efectos, sino en todos. – En el mismo motivo se apoyaría quien dijese que Dios está, en algunos, pero no en todos, porque, sumando cuantos divinos efectos se quiera, no podrán realizar suficientemente cuanto alcanza la virtud divina.

Es necesario que la causa agente se encuentre simultáneamente con su efecto próximo e inmediato. Mas en toda cosa hay algún efecto próximo e inmediato del mismo Dios, porque, según demostramos en el libro segundo (c. 21), el crear es exclusivo de Dios. Y en cada una de las cosas hay algo causado por creación; en efecto, en las cosas corporales, la materia prima, y en las cosas incorpóreas, sus simples esencias, como consta por lo que establecimos en el libro segundo (c. 15 ss.). Es, pues, preciso que Dios esté presente en todas las cosas, sobre todo porque, habiéndolas

sacado del no ser al ser, las conserva siempre e invariablemente en la existencia, según se vio (c. 65).

De aquí que en Jeremías se dice: –Yo lleno el cielo y la tierra; y en el salmo: –Si escalo los cielos, allí te encuentras; si bajo a los abismos, allí estás.

Y con esto se rechaza el error de algunos, que decían que Dios está en determinada parte del mundo, por ejemplo, en el primer cielo, y en su parte oriental, donde comienza el movimiento celeste. Afirmación que podría sostenerse tomándola en buen sentido, es decir, no entendiendo que Dios está encerrado en alguna parte del mundo, sino interpretando que el principio de todos los movimientos corpóreos comienza, según el orden natural, en una parte determinada, siendo Dios quien mueve. Por este motivo se dice en la Sagrada Escritura de un modo especial que Dios está en el cielo, según aquello de Isaías: –El cielo es mi asiento; y en el salmo: –El cielo del cielo para el Señor, etc–Pero por el hecho de que, fuera del orden natural, incluso en los cuerpos ínfimos produce Dios algo que no puede ser causado por virtud del cuerpo celeste, se demuestra claramente que Dios está presente inmediatamente no sólo al cuerpo celeste, sino también a las cosas más ínfimas.

Sin embargo, no se ha de juzgar que Dios está en todo lugar de modo que se divida conforme a los diferentes espacios, como si una parte suya estuviera aquí y la otra allá, sino que está todo en todas las partes. Por que, como es absolutamente simple, carece de partes.

Pero no es simple a la manera del punto, que es el término de lo continuo y, en consecuencia ocupa en lo continuo un sitio determinado; por eso un punto no puede estar sino en un lugar indivisible. Pero Dios es indivisible, como existente totalmente fuera del género de lo continuo. Luego, por exigencia de su esencia, no está determinado a lugar alguno, grande o pequeño, como si le conviniera estar en algún lugar, puesto que El existió eternamente antes que todo lugar. Mas por la inmensidad de su poder alcanza lo que está en todos los lugares, pues es la causa universal del ser, como dijimos arriba. Así, pues, doquier está se halla totalmente, porque con su simple poder alcanza todas las cosas,

Sin embargo, no se ha de creer que está en las cosas como mezclado con ellas, pues se demostró en el libro primero (cc. 17, 27) que no es la materia ni la forma de ser alguno, sino que está en todas las cosas a modo de causa agente.

CAPITULO LXIX

Sobre la opinión de aquellos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones

De aquí tomaron algunos ocasión de errar, pensando que ninguna criatura tiene acción alguna en la producción de los efectos naturales, o sea, de modo que el fuego no calentaría, sino que Dios producirla el calor a presencia del fuego; y esto mismo sucedería con los demás efectos naturales.

Y se empeñaron en establecer este error con razones, demostrando que no se podía dar ninguna forma, substancial o accidental, sino por vía de creación. Porque las formas y los accidentes no pueden hacerse de materia, ya que ésta no entra en su composición. Por eso, si se hacen, es preciso que se hagan de la nada, que es ser creadas. Y como la creación es un acto exclusivo de Dios, según se demostró en el libro segundo (capítulo 21), parece seguirse que en la naturaleza únicamente Dios produce las formas, tanto substanciales como accidentales.

La opinión de algunos filósofos está en parte de acuerdo con esta sentencia. Pues como todo lo que no es por sí vemos que se deriva de aquello que lo es, parece que las formas de las cosas que no son existentes de por sí y que existen en la materia provengan de las formas que están sin materia y son por si existentes; como si las que existen en la materia fueran ciertas participaciones de aquellas formas que están sin materia. Y por esto Platón afirmó que las especies de las cosas sensibles eran ciertas formas separadas, que son causa de la existencia de tales cosas sensibles, que las participan.

Avicena, sin embargo, afirmó que todas las formas substanciales fluían de una inteligencia agente. Y que las formas accidentales son disposiciones de la materia, que provienen de la acción de los agentes inferiores al disponer la materia. Con lo cual se apartó del absurdo anterior.

Y una prueba de ello parecía ser el hecho de que ninguna virtud activa hay en estos cuerpos como no sea la forma accidental, como las cualidades activas y pasivas, que, al parecer, no son suficientes para producir formas substanciales.

Además, en estos seres inferiores hay algunos que no son engendrados por sus semejantes, como los animales engendrados de la putrefacción. Por eso parece que sus formas han de proceder de principios más altos.

Y por igual razón otras formas, algunas de las cuales son mucho más nobles.

Otros, sin embargo, se fundan para probar esto en la debilidad que tienen los cuerpos naturales para obrar. Pues toda forma de un cuerpo está unida a la cantidad. Y la cantidad impide la acción y el movimiento. Y dan como prueba que cuanta más cantidad se le añade a un cuerpo, tanto más pesado se vuelve y más tardo es su movimiento. Y de esto deducen que ningún cuerpo es activo, sino solamente pasivo.

Y se empeñan en demostrarlo también por la razón de que todo paciente esta sujeto al agente; y todo agente creador, exceptuado el primero, requiere un sujeto inferior a él. Pero no hay substancia inferior a la corporal. Parece, pues, que ningún cuerpo es activo.

Y añaden también que la substancia corporal es la más distante del agente primero, pareciéndoles por esto que la virtud activa no llega hasta la substancia corporal; y como Dios es solamente agente, así la substancia corporal, porque es lo ínfimo entre las cosas, ha de ser solamente pasiva.

Según estas razones afirma Avicebrón en el libro –De la fuente de la vida que ningún cuerpo es activo, y que la virtud de la substancia espiritual, pasando a través de los Cuerpos, realiza las acciones que los cuerpos parecen realizar.

Se dice también que oradores de la ley de los moros aducen como razón que incluso los accidentes tampoco son producidos por la acción de los cuerpos, porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Y así consideran imposible que el calor pase de un cuerpo cálido a otro calentado por él, atribuyendo a Dios la creación de tales accidentes.

De todas las afirmaciones expuestas se siguen muchos inconvenientes Pues si ninguna causa inferior, principalmente la corporal, produce algo, sino que únicamente Dios obra en todas las cosas, y, por otra parte, Dios no varía al obrar en diversas cosas, no se sigue la diversidad de efectos de la diversidad de las cosas en que Dios obra. Y se ve que esto es falso experimentalmente pues de la aplicación de lo cálido no se sigue la refrigeración, sino solamente la calefacción; y del semen humano síguese únicamente la generación de un hombre. Luego esta causalidad de los efectos inferiores no se ha de atribuir a la virtud divina de manera que los agentes inferiores queden privados de ella.

Es contra el concepto de sabiduría que haya algo en vano en las obras del sabio. Pero si las cosas creadas no obraran para producir de alguna manera sus efectos, sino que físicamente Dios lo realizara todo inmediatamente, en vano habría El destinado a las otras cosas para producir efectos. Tal opinión es, pues, contra la sabiduría divina.

Quien da a un ser lo principal le da, en consecuencia, todo lo que de él se deriva; por ejemplo, la causa que da la gravedad al cuerpo elemental le da también el movimiento hacia abajo. Ahora bien, el dar actualidad a alguna cosa se deriva del estar en acto, como vemos en Dios; pues El es acto puro y es también la causa primera de la existencia de todos, como se demostró (1. 2, c. 15). Si, pues, comunicó a los otros su semejanza en cuanto al ser, al dar existencia a las cosas, resulta que habría de comunicarles su semejanza en cuanto al obrar, de modo que las cosas creadas tuvieran también sus propias operaciones.

La perfección del efecto demuestra la de su causa, pues una virtud más grande produce un efecto más perfecto. Dios es agente perfectísimo. Luego es preciso que las cosas que creó reciban de El su perfección. Rebajar la perfección de la criatura es rebajar a la vez la perfección de la virtud divina. Mas, si ninguna criatura tiene acción alguna para producir un efecto, se rebaja en demasía su perfección, pues es característico que de la abundancia de su perfección pueda uno comunicársela a otro. Por lo tanto, tal opinión rebaja la virtud divina.

Así como es propio del bien hacer lo bueno, así también es propio del sumo bien hacer algo óptimo. Dios es el sumo bien, según se demostró en el libro primero (c. 41). Luego a El pertenece hacer todo óptimamente. Pero lo mejor es que un bien concedido a uno sea común a muchos y no sólo propio, porque –el bien común es siempre más excelente que el bien de uno solo. Y el bien de uno se hace común a muchos por derivación, que solamente se da cuando el que lo rosee lo difunde a los otros por su propia acción; pero, si no tiene poder para difundirlo, permanece de su propiedad exclusiva. Ahora bien, Dios comunicó a las cosas creadas su bondad de manera que una de ellas pudiese transfundir a otra lo que recibió. Quitar, por lo tanto, sus propias acciones a las cosas es derogar la bondad divina.

Suprimir el orden a las cosas crea das es quitarles lo mejor que tienen; pues cada una de ellas es en sí misma buena, pero todas juntas son 4p timas por razón del orden universal, pues el todo siempre es mejor que las partes y su propio fin. Ysi se priva a las cosas de sus acciones, se su prime el orden que hay entre ellas, pues las cosas que son de diversa na turaleza no se enlazah en la unidad del orden si no es porque unas son agentes y otras pacientes. Luego no conviene decir que las cosas no tienen acciones propias.

Si los efectos no son producidos por las acciones de las cosas crea das, sino únicamente por la acción divina, es imposible que el efecto manifieste la virtud de cualquier causa creada, porque el efecto solamente manifiesta la virtud de la causa por razón de la acción que, procediendo de la virtud, termina en él. Y no se conoce la naturaleza ide la causa por el efecto sino al conocer por él su virtud, que se deriva de la naturaleza. Si, pues, las cosas creadas no tie nen acciones para producir efectos, resultaría que nunca se podría cono cer la naturaleza de una cosa creada por su efecto. Y así nos quedarnos sin el conocimiento científico natural, cuyas demostraciones se tornan principalmente de los efectos.

Vemos por inducción que todo semejante produce un semejante. Mas en las cosas inferiores lo engendrado no es sólo la forma, sino el compuesto de materia y forma, porque toda generación parte de algo, es decir, de la materia, y termina en algo, o sea, la forma. Es, pues, preciso que el que engendra no sea forma solamente, sino compuesto de materia y forma. Luego ni las especies separadas de las cosas, como dijeron los platónicos, ni la inteligencia agente, como afirmó Avicena, son la causa de las formas que están en la materia, sino más bien el compuesto de materia y forma.

Si el obrar sigue al ser en acto, no es conveniente que se prive de su acción a un acto más perfecto. Ahora bien, la forma substancial es un acto más perfecto que la accidental. Según esto, si las formas accidentales existentes en las cosas corporales tienen acciones propias, con mayor motivo deberá tener la forma substancial su propia acción. Pero ésta no es el disponer la materia, porque para esto basta con la alteración que realizan las formas accidentales. Por lo tanto, la forma substancial del que engendra es el principio de la acción que se requiere para que la forma substancial sea introducida en el engendrado.

Y es fácil resolver las razones que aducen. Como la razón para hacer una cosa es su existencia, así como la forma no se llama ente porque tenga el ser ella misma, sino porque el compuesto existe por ella, así también tampoco la forma es hecha propiamente, sino que comienza a existir cuando el compuesto es reducido de la potencia al acto, el cual es la forma.

Tampoco es preciso que todo lo que tiene una forma como participada la reciba inmediatamente de aquel que es esencialmente forma, sino inmediatamente de aquel que tiene una forma semejante e igualmente participada, el cual obre, no obstante, en virtud de aquella forma separada, si es que

existe tal. De este modo produce el agente un efecto semejante a sí.

Igualmente, tampoco es preciso que, porque toda acción de los cuerpos inferiores se realice por las cualidades activas y pasivas, que son accidentes, el resultado de su acción sea sólo un accidente. Porque dichas formas accidentales, así como son producidas por la forma substancial, que juntamente con la materia es la causa de todos los accidentes propios, así también obran en virtud de la forma substancial. Y lo que obra por virtud de otro produce un efecto no sólo semejante a sí, sino más bien a aquel por cuya virtud obra; por ejemplo, por la acción del instrumento la obra reproduce la semejanza de la forma artística. De esto resulta que por la acción de las formas accidentales son producidas formas substanciales, en cuanto que aquéllas obran instrumentalmente, en virtud de formas substanciales.

Y en los animales que nacen de la putrefacción, la forma substancial es producida por un agente corporal, o sea, por el cuerpo celeste, que es el primero en alterar, por donde es preciso que todos los que disponen a la forma en estos seres inferiores obren en virtud de aquél. Según esto, para producir algunas formas imperfectas no hace falta un agente unívoco, bastando la virtud celeste. Pero para producir formas más perfectas, como son las almas de los animales perfectos, se requiere, juntamente con el agente celeste, un agente unívoco, pues tales animales precisan el semen para su generación. Con este motivo dice Aristóteles, en el II de los –Físicos que –el sol y el hombre engendran al hombre.

Y no es verdadero que la cantidad impida la acción de la forma, a no ser accidentalmente, o sea, en cuanto que toda cantidad continua está en la materia; y la forma que existe en la materia, como está menos actualizada, tiene, en consecuencia, menos virtud para obrar. Por eso el cuerpo que tiene poca materia y mucha forma, es decir, el fuego, es más activo. Ahora bien, dado el modo de la acción que puede tener la forma que existe en la materia, la cantidad más aumenta la acción que la disminuye. Pues cuanto mayor fuere un cuerpo cálido, suponiéndole una equivalente intensidad de calor, tanto más calentará; y supuestas una gravedad de poder equivalente, cuanto más grande sea el cuerpo pesado, tanto más velozmente se moverá con movimiento natural; y de esto resulta que con movimiento no natural se moverá más lentamente. Luego el que los cuerpos pesados, al ser movidos con movimiento no natural, sean más lentos cuanto mayor es su cantidad, no demuestra que la cantidad impida la acción, sino más bien que ayuda a aumentarla.

Tampoco es preciso que todo cuerpo carezca de acción por razón de que en el orden de cosas sea la substancia corporal la última de su propio género. Porque, incluso entre los cuerpos, uno es superior a otro, con forma más excelente y más activa, como lo es el fuego respecto a los cuerpos inferiores. Y, a pesar de todo, el último de los cuerpos tampoco está excluido de obrar. Pues está demostrado que el cuerpo no puede actualizarse totalmente, por que está compuesto de materia, que es ente en potencia, y de forma, que es el acto; y cada cual obra conforme a como está en acto. Y por esto todo cuerpo obra según su forma, a la cual se compara otro cuerpo, a saber, el paciente, por razón de su materia como sujeto, en cuanto que su materia está en potencia para la forma del agente. Y si, por el contrario, la materia del cuerpo agente está en potencia respecto de la forma del cuerpo agente, ambos serán simultáneamente agentes y pacientes, como sucede con dos cuerpos elementales. Si esto no, entonces habrá un solo agente y un solo paciente respectivo, como en el caso del cuerpo celeste y del cuerpo elemental. Así, pues, el cuerpo agente obra en el sujeto no por razón de todo el cuerpo, sino por la forma, mediante la cual actúa.

Tampoco es verdad que los cuerpos sean lo más alejado de Dios. Siendo Dios acto puro, en atención a esto, unas cosas están más o menos lejos de El, según que están más o menos en acto o en potencia. Por lo tanto, entre los seres, lo más distante de Dios es la pura potencia, es decir, la materia prima. Por eso su característica es la pasividad y no la operación. Pero los cuerpos, como están compuestos de materia y forma, se aproximan a la divina semejanza por que tienen forma, que, según Aristóteles en el I de los –Físicos, es –algo divino. Y, según esto, son agentes porque tienen forma, y pacientes, por que tienen materia.

Y es ridículo decir que el cuerpo no obra porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Pues no se

ha de entender, al decir que el cuerpo cálido calienta, que el calor numéricamente idéntico que está en el que calienta pase al cuerpo calentado, sino que por virtud del cuerpo que calienta se hace otro calor numéricamente distinto en el cuerpo calentado, el cual estaba antes en él en potencia. Pues un agente natural no traspasa su propia forma a otro sujeto, sino que reduce al sujeto paciente de la potencia al acto.

Luego, aunque todos los efectos de las cosas creadas los atribuyamos a Dios como que opera en todas ellas, no por eso les quitamos sus propias acciones.

CAPITULO LXX

Cómo un mismo efecto procede de Dios y, a la vez, de la naturaleza agente

Algunos encuentran dificultad para comprender cómo se atribuyen los efectos naturales conjuntamente a Dios y a la naturaleza agente.

Porque, al parecer, de dos agentes no puede resultar una sola acción. Luego, si la acción con que se produce un efecto natural procede de un cuerpo natural, no procederá de Dios.

Lo que puede hacerse por uno solo es superfluo que lo hagan muchos, pues vemos que la naturaleza no hace con dos instrumentos lo que puede hacer con uno solo. Según esto, siendo la virtud divina capaz de producir los efectos naturales, es superfluo añadir para la producción de los mismos las virtudes de la naturaleza, o, si éstas son capaces de producir sus propios efectos, también es superfluo que obre Dios para producirlos.

Si Dios produce el efecto natural en su totalidad, al agente natural no le queda nada que producir. Por lo tanto, no parece posible que Dios produzca los mismos efectos que las cosas naturales producen.

Estas cosas no importan dificultad alguna si se considera lo que ya hemos expuesto. Pues en todo agente se deben considerar dos cosas, o sea, la cosa tal que obra y la virtud por que obra, como el fuego calienta por el calor. Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del superior, puesto que el superior le da la virtud con que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar, como aplica el artífice el instrumento para el propio efecto; el cual, sin embargo, no le da al instrumento la forma por la que obra ni se la conserva, sino que le da solamente el movimiento. Luego es preciso que la acción del agente inferior no sólo proceda de él como resultado de su propia virtud, sino también como resultado de la virtud de todos los agentes superiores, pues obra en virtud de todos ellos. Y así como el agente ínfimo tiene actividad inmediata, así también el agente primero tiene virtud inmediata para producir el efecto, pues el agente ínfimo no tiene de sí virtud para producir tal efecto, porque la recibe del superior, y éste la tiene de otro superior; y así vemos que la virtud del agente supremo produce de sí el efecto, como si fuera causa inmediata, tal como sucede con los principios de la demostración, de los cuales el primero es inmediato. Por lo tanto, así como no hay inconveniente para que una acción sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de manera diferente.

Y, al mismo tiempo, se ve que, aun que una cosa natural produzca su propio efecto, no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la cosa natural no lo produce si no cuenta con la virtud divina.

Tampoco es superfluo que, pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto, no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza, según se demostró antes (cc. 20, 21). – Esto hace patente, a la vez, el esplendor del orden que reina en las cosas creadas.

Es también manifiesto que un mismo efecto no se atribuye a la causa natural y a la virtud divina de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural, sino que cada uno lo realiza totalmente, aun que de diferente modo; igual que un mismo efecto se atribuye en su totalidad al instrumento y al agente principal.

CAPITULO LXXI

La divina providencia no excluye totalmente de las cosas el mal

Esto manifiesta que la divina providencia, al gobernar las cosas, no excluye de las mismas la corrupción ni el defecto, ni el mal.

Pes el gobierno divino, que Dios ejerce sobre las cosas, no excluye la operación de las causas segundas, como ya se demostró (c. 69 ss). Se da el defecto en el efecto de la causa segunda por defecto de la misma, sin que por ello se encuentre en el agente primero: como cuando en el efecto de un artífice que domina perfectamente el arte se da un defecto por que el instrumento es defectuoso, y como le sobreviene la cojera a un hombre cuya fuerza motriz es vigorosa, no por falta de dicha fuerza, sino por tener la pierna encurvada. Luego el hecho de que aparezca algún defecto o algún mal en los seres actuados y gobernados por Dios obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en El no se dé ningún defecto.

No se daría la bondad perfecta en las cosas creadas de no existir en ellas un orden de bondad, a saber, que hace a unas mejores que las otras; porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni criatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra. Además, suprimiendo la ordenación de las cosas distintas y dispares, desaparecería también el sumo esplendor del orden. Y, lo que es más, suprimida la desigualdad en bondad, desaparecería la multitud de cosas, pues unas cosas son mejores que otras por las diferencias que las separan entre sí; como es mejor lo animado que lo inanimado y lo racional que lo irracional. Y así, si en las cosas hubiese una igualdad absoluta, sólo habría un bien creado; lo cual deroga evidentemente la perfección de la criatura. Además, el grado superior de bondad consiste en que algo sea bueno de tal manera que no pueda perder la bondad; sin embargo, el inferior es aquel en que la bondad puede faltar. Luego el universo precisa de ambos grados de bondad. Pero a la providencia del gobernante corresponde conservar la perfección en las cosas gobernadas y no el disminuirla. Por lo tanto, no corresponde a la providencia divina el excluir totalmente de las cosas la posibilidad de fallar en el bien. Mas el efecto de esta posibilidad es el mal, porque lo que puede fallar falla alguna vez. Además, el mismo defecto de bien es también un mal, según se demostró (c. 7). Luego no corresponde a la providencia divina el suprimir totalmente de las cosas el mal.

Lo mejor de cualquier gobierno es que todas las cosas gobernadas sean atendidas en atención a su modo de ser, pues en esto consiste la justicia del régimen. Según esto, así como sería contra la razón del régimen humano que el gobernador de la ciudad impidiese a los hombres el ejercicio de sus propios oficios–a no ser circunstancialmente, por alguna necesidad–, del mismo modo seria contra la razón del régimen divino el no dejar que las cosas creadas obren en conformidad con su propia naturaleza. Pero, al obrar las criaturas de esta manera, síguense la corrupción y el mal en las cosas, puesto que unas corrompen a las otras por la contrariedad y oposición que existe entre ellas. Por lo tanto, no corresponde a la providencia divina el suprimir totalmente de las cosas gobernadas el mal.

Es imposible que un agente produzca un mal como no sea intentando un bien, según consta por lo anterior (cc. 3, 4). Ahora bien, a la providencia divina, que es la causa de todo bien no le corresponde suprimir en las cosas creadas y de un modo general la intención de cualquier bien, pues tal medida suprimiría muchos bienes en el universo creado; por ejemplo, si al fungo se le quitara la finalidad de engendrar algo semejante a si, de lo cual resulta un mal, que es la corrupción de las cosas combustibles, se suprimiría a la vez un bien, que es la generación del fuego y la conservación del mismo dentro de su propia especie. Luego no corresponde a la divina providencia el suprimir totalmente de las cosas el mal.

Hay muchos bienes en las cosas que no tendrían lugar si los males no existieran; por ejemplo, no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores; ni habría lugar para la justicia vindicativa de no existir los delitos; e incluso en las cosas naturales no habría generación de uno si no existiera la corrupción de otro. Luego, si la divina providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes. Cosa que no debe hacerse, por que más poderoso es el bien en la bondad que el mal en la maldad, como consta por lo dicho (cc. 11, 12). Por lo tanto, la divina providencia no debe suprimir totalmente de las cosas el mal.

El bien del todo es más excelente que el bien de la parte. Según esto, corresponde al prudente gobernador descuidar algún defecto parcial para aumentar, en consecuencia, la bondad del todo: tal como el artífice esconde bajo tierra los cimientos para dar estabilidad a la casa. Pero si se suprimiera el mal de algunas partes del universo, se perdería mucho de su perfección, porque su belleza se nos muestra por la ordenada conjunción de males y de bienes, ya que tos males provienen cuando fallan los bienes y, esto no obstante, su resultado es la aparición de muchos bienes por la providencia del gobernador: tal como la interposición de silencios hace placentera la melodía. Por lo tanto, la divina providencia no debió excluir el mal de las cosas.

Las cosas, y principalmente las inferiores, se ordenan al bien del hombre como a su fin. Pero, si en ellas no hubiera mal alguno, disminuirla considerablemente el bien del hombre en cuanto al conocimiento y también en cuanto al deseo y amor del bien. Pues el bien se conoce mejor si lo comparamos con el mal, y, cuando sufrimos algunos males, deseamos con más ardor los bienes; tal como los enfermos conocen perfectamente qué buena sea la salud, puesto que la desean con más ardor que los sanos. Luego no corresponde a la divina providencia suprimir totalmente de las cosas el mal.

Por esto se dice en Isaías: –El que hace la paz y crea el mal. Y en Amós: –No hay mal en la ciudad que no lo haga Dios.

Y con esto se rechaza el error de algunos, quienes, al ver sucederse los males en el mundo, negaban la existencia de Dios. Así Boecio en el I de la –Consolación, cita a cierto filósofo que preguntaba –Si Dios existe, ¿de dónde el mal? Sin embargo, se debería argüir al revés: –Si el mal existe, Dios existe. Pues el mal no existiría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal. Y tal orden no existiría si Dios no existiera.

Y con lo expuesto no se les ofrece ocasión de errar a aquellos que negaban que la providencia divina se extienda hasta las cosas corruptibles, porque veían que a tales cosas les sobrevienen muchos males; y decían que a la providencia divina Sólo están sujetas las cosas incorruptibles, en las cuales ni hay defecto ni se encuentra mal alguno.

Y se evita también la oportunidad de errar a los maniqueos, quienes pusieron dos principios agentes, uno bueno y otro malo, como si el mal no pudiera tener cabida bajo la providencia del Dios bueno.

Y, al mismo tiempo, se soluciona la duda de algunos, a saber: ¿las acciones malas proceden acaso de Dios? Porque, habiendo declarado (capítulo 66 ss.) que todo agente produce su acción en cuanto que obra por virtud divina, y por esto Dios es causa de todos los efectos y acciones, y, además, que el mal y el defecto ocurren en las cosas gobernadas por la divina providencia (cf, supra), dada la condición de las causas segundas–en las cuales cabe defecto–, es evidente, en consecuencia, que las acciones malas, en cuanto deficientes, no proceden de Dios, sino de sus causas próximas, que fallan; sin embargo, en cuanto a lo que tienen de actividad y de entidad es preciso que procedan de Dios, tal como la cojera, que, en lo que tiene de movimiento, procede de la fuerza motriz, mas en lo que tiene de defectuoso procede de la encorvadura de la pierna.

CAPITULO LXXII

La divina providencia no excluye la contingencia de las cosas

Así como la divina providencia no excluye totalmente el mal de las cosas, del mismo modo tampoco excluye la contingencia ni les impone la necesidad.

Se ha demostrado ya (c. 69 ss.) que la operación con que la divina providencia obra en las cosas no excluye a las causas segundas, sino que se cumple por ellas en cuanto obran por virtud de Dios. Mas algunos efectos se llaman necesarios o contingentes por razón de sus causas próximas, pero no por razón de las remotas; pues la fructificación de la planta es un efecto contingente en virtud de su causa próxima, que es la fuerza generativa, que puede ser impedida y fallar; aunque la causa remota, es decir, el sol, sea una causa que obra necesariamente. Luego, como entre las causas próximas hay muchas que pueden fallar, los efectos sujetos a la divina providencia no serán todos necesarios, sino que muchos son contingentes.

Corresponde a la divina providencia el completar todos los grados posibles de entes, como consta por lo dicho (c. prec.). Ahora bien, el ente se divide en contingente y necesario, y esta división del ente es esencial. Luego, si la Providencia divina suprimiera toda contingencia, no se conservarían todos los grados de entes.

Cuanto más cerca están las cosas de Dios, tanto más participan de su misma semejanza y cuanto más distantes, tanto más fallan en asemejarse a El. Sin embargo, las Cosas más próximas a Dios son inmóviles en absoluto, a saber, las substancias separadas, que son las más semejantes a Dios, que es absolutamente in móvil. Y las más próximas a éstas, y que son movidas inmediatamente por éstas, que siempre se conservan de la misma manera, tienen cierta especie de inmovilidad, consistente en que siempre se mueven del mismo modo, como los cuerpos celestes, Síguese, pues, que las que van detrás de éstas y son movidas por ellas, distan mucho de la inmovilidad de Dios, y por eso no siempre se mueven del mismo modo. Y en esto se nos muestra la hermosura del orden. Pero todo lo necesario, en cuanto tal, siempre se ha de la misma manera. Según esto, se opondría a la providencia divina, a la cual corresponde establecer y conservar el orden en las cosas, el que todo sobreviniera necesariamente.

Lo que tiene existencia necesaria existe siempre. Pero ningún ser corruptible existe siempre. Luego, si fuera una exigencia de la divina providencia que todo fuese necesario, no habría ningún ser corruptible en la creación y, en consecuencia, ni tampoco generable. Y así serian suprimidas todas las cosas generables y corruptibles. Lo cual destruye la perfección del universo.

En todo movimiento hay cierta especie de generación y corrupción, pues en todo lo que se mueve hay algo que comienza a existir y algo que deja de existir. Por lo tanto, si al suprimir la contingencia de las cosas desapareciera toda generación y corrupción, según hemos demostrado, resultaría que desaparecerían a la vez el movimiento y las cosas móviles.

La debilitación de la potencia de una substancia y su impedimento por parte de un agente contrario proviene de un cambio de la misma. Si, pues, la providencia divina no obstaculiza el movimiento de las cosas, tampoco serán evitados ni la debilitación de sus propias potencias ni el impedimento que les ocasionen agentes contrarios. Pero resulta que, a causa de la debilitación o impedimento de la potencia, una cosa natural no obra siempre de la misma manera, pues en ocasiones falla en aquello que le compete según su propia naturaleza, resultando de aquí que los efectos naturales no provienen necesariamente. Luego no corresponde a la divina providencia el imponer la necesidad a las cosas gobernadas.

En todo aquello que está regido debidamente por la providencia no debe haber nada en vano. Según esto, como vemos que hay algunas causas contingentes, por el hecho de que pueden ser impedidas para que no produzcan sus efectos, es evidente que sería contra la razón de providencia que todo sucediera necesariamente. Luego la divina providencia no impone la necesidad a las cosas excluyendo totalmente la contingencia.

CAPITULO LXXIII

La divina providencia no quita la libertad de albedrío

Y esto demuestra que la divina providencia no se opone a la libertad de la voluntad.

El gobierno de cualquier ser providente se ordena, o a conseguir la perfección de las cosas, o a aumentarla, o a conservarla. Luego lo que atañe a la perfección ha de ser conservado por la providencia mucho más que lo imperfecto y defectuoso. Ahora bien, en las cosas inanimadas, la contingencia de las causas nace de sus imperfecciones y defectos, pues están determinadas por naturaleza a un efecto, que siempre alcanzan de no ser impedidas o por debilidad de su potencia, o por algún agente externo, o por indisposición de la materia; y por esto las causas naturales no están determinadas a una y otra cosa, sino que frecuentemente producen su efecto de la misma manera y rara vez fallan. Mas el que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, porque no está limitada en su potencia a una sola cosa, pudiendo producir este o aquel efecto; y por esto es contingente respecto de los dos. Luego a la divina providencia corresponde mucho más conservar la libertad de la voluntad que la contingencia de las cosas naturales.

Es propio de la providencia divina servirse de las cosas conforme al modo de ser de las mismas. Y el modo de ser de cualquier cosa obedece a su forma, la cual es principio de acción. Sin embargo, la forma mediante la cual obra voluntariamente un agente no está determinada, pues la voluntad obra en atención a una forma aprehendida por el entendimiento, porque el bien aprehendido mueve como objeto a la voluntad; y el entendimiento no tiene una sola forma determinada del efecto, puesto que por naturaleza abarca multitud de formas. Y, según esto, la voluntad puede producir los más variados efectos. Luego no corresponde a la razón de providencia el excluir la libertad de la voluntad.

Las cosas gobernadas son conducidas al fin conveniente por el gobierno del providente; por eso Gregorio Niseno dice de la providencia divina que es –la voluntad de Dios, mediante la cual todo cuanto existe alcanza una dirección conveniente. Es así que el fin último de cualquier criatura es alcanzar la divina semejanza, según se demostró (c. 19). Según esto, se opondría a la providencia divina el que una cosa se viera privada de aquello por lo que consigue la divina semejanza. Mas el agente voluntario la alcanza por el hecho de obrar libremente, pues, según demostramos en el libro primero (c. 88), Dios tiene libre albedrío. Por lo tanto, la providencia divina no quita la libertad de la voluntad.

A la providencia pertenece el multiplicar los bienes en las cosas gobernadas. Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desaparecerían muchos bienes de las cosas. Mas, si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían. Pues desaparecería la alabanza de la virtud, que no existiría si el hombre no obrara libremente; quedaría suprimida también la justicia de quien premia y castiga, si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego seria contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad de la voluntad.

Por esto se dice en el Eclesiástico: –Dios creó al hombre en un principio y le dejó al arbitrio de su propio consejo. Y nuevamente: –Ante el hombre la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que a el le agradare, eso se le dará.

Y con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes, –según cierto orden inalterable de causas, que los griegos llamaban Ymarmenen, decían que todo acontece necesariamente.

CAPITULO LXXIV

La divina providencia no excluye lo fortuito ni lo casual

Cuanto hemos dicho demuestra también que la providencia divina no excluye de las cosas ni lo fortuito ni lo casual.

Se dice que hay fortuna o casualidad en aquellas cosas que suceden pocas veces. Pues de no haber cosas así, todo acontecería por necesidad, cuando la mayor parte de cosas contingentes sólo se diferencian de las necesarias en que en ocasiones pueden fallar. Además, si todo aconteciere necesariamente, se destruirla el concepto de providencia, según consta (c. 72). Por lo tanto, el suponer que no exista nada fortuito y casual es contra el concepto de providencia.

Lo mismo sucedería si las cosas sujetas a la providencia no obraran por un fin, porque a ella corresponde ordenarlo todo al fin. Además, sería contrario a la perfección del universo el que no existiera nada corruptible y que ninguna potencia pudiera fallar, como consta por lo dicho (c. 71). Mas la casualidad se da cuando algún agente falla en lo que intentó al obrar por un fin. Si no existieran, pues, cosas casuales, no habría providencia ni perfección del universo.

La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la divina providencia. Ahora bien, supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una con otra impidiéndola o ayudándola a producir su efecto. Pero por el encuentro de dos o más causas resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por alguna causa concurrente, como en el caso de aquel que va a la plaza para comprar algo y se encuentra con el deudor, por la exclusiva razón de que éste también fue allí. Luego no es contrario a la divina providencia que existan algunas cosas casuales y fortuitas.

Lo que no tiene existencia no puede ser causa de algo. Por eso es preciso que una cosa cualquiera tal como tiene la existencia tenga la causalidad. Según esto, los diversos órdenes de causas corresponderán justamente a los diversos órdenes de existencia. Pero, en vistas a la perfección de las cosas, se requiere que haya seres substanciales y también seres accidentales; pues las cosas cuya substancia no tiene la última perfección, deben recibir alguna perfección por los accidentes, y tantas más recibirán cuanto más alejadas estén de la simplicidad divina. Ahora bien, por el hecho de que un sujeto tiene muchos accidentes síguese que sea una determinada entidad accidental; porque el sujeto y el accidente, e incluso dos accidentes de un sujeto, constituyen una sola entidad accidental; por ejemplo, hombre blanco y músico blanco. Por lo tanto, para perfección de las cosas es preciso que haya causas accidentales. Pero lo que procede de algunas causas accidentalmente, decimos que sucede casual o fortuitamente. Luego no es contra el concepto de providencia, la cual conserva la perfección de las cosas, que algunas sucedan casual o fortuitamente.

Corresponde a la ordenación de la providencia divina que haya orden y grados en las causas. Y cuanto más elevada es una causa, tanto mayor es su poder. Sin embargo, la intención de cualquier causa creada no puede rebasar los límites de su propia potencia, pues sería en vano. Según esto, es preciso que la intención de una causa particular no se extienda a todo cuanto puede acontecer. Ahora bien, lo casual y fortuito se da precisamente porque acontece al margen de la intención de los agentes. Por lo tanto, el orden de la divina providencia requiere que haya cosas casuales y fortuitas.

Por eso se dice en el Eclesiastés: –Vi... que no es de los ágiles el correr, etc., sino que el tiempo y el acaso en todo se entremezclan, o sea, en las cosas inferiores.

CAPITULO LXXV

La providencia divina alcanza a los contingentes singulares

Todo cuanto hemos expuesto de muestra que la divina providencia alcanza a cada una de las cosas generales y corruptibles.

Parece que no hubiera providencia para estas cosas por la razón de que son contingentes y, además, por que en ellas ocurre muchas veces lo casual y fortuito, que es precisamente lo único por lo que se diferencian de las cosas incorruptibles y de las universales las corruptibles, sobre las cuales si que hay providencia. Mas a la providencia no se oponen las cosas contingentes ni la casualidad y la fortuna, como tampoco lo voluntario, según se demostró (c. 72 ss.). Nada impide, pues, que haya providencia para éstas, como la hay para las cosas incorruptibles y universales.

Si Dios no tiene providencia de estas cosas singulares, será porque no las conoce, o porque no puede, o por que no quiere tener cuidado de las mismas. Sin embargo, no puede afirmarse que Dios no conozca lo singular, pues anteriormente (1. 1, c. 65) demostramos que tiene conocimiento de ello. Tampoco puede decirse que Dios no pueda tener cuidado de lo singular, pues su potencia es infinita, según se probó ya (1. 2, c. 22). Y que tales singulares no son capaces de providencia, viendo, como vemos en realidad, que son gobernados con habilidad racional entre los hombres; y por instinto natural, como aparece en las abejas y en otros muchos irracionales, los cuales se gobiernan por cierto instinto natural. Además, tampoco puede afirmarse que Dios no quiere gobernarlos, cuando precisamente su voluntad comprende todo bien (1. 1, c. 75 ss.); Y el bien de los gobernados consiste principalmente en su ordenación por el gobierno. En consecuencia, no puede decirse que Dios no tenga cuidado de lo singular.

Todas las causas segundas, en cuanto existen como causas, alcanzan la semejanza divina, como consta por lo dicho (c. 21). Y vemos que, comúnmente, las causas productoras de algo tienen cuidado de lo que producen; por ejemplo, los animales cuidan naturalmente de sus crías. Luego Dios tiene cuidado de aquello de lo cual es causa. Y, como incluso lo es de las cosas particulares, resulta que se cuida de ellas.

Se demostró ya (ib., c. 23 ss.) que Dios obra en las cosas creadas no por necesidad natural, sino racional y voluntariamente. Ahora bien, lo que es producido racional y voluntariamente está sujeto al cuidado del providente, el cual consiste en distribuir algunas cosas racionalmente. Según esto, las cosas producidas por Dios están sujetas a su divina providencia. Por otra parte, hemos demostrado (c. 67) que Dios obra en todas las causas segundas y que todos sus efectos se reducen a Dios como a su causa, y por esto es preciso que lo realizado por las cosas singulares se considere también como obra suya. En consecuencia, las cosas singulares, junto con sus propios movimientos y operaciones, están sujetas la divina providencia.

Necia sería la providencia de quien no se preocupa de aquello sin lo cual no podrían existir las cosas que cuida. Pero no hay duda de que, si dejaran de existir las cosas particulares, sus propios universales no podrían permanecer. Si Dios, pues, sólo tiene cuidado de lo universal, abandonando por completo lo singular, su providencia sería necia e imperfecta.

Y si alguien dijere que Dios cuida de las cosas singulares en cuanto a su conservación en el ser exclusivamente y no en cuanto a lo demás, en modo alguno puede sostenerse tal afirmación. Porque todo lo otro que se da en ellas está ordenado a su conservación o corrupción. Por lo tanto, si Dios cuida de la conservación de las cosas singulares, tendrá también cuidado de cuantas contingencias les sobrevengan.

También puede decir alguno que, teniendo el cuidado de lo universal, es suficiente para conservar lo particular. Pues se ha provisto a cada especie de todo cuanto precisa cualquier individuo de la misma para conservarse en el ser; por ejemplo, los animales han sido dotados de órganos para tomar y digerir la comida y de cuernos para protegerse. Y estas cosas dejan de serles útiles sólo en contadas ocasiones, porque lo natural siempre o casi siempre produce sus efectos. De este modo, aunque falle algún individuo, los demás no pueden fallar.

Pero, conforme a esta razón, todo cuanto ocurre en los individuos estará sujeto a la providencia, igual que lo está su conservación en el ser; porque nada puede acontecer en los individuos de una especie determinada que de algún modo no se reduzca a los principios de la misma, Luego las cosas singulares están de igual modo sometidas a la divina providencia en cuanto a su conservación y en cuanto a todo lo demás.

Comparando las cosas con el fin, aparece el siguiente orden: los accidentes se ordenan a las substancias, para perfeccionarlas; y en las substancias, la materia se ordena a la forma, pues por ésta participa el ser la divina bondad, que ha sido la causa de todo lo creado, según se demostró (c. 17). Y esto demuestra que lo singular existe en orden a la naturaleza universal. Prueba de ello es que en aquellos seres en quienes puede conservarse la naturaleza universal mediante un solo individuo, no

se dan muchos de la misma especie; por ejemplo, el sol y la luna. Siendo, pues, la providencia ordenadora de las cosas al fin, es preciso que le corresponda el cuidado de los fines y de cuanto está ordenado a los mismos. Luego no sólo los universales, sino también los singulares están sujetos a la divina providencia.

La diferencia entre el conocimiento especulativo y el práctico es ésta: el conocimiento especulativo y todo cuanto supone se realiza en lo universal, mientras que lo correspondiente al conocimiento práctico se realiza en lo particular; pues el fin del especulativo es la verdad, la cual consiste primera y esencialmente en lo inmaterial y universal; por el contrario, el fin del práctico es la operación, que versa sobre lo particular. Por eso el médico no cura al hombre genérico, sino a este hombre, pues éste es el fin de la ciencia médica. Ahora bien, consta que la providencia corresponde al conocimiento práctico, por ser ordenadora de las cosas al fin. Por lo tanto, si la providencia se extendiera a lo universal, sin llegar a lo singular, sería imperfectísima.

El conocimiento especulativo mejor se perfecciona con lo universal que con lo particular, pues mejor se conoce lo universal que lo particular; por eso el conocimiento de los principios más universales es el más común. Sin embargo, en la ciencia especulativa, el más perfecto es aquel que conoce lo universal y tiene a la vez un conocimiento propio de cada cosa; pues quien sólo conoce lo universal únicamente conoce las cosas en potencia. Por esto el discípulo es llevado desde el conocimiento universal de los principios al particular de las conclusiones por el maestro, que conoce amibas cosas; igual como una cosa es reducida en acto por un ser en acto. Según esto, en la ciencia práctica, el más perfecto es aquel que dispone las cosas para obrar no sólo de modo universal, sino también en atención al caso concreto. Luego la divina providencia, que es perfectísima, se extiende también a lo sin gular.

Como Dios es causa del ente en cuanto tal, según se demostró (1. 2, c. 15), es menester que provea al ente en cuanto ente, puesto que provee a las cosas por ser causa de las mismas. Luego todo lo que de algún modo existe cae bajo su providencia. Ahora bien, son más entes los singulares que los universales, porque éstos no existen de por sí, sino únicamente en aquellos, Por lo tanto, la providencia divina se extiende también a lo singular.

Las cosas creadas están sujetas a la divina providencia en cuanto que Dios las ha ordenado al último fin, que es su propia bondad. Así, pues, la participación de la bondad divina por las cosas creadas es efecto de la providencia de Dios. Pero los singulares contingentes participan también de la divina bondad. En consecuencia, la providencia divina se extiende también a ellos.

Por esto se dice en San Mateo: –se venden dos pajaritos por un as?... Sin embargo, ninguno de ellos cae en tierra sin la voluntad de mi Padre. Y en la Sabiduría: –Se extiende poderosa del uno al otro extremo, es decir, desde las primeras hasta las últimas criaturas. Y en el capitulo 9 de Ezequiel se denuncia la opinión de algunos que decían: –El Señor abandonó la tierna, el Señor no ve; lo mismo que en Job: –Se pasea por la bóveda de los cielos y no se fija en nuestras cosas.

Y con todo esto se rechaza la opinión de quienes dijeron que la providencia divina no se extiende a lo singular. Opinión esta que algunos atribuyen a Aristóteles, aunque no se deduce de sus enseñanzas.

CAPITULO LXXVI

La providencia divina sobre lo singular es inmediata

Algunos concedieron que la providencia de Dios se extiende a lo sin gular, pero mediante algunas causas. Según Gregorio Niseno, Platón defendio una triple providencia. La primera es la de –Dios sumo, quien primera y principalmente provee –a lo propio, o sea, a todos los seres espirituales e intelectuales y, en consecuencia, al mundo en general en cuanto a los géneros, las especies y las causas universales, que son los cuerpos celestes. – La segunda es aquella por la que provee a los singulares de los animales y de las plantas, y de otras cosas generables y corruptibles, en cuanto a su

generación y corrupción u otros cambios. Y Platón atribuye esta providencia a los –dioses que se mueven alrededor de los cielos. Sin embargo, Aristóteles atribuye su causalidad al –círculo oblicuo – Y considera Platón como tercera providencia la de las cosas que pertenecen a la vida humana, atribuyéndola a –ciertos genios que hay cerca de la tierra, y que, según él, –son los custodios de las acciones humanas. No obstante, según Platón, las segunda y tercera providencias dependen de la primera, porque –el sumo Dios estableció los segundos y terceros provisores.

Esta opinión está de acuerdo con la fe católica al reducir la providencia de todas las cosas a Dios, como a su primer autor; sin embargo, se opone al decir que no todo lo singular está sujeto inmediatamente a la divina providencia, como consta por lo anterior.

Pues es un hecho que Dios tiene conocimiento inmediato de lo singular, pero no como si lo conociera en sus causas, sino en sí mismo, según hemos demostrado en el libro primero de esta obra (c. 65 ss.). Y, al parecer, no es conveniente que, conociendo lo singular, no quiera su ordenación, que es lo que constituye su principal bien, precisamente siendo la voluntad divina el principio de toda bondad. Es, pues, menester que, así como conoce inmediatamente lo singular, así también inmediatamente lo ordene.

El orden establecido por la providencia en las cosas gobernadas procede del orden que el provisor dispuso en su mente; por ejemplo, la forma artística impresa en la materia procede de aquella que el artífice tiene en su mente. Ahora bien, es preciso que, donde hay muchos provisores subordinados, el superior confíe al inferior el orden concebido, tal como el arte inferior recibe los principios del superior. Luego si se colocan bajo el primer provisor, que es el sumo Dios, los segundos y terceros provisores, es preciso que de El reciban el orden que se ha de establecer en las cosas. Y es imposible que dicho orden sea más perfecto en ellos que en Dios sumo, puesto que todas las perfecciones pasan de El a lo demás como descendiendo, según consta por lo dicho (1. 1, c. 38 ss.). Es, pues, menester que en los segundos provisores esté el orden de las cosas no sólo de manera universal, sino también particularizado. Luego con mayor razón se encontrará en la disposición de la divina providencia el orden de lo singular.

Vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por si mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Y esto es así por su condición defectuosa, bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque El conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno; pues, conociéndose a sí, conoce todo lo demás, según se demostró (1. 1, c. 48). En consecuencia, El mismo mira de establecer el orden de todo lo singular. Luego su providencia sobre lo singular es inmediata.

En las cosas humanas, los provisores inferiores indagan por propia industria el orden de aquello cuyo gobierno se les ha encomendado por el presidente. Y esta habilidad no la reciben del presidente humano, como tampoco su uso; porque, si se la debieran a él, la ordenación sería del presidente, y ellos serían, no sus provisores, sino sus ejecutores. Ahora bien, consta por lo dicho (c. 67; 1. 2, c. 15) que Dios causa la sabiduría y el entendimiento en todos los seres inteligentes, y, además, que ningún entendimiento puede obrar sin contar con la virtud divina, como ningún agente puede obrar sin que ella le mueva. Según esto, Dios dispone inmediatamente con su providencia todas las cosas, y quienes se llaman provisores a su servicio son ejecutores de su providencia.

La providencia superior da reglas a la inferior; por ejemplo, el político da reglas y leyes al jefe del ejército, quien, a su vez, las da a los jefes de centuria y a los tribunos. Supuesto, pues, que haya otras providencias bajo la primera del sumo Dios, es preciso que Dios dé a los segundos y terceros provisores las reglas de su gobierno. Y o les da reglas y leyes universales o, por el contrario, particulares. Si les da reglas universales de gobierno, como éstas no pueden aplicarse siempre a los casos particulares, principalmente en las cosas mudables, que nunca se encuentran en un mismo estado, sería preciso que dichos segundos y terceros provisores impusieran sus propias reglas a las

cosas de su dominio, prescindiendo de las que recibieron. Según esto, estarían capacitados para discernir sobre las reglas recibidas, disponiendo cuándo convendría proceder según ellas y cuándo habría de desentenderse de las mismas. Y esto es imposible, porque este dictamen corresponde al superior; porque tanto el interpretar las leyes como el dispensarlas es privativo de quien las da. Luego este dictamen acerca de las reglas universales recibidas debe ejercerlo el Supremo Provisor. Cosa que no podría realizar si no pudiera inmiscuirse en la ordenación inmediata de lo singular. Según esto, es preciso que sea el inmediato provisor de ello. – Por otra parte, si los segundos y torceros provisores reciben del primero las reglas y leyes particulares, se ve claramente que la ordenación inmediata de lo singular es realizada por la divina providencia

El provisor superior dictamina siempre sobre lo ordenado por los provisores inferiores, o sea, si está o no bien ordenado. Por lo tanto, si los segundos y terceros provisores están al servicio de Dios, primer provisor, es menester que El dictamine sobre lo que ellos ordenan. Y esto no sería posible si El no tuviera en cuenta el orden de lo singular. Luego El mismo cuida por su parte de las cosas singulares.

Si Dios no cuidara por sí mismo de las cosas inferiores, este hecho podría obedecer o a que las despreciara o a que no quería manchar su dignidad con las mismas, según afirman algunos. Pero esto es una sinrazón. Pues es más digno disponer próvidamente el orden de algunas cosas que el obrar en ellas. Luego, si Dios obra en todas las cosas y, ello no obstante, en nada rebaja su dignidad, antes bien corresponde a su supremo y universal poder, en modo alguno da lugar a despreciarle ni mancha su dignidad el que ejerza inmediatamente su providencia sobre lo singular.

Todo sabio que usa próvidamente de su virtud, modera al obrar el uso de la misma, disponiendo a qué cosas y con qué intensidad ha de llegar; pues, de no ser así, al obrar no seguiría la virtud a la sabiduría. Consta por lo dicho (c. 67 ss.) que la virtud divina llega con su operación basta las cosas más pequeñas. Por lo tanto, la sabiduría divina dispone qué, cuántos y de qué manera han de salir los efectos de su virtud, incluso en las cosas pequeñas. Luego El mismo es quien dispone con su providencia inmediata el orden de todas las cosas.

Por eso se dice a los Romanos: –Lo que procede de Dios, ordenado está. Y en Judit: –Tú hiciste lo primero y pensaste lo que seguiría, y todo fue hecho porque tú mismo lo quisiste.

CAPITULO LXXVII

La ejecución de la divina providencia se realiza mediante las causas segundas

Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la facultad cognoscitiva; por eso quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de los demás, –pues el ordenar es propio del sabio. Lo segundo se hace mediante la facultad operativa. Sin embargo, tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria; pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles desciende, mientras que la ejecución de lo pequeño sólo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto. Pero en Dios ambos requisitos son de suma perfección, pues goza de perfectísima sabiduría para ordenar y de perfectísimo poder para ejecutar. Según esto, es preciso que El mismo disponga con su sabiduría los distintos órdenes de cosas, incluso de las mínimas, y, no obstante ejecute lo pequeño median otras virtudes inferiores, de que se vale para obrar, tal como hace la virtud universal y más elevada por mediación de la inferior y particular Así, pues, es conveniente que haya agentes inferiores ejecutores de la divina providencia.

Hemos demostrado (c. 69 ss.) que la operación divina no excluye la de las causas segundas. Además los efectos procedentes de las operaciones de las causas segundas están sujetos a la divina providencia, ya que Dios ordena por sí mismo lo singular, según se declaró (c. prec.). Luego las causas segundas son las ejecutoras de la divina providencia

Cuanto más poderosa es la virtud; de un agente, tanto más lejos llega su operación; por ejemplo, el

fuego, cuanto mayor es su intensidad, tanto más lejos proyecta su calor. Sin embargo, esto no sucede en el agente que no obra por intermediario, por que la operación de uno recae sobre lo que está próximo a él. Por lo tanto, como la virtud de la divina providencia es la más poderosa, debe servirse de algunos medios para hacer llegar su operación a lo más distanciado.

A la dignidad de un regente corresponde el tener muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno, pues tanto más alto y grande se manifiesta su dominio cuantos más hombres de diversas jerarquías están subordinados a él. No hay dignidad, sin embargo, que se pueda comparar con la dignidad del primer rector, Dios. Luego es conveniente que El ejecute su providencia mediante las diversas jerarquías de agentes.

La conveniencia del orden muestra la perfección de la providencia, por que el orden es el efecto propio de la providencia. Y a la conveniencia del orden corresponde que no haya nada desordenado. Según esto, los descuidos de algunas cosas para con otras deben ser remediados por la divina providencia, pues lo exige su perfección. Y esto se realiza cuando provee a los necesitados de algún bien con el sobrante de los otros. Por lo tanto, como la perfección del universo requiere que unas cosas participen más que otras de la divina bondad, según se probó (1. 2, c. 45), la perfección de la providencia divina exige que los ejecutores del gobierno divino sean quienes más participan de su divina bondad.

El orden de las causas es más noble que el de los efectos, pues la causa es más poderosa que el efecto. Así, pues, el orden de causas muestra mejor la perfección de la providencia. Pero, si no existieran algunas causas medias ejecutoras de la divina providencia, no habría en las cosas un orden de causas, sino sólo de efectos. En consecuencia, la perfección de la providencia reclama la existencia de causas medias ejecutoras de la misma.

Por esta razón se dice en el salmo: –Bendecid al Señor, virtudes, sus ministros, que ejecutáis su voluntad; y en otro: –El fuego, el granizo, la nieve, el espíritu de las tormentas, que ejecutan su palabra.

CAPITULO LXXVIII

Dios gobierna mediante las criaturas intelectuales a las demás

Correspondiendo a la divina providencia la conservación del orden en las cosas y correspondiendo al orden que lo ínfimo descienda gradualmente de lo supremo, es menester que la providencia divina llegue hasta lo más pequeño, guardando cierta proporción. Esta proporción consiste en que, así como las criaturas supremas están sujetas inmediatamente a Dios y son gobernadas por El mismo, de igual manera, las inferiores estén sometidas y gobernadas por sus superiores. Ahora bien, entre todas las criaturas, las superiores son las intelectuales, como consta por lo dicho (1. 2, c. 46). Luego el concepto de divina providencia exige que mediante las criaturas racionales sean gobernadas todas las demás.

Si una criatura cualquiera ejecuta el orden de la divina providencia, es porque participa de la virtud del primer providente, por ejemplo, el instrumento no puede mover si no participa de la virtud del agente principal. Así, pues, las que más participan de la virtud de la divina providencia ejecutan dicha providencia en las que menos la participan. Y es un hecho que las criaturas intelectuales la participan más que las otras, porque las criaturas racionales poseen los dos requisitos de la providencia, a saber, la disposición del orden, que se realiza por la virtud cognoscitiva y la ejecución, que se hace por la operativa; por el contrario, las demás criaturas sólo poseen virtud operativa. Luego, bajo la providencia de Dios, las criaturas racionales gobierna a las demás.

Dios da a un ser no sólo la virtud, sino también cuanto se precisa para obtener el efecto de la misma, porque para la buena disposición de todo se requiere que cada cual esté en relación con todo cuanto puede realizar naturalmente. Ahora bien, la virtud intelectiva es por naturaleza ordenadora y rectora; por eso vemos que, cuando se da una coincidencia, la virtud operativa sigue a lo que impera

la intelectiva, como vemos que en el hombre se mueven los miembros al imperio de su voluntad. Y lo mismo sucede en relación con diversos sujetos; pues es conveniente que los hombres que destacan en virtud operativa sean dirigidos por los que sobresalen en virtud intelectiva. Por lo tanto, el concepto de providencia divina requiere que las criaturas racionales gobiernen a las demás.

Las virtudes particulares están dispuestas por naturaleza a ser movidas por las universales, como consta en las cosas naturales y artificiales. Y sabernos que la virtud intelectiva es más universal que cualquier otra virtud operativa, porque contiene las formas universales, mientras que la operativa sólo contiene la forma propia del que obra. Luego es preciso que las criaturas intelectuales muevan y gobiernen a las demás.

En todas las potencias ordenadas, la que mejor conoce el fin es la directora de las demás; por ejemplo, vemos en las artes que aquella que pretende el fin, que es la explicación del artificio, dirige y manda a la que realiza el artificio, como sucede con la de gobernar respecto a la de construir naves; y vemos también que la que introduce la forma manda a la que dispone la materia. Es así que los instrumentos son únicamente regidos, porque desconocen toda finalidad. Luego, como únicamente las criaturas intelectuales conocen la finalidad del orden de las criaturas, a ellas les corresponderá regir y gobernar a las demás.

Lo que es por sí es causa de aquello que es por otro. Pero, entre las criaturas, únicamente las intelectuales obran por si mismas, en cuanto que por el libre albedrío son dueñas de sus propias acciones; sin embargo, las demás obran por necesidad natural, como movidas por otro. Por lo tanto, en virtud de su propia operación, las criaturas intelectuales mueven y rigen a las demás.

CAPITULO LXXIX

Las substancias intelectuales inferiores son regidas or las superiores

Como entre las criaturas intelectuales unas son más altas que otras, según consta por lo dicho (1. 2, capítulos 91, 95), es menester que las naturalezas intelectuales superiores gobiernen a las inferiores.

Las virtudes más universales, según se ha dicho (c. prec.), mueven a las particulares. Mas entre las naturalezas intelectuales las superiores tienen formas más universales, como consta (1. 2, c. 98). Luego ellas son las que gobiernan a ia inferiores.

Vemos siempre que la potencia intelectiva más próxima a su principio gobierna a la potencia intelectiva que dista más de él. Cosa que se manifiesta tanto en las ciencias especulativas como en las práctica pues la ciencia especulativa que recibe de otra sus principios de demostración, se dice que le está subalternada; y la ciencia práctica más próxima al fin, que es principio par las operativas, es directora de la más distante. Si, pues, entre las substancias intelectuales hay algunas que están más próximas al primer principio, o sea, a Dios, según se demostró en el libro segundo (c. 95), esas mismas deberán gobernar a las demás.

Las substancias intelectuales superiores reciben en sí mismas la influencia de la sabiduría divina mejor que todas las demás, porque cada cual recibe según su natural disposición. Es así que todas las cosas son gobernadas por la sabiduría divina. Y, según esto, es preciso que las que más participan de la sabiduría divina gobiernen a las que menos participan. En consecuencia, las substancias intelectuales superiores gobiernan a las inferiores.

Se llaman, pues, espíritus superiores y –ángeles, en cuanto que dirigen a los espíritus inferiores anunciándoles algo, pues la palabra ángel equivale a –nuncio, y –ministros, en cuanto que con sus obras ejecutan, incluso en las cosas corporales, el orden de la divina providencia, porque el ministro, según el Filósofo es –como un instrumento animado. Y por esto se dice en el salmo: –Quien hace a sus ángeles espíritus, y a sus ministros llamas de fuego.

CAPITULO LXXX

De la ordenación de los ángeles entre sí

Como las cosas corporales están gobernadas por las espirituales, según consta (c. 78), y entre las corporales existe un cierto orden, es menester que los cuerpos superiores sean gobernados por las substancias intelectuales superiores, y los inferiores por las inferiores. Además, porque cuanto más superior es una substancia, tanto más universal es su virtud. Ahora bien, la virtud de la substancia intelectual es más universal que la virtud corpórea; en efecto, las substancias intelectuales superiores poseen virtudes que no pueden desempeñarse por virtud corporal alguna, y por esto no están unidas a cuerpos; sin embargo, las inferiores poseen virtudes parciales y que pueden ser desempeñadas por algunos instrumentos corporales, y por esto es preciso que estén unidas a los cuerpos.

Y como la substancias intelectuales superiores tienen una virtud más universal, por eso también están más perfectamente dispuestas por Dios, de manera que conocen al detalle la finalidad del orden que Dios les comunica. Y esta manifestación de la ordenación divina, realizada por Dios, llega incluso hasta las substancias intelectuales más inferiores, como lo confirma el dicho de Job: ‒Innumerables son sus servidores, y ¿sobre cuál de ellos no resplandece su luz? No obstante, las inteligencias inferiores no la reciben de manera tan perfecta que puedan conocer al detalle cuanto han de ejecutar en miras a lo ordenado por la providencia, sino solamente en general; así que, cuanto más inferiores son, menos conocimiento detallado del orden divino reciben al ser iluminadas divinamente por primera vez; entre tanto, el entendimiento humano, que posee el último grado de conocimiento natural, sólo tiene noticia de algunas cosas universalísimas.

Así, pues, las substancias intelectuales superiores reciben inmediatamente de Dios un conocimiento perfecto del orden divino y, en consecuencia, lo han de comunicar a las inferiores, tal como, según dijimos (c. 75), el conocimiento universal de discípulo es perfeccionado por el del maestro, que conoce al detalle. Por esto, Dionisio, hablando de las supremas substancias intelectuales, que llama ‒primeras jerarquías, es decir, ‒sagrados principados» dice que ‒no han sido santificadas por otras, sino que alcanzan inmediata y plenamente de Dios la santidad y, en cuanto cabe, son transportadas a la contemplación de la belleza inmaterial e invisible y al conocimiento de los motivos de las obras divinas; y dice que por ellas ‒son adoctrinados los órdenes subalternos de espíritus celestes. Según esto, las inteligencias más elevadas reciben del principio más alto la perfección de su conocimiento.

En cualquier disposición de la providencia, la ordenación tal de los efectos proviene de la forma del agente, pues es preciso que el efecto proceda de la causa en atención a cierta semejanza. Ahora bien, al comunicar el agente la semejanza de su forma a los efectos, lo hace por algún fin. Luego, en la disposición de la providencia, lo primero de todo es el fin; lo segundo, la forma del agente, y lo tercero, la disposición del orden de efectos. Por lo tanto, en la ordenación del entendimiento, lo primero que se ha de mirar en atención al fin es la razón del orden; lo segundo, lo que corresponde a la forma, y, por último, conocer en sí misma, y no en otro principio, la disposición tal del orden. Por eso, el arte que mira al fin es directora de la que atiende a la forma, como lo es la de gobernar respecto a la ingeniería naval; y la que cuida de la forma dirige a la que sólo mira a la ordenación de los movimientos ordenados a la forma, como la ingeniería naval respecto de los constructores.

Así, pues, entre aquellas inteligencias que perciben inmediatamente en el mismo Dios el conocimiento perfecto del orden de la divina providencia hay cierta jerarquía, porque los superiores y primeros ven la razón del orden de la providencia en el mismo último fin, que es la bondad divina; pero unos con mayor claridad que otros. Y éstos se llaman ‒serafines, como si dijéramos ‒ardientes o ‒abrasadores, porque suele designarse con el incendio la intensidad del amor o del deseo, que son dos tendencias hacia el fin. Por eso dice Dionisio, en el capítulo 7 de ‒La jerarquía celeste, que con este nombre que llevan se designa ‒su rapidez, respecto a las cosas divinas, ferviente y flexible, y su atracción de las cosas inferiores hacia Dios, como a su fin.

Los segundos conocen perfectamente la razón del orden de la providencia en la misma imagen de Dios. Y se llaman ‒querubines, que quiere decir ‒plenitud de ciencia, ya que la ciencia se

perfecciona por la forma cognoscible. Por esto dice Dionisio, en el mismo lugar, que tal nombre significa que son –contempladores de la primera virtud operante de la divina belleza.

Sin embargo, los terceros contemplan la disposición de las órdenes divinas en ellas mismas. Y se llaman –tronos, porque trono significa la potestad de juzgar, según el dicho: –Te sientas en el trono y distribuyes justicia. Conforme a esto, dice Dionisio que con este nombre se declara que son –portadores divinos y toman parte familiarmente en todas las determinaciones divinas.

Pero lo dicho no se ha de entender de manera que creamos que una cosa es la bondad divina, otra su esencia y otra su ciencia, que contiene la disposición de las cosas, sino que hay que tomarlo como los distintos aspectos de una sola realidad.

Por otra parte, entre los espíritus inferiores que para ejecutar el orden divino reciben de los superiores un conocimiento perfecto, es preciso establecer un orden. Pues los más altos de ellos tienen una virtud más universal de conocimiento; por eso conocen el orden de la providencia en los principios y causas más universales, mientras que los inferiores lo obtienen en causas más particulares. Pues mayor seria el entendimiento de un hombre que pudiera conocer todo el orden natural en los cuerpos celestes que el de aquel que para alcanzar un conocimiento perfecto precisa mirar a los cuerpos inferiores. Según éstos, aquellos que pueden conocer perfectamente el orden de la providencia en las causas universales, que están entre Dios, que es causa universalísima, y las causas particulares, son intermediarios de quienes tienen suficiente con considerar en Dios la razón de dicho orden y, a la vez, de quienes necesariamente lo han de considerar en las causas particulares. Dionisio los coloca en la jerarquía media, que, así como es dirigida por la suprema, así también ella dirige a la ínfima. Lo dice en el capitulo 8 de –La jerarquía celeste.

También estas substancias intelectuales han de tener cierto orden. Por que, efectivamente, la disposición universal de la providencia se distribuye, en primer lugar, entre muchos ejecutores. Y esto se realiza por el orden de las –dominaciones, pues es propio de los señores el mandar lo que han de ejecutar los otros. Por eso dice Dionisio que este nombre de –dominación designa –cierto señorío que rebasa toda servidumbre y es superior a toda sujeción.

En segundo lugar, la providencia es distribuida y aplicada a varios efectos por el que obra y ejecuta. Y esto se hace mediante el orden de las –virtudes, cuyo nombre, según dice Dionisio en el mismo lugar, significa –cierto robusto poder aplicado a todas las obras deiformes, que no abandona a ningún movimiento deiforme a su propia debilidad. Y esto demuestra que el principio universal de actividad pertenece a este orden. Según esto, parece que el movimiento de los cuerpos celestes, de los cuales proceden, como de ciertas causas universales, los efectos particulares de la naturaleza, pertenece a este orden. Por este motivo se llaman –virtudes celestes en el capítulo 21 de San Lucas, donde se dice: –Se moverán las virtudes celestes. Parece también que la ejecución de las obras divinas que se realizan al margen del orden natural pertenece a esta clase de espíritus, porque tales obras son lo más sublime de los ministerios divinos. Por esta razón dice San Gregorio que –se llaman virtudes aquellos espíritus que frecuentemente hacen cosas milagrosas. En conclusión, si en el cumplimiento de las órdenes divinas hay algo principal y universal, es conveniente que pertenezca a este orden.

En tercer lugar, el orden universal de la providencia, establecido ya en los efectos, es preservada de toda confusión por la coacción ejercida sobre aquello que podría, perturbarlo. Cosa que corresponde al orden de las –potestades. Por eso dice Dionisio en el mismo lugar que el nombre de –potestad implica –cierta ordenación, bien dispuesta y sin confusión alguna acerca de lo establecido por Dios. Y por esto dice San Gregorio que corresponde a este orden –el contener a las potestades contrarías.

Las últimas de las superiores substancias intelectuales son aquellas que conocen divinamente el orden de la divina providencia a través de las causas particulares, y son las inmediatas superiores a las cosas humanas. De ellas dice Dionisio que –este tercer orden de espíritus manda, por consiguiente, a las jerarquías humanas. Y por cosas humanas se ha de entender todas las

naturalezas inferiores y causas particulares que están ordenadas al hombre y sujetas a su servicio, como consta por lo dicho (c. 71).

E incluso en esto hay también un orden. Pues en las cosas humanas hay cierto bien común, que es el bien de la ciudad o de los ciudadanos, y que, al parecer, pertenece al orden de los –principados. Por eso, en el mismo capítulo, dice Dionisio que el nombre de –principados significa –cierto caudillaje de carácter sagrado. Conforme a esto, Daniel hace mención de –Miguel, príncipe de los judíos y príncipe de los persas y griegos. Según esto, la disposición de los reinos, el traspaso de poder de un pueblo a otro, debe pertenecer al ministerio de este orden. Incluso la inspiración de aquellos que son príncipes entre los hombres respecto a cómo han de administrar su gobierno, parece que corresponde a este orden.

Hay, además, otro bien humano, que no es común, sino individual, aun que no redunda en beneficio suyo sino en beneficio de muchos como las cosas de fe que todos y cada uno han de creer y observar; el culto divino etc. Y esto corresponde a los –arcángeles de quienes dice San Gregorio que –anuncian lo más grande razón por la que llamamos –arcángel a Gabriel, que anunció la encarnación del Verbo a la Virgen, para que todos la creyeran.

Hay, sin embargo, cierto bien humano que pertenece a cada uno en particular. Y los bienes de esta clase corresponden al orden de los –ángeles, que, según San Gregorio, –anuncian las cosas pequeñas; y por esto se llaman –custodios de los hombres, según el dicho del salmo: –Te encomendará a sus ángeles para que te guarden en tus caminos. Por eso dice Dionisio que los arcángeles son intermediarios entre los principados y los ángeles, y tienen con ambos algo común; en efecto, con los principados, –en cuanto que son jefes de los ángeles inferiores, y no sin razón, porque lo que pertenece a los hombres es menester dispensarlo en atención a lo que es común; y con los ángeles, porque –anuncian a los ángeles y, mediante éstos–cuyo oficio es manifestar a los hombres–, a nosotros lo que les corresponde según la categoría. Por este motivo el orden último se apropia al nombre común como especialmente suyo, porque desempeña el oficio de anunciar a los hombres sin intermediarios. De ahí que los arcángeles tienen un nombre compuesto por los dos, pues se llaman arcángeles, como si dijera –príncipes de los ángeles.

Sin embargo, San Gregario distribuye de otra manera el orden de los espíritus celestes, pues coloca a los principados entre los espíritus medios e inmediatamente después de las dominaciones; y a las virtudes entre los últimos, antes que los arcángeles. Pero, bien mirado, hay una mínima diferencia entre ambas ordenaciones. Pues, según San Gregorio, se llaman principados, no porque estén al frente de la gente, sino –porque son superiores a los buenos espíritus, o sea, como los primeros en ejecutar los ministerios divinos, pues dice que –imperar es ser el primero entre otros. Y esto, dijimos que pertenece, según nuestra clasificación, al orden de las virtudes. – Las virtudes, según San Gregorio, son los espíritus destinados a ciertas operaciones particulares, cuando en algún caso especial es preciso obrar milagrosamente al margen del orden general. Según esta razón, están bastante bien clasificados entre los últimos.

Las palabras del Apóstol sirven para probar ambas ordenaciones. Pues dice a los de Efeso: –Y lo colocó, es decir, a Cristo, a su derecha en los cielos, sobre todo principado, potestad, virtud y dominación. Y esto demuestra que, ascendiendo, puso las potestades sobre el principado, y sobre aquéllas las virtudes, sobre las cuales colocó las dominaciones. Orden que observó Dionisio. – Sin embargo, hablando de Cristo, dice a los de Colosas: –Los tronos, dominaciones, principados, potestades, todo por El y en El fue creado. Se ve, pues, que, descendiendo y comenzando desde los tronos, puso bajo éstos las dominaciones; después de éstas, los principados, y bajo éstos, las potestades. Orden que observó San Gregorio.

De los serafines se hace mención en Isaías (6, 26); de los querubines, ea Ezequiel (1, 3 y ss.); de los arcángeles, en la canónica de San Judas (v. 9): –Disputando Miguel Arcángel con el diablo, etc.; de los ángeles, en los salmos, como hemos dicho ya.

Por último, en todas las virtudes ordenadas es común que todas las inferiores obren en virtud dé la

superior. Según esto, lo que dijimos que pertenece al orden de los serafines lo ejecutan las inferiores en virtud de los mismos. Y esto se ha de tener también en cuenta en las órdenes restantes.

CAPITULO LXXXI

De la ordenación de los hombres entre sí y con respecto a las otras cosas

Las almas humanas ocupan el último lugar entre las demás substancias espirituales, porque, según dijimos (c. prec.), en el principio mismo de su creación reciben solamente un conocimiento general del orden de la divina providencia; y para que el alma tenga un conocimiento perfecto del orden en cuanto lo singular, es necesario que parta de las cosas mismas, en las cuales ya está establecido particularmente dicho orden providencial. De ahí la necesidad de que contase con órganos corporales mediante los cuales pudiese obtener el conocimiento de las cosas. Sin embargo, dada la debilidad de su luz intelectual, las almas humanas no pueden alcanzar de las cosas un conocimiento perfecto de cuanto se refiere al hombre si no son ayudadas por los espíritus superiores, porque es exigencia de la providencia divina que los espíritus inferiores adquieran su perfección por los superiores, según se demostró (c. 79). No obstante, como el hombre tiene una participación de la luz intelectual, le están sometidos, conforme al orden de la divina providencia, los animales brutos, que carecen en absoluto de entendimiento. Por eso se dice en el Génesis: –Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza–es decir, como dotado de entendimiento–, y presida a los peces del mar, a los volátiles del cielo y a las bestias de la tierra.

Por otra parte, los animales brutos, aunque carezcan de entendimiento, como tienen cierto conocimiento, están colocados, según el orden de la providencia divina, sobre las plantas y los otros seres que carecen en absoluto de él. Por eso se dice en el Génesis: –Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que os sirvan de alimento, y todos los animales de la tierra.

Sin embargo, entre los seres que carecen en absoluto de conocimiento, uno está sujeto al otro según que uno es más poderoso que el otro en el obrar, ya que nada participan de la disposición de la providencia, sino sólo de la ejecución.

Mas como el hombre tiene entendimiento y sentido y fuerza corporal, todas estas cosas están organizadas alternativamente en él según el orden de la divina providencia, imitando el orden que existe en el Universo. Porque la fuerza corporal se somete a la sensitiva y a la intelectiva como ejecutora de sus órdenes, y la potencia sensitiva a la intelectiva, bajo cuyo imperio está.

En esta misma razón se funda el orden existente entre los hombres. Pues los que destacan por su entendimiento dominan naturalmente, mientras que los menguados de entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen naturalmente destinados a servir, como dice Aristóteles en su –Política. Con lo cual está también de acuerdo la sentencia de Salomón, quien dice: –El que es necio, servirá al sabio. Y en el Éxodo se dice: –Toma de entre el pueblo hombres sabios y temerosos de Dios, que juzguen al pueblo en todo tiempo.

Y así como en las obras de un solo hombre proviene el desorden de que el entendimiento cede a la potencia sensual– la potencia sensual, por indisposición del cuerpo, es arrastrada por el movimiento corporal, como se ve en quienes cojean–, del mismo modo, en el gobierno humano proviene el desorden de que alguien preside no por la superioridad de si inteligencia, sino porque usurpa el dominio por la fuerza física, o también porque alguien es puesto a mandar por motivos pasionales. Desorden, en efecto, que no calla Salomón, quien dice: –Y vi que hay un mal bajo el sol, como si brotara por error de la mente del soberano: el necio puesto en el cargo más elevado. Sin embargo, tal desorden no está, al margen de la divina providencia, pues proviene, por permisión de Dios, del defecto de los agentes inferiores, al igual que otros males de los que ya hablamos (c. 71). Además, por este desorden no se trastorna totalmente el orden natural, puesto que el dominio de los necios es débil si no se robustece con el consejo de los sabios. Por eso se dice en los Proverbios: –Las

ocurrencias se fortalecerán con los consejos y las guerras se han de tratar con los consejeros de gobierno; y más adelante: –El varón sabio es fuerte, y el varón docto es capaz y poderoso, porque inicia la guerra con disposición. Y donde abunde el consejo habrá bienestar. Y, como quien aconseja rige al aconsejado y en cierto modo le domina, se dice en los Proverbios que –el siervo sabio dominará a los hijos necios.

Luego es evidente que la divina providencia impone orden a todas las cosas, para que así se verifique lo que dice el Apóstol: –Las cosas que proceden de Dios están ordenadas.

CAPITULO LXXXII

Dios gobierna los cuerpos inferiores mediante cuerpos celestes

Así como en las substancias intelectuales hay unas superiores a otras, así también las hay en las substancias corporales. Mas las substancias intelectuales son regidas por las superiores, a fin de que la disposición de la divina providencia descienda gradualmente hasta lo más bajo, según dijimos (c. 78 ss.). Luego, por idéntica razón, los cuerpos inferiores son regidos por los superiores.

Cuanto más superior es un cuerpo con relación al lugar, tanto más excelente es su forma; y por esto es también, lógicamente, lugar de su inferior, ya que el contener es propio de la forma y del lugar. Así vemos que el agua tiene una forma más excelente que la tierra, el aire más que el agua, y el fuego más que el aire. Ahora bien, los cuerpos Celestes son superiores a todos en lugar. Luego tienen formas más excelentes y, por tanto, son más activos. Por consiguiente, obran en los inferiores y éstos son dirigidos por ellos.

Lo que es perfecto en su naturaleza, sin contrariedad tiene virtud más universal que aquello que no alcanza su perfección natural sin contar con contrariedad, porque ésta es efecto de las diferencias que determinan y contraen el género. Por eso, en la recepción intelectual –que es de lo universal–, las especies de los contrarios no son contrarias, ya que existen a la vez. Ahora bien, los cuerpos celestes son perfectos en sus naturalezas sin contrariedad, pues no son ni leves ni pesados, ni cálidos ni fríos. (Por el contrario, los cuerpos inferiores no alcanzan su perfección natural si no cuentan con alguna contrariedad.) Lo demuestra incluso su movimiento: el movimiento circular de los cuerpos celestes no tiene contrario, y por eso no se da en ellos la violencia; en cambio, el movimiento de los cuerpos inferiores tiene contrarios, como son los movimientos hacia arriba y hacia abajo. Luego los cuerpos celestes tienen una virtud más universal que la de los cuerpos inferiores. así que las virtudes universales son motores de las particulares, como consta por lo dicho (c. 78). Por tanto, los cuerpos celestes mueven y dirigen a los cuerpos inferiores.

Declaramos anteriormente (ib.) que todo está regido por las substancias intelectuales. Pero los cuerpos celestes se asemejan más a las substancias intelectuales que los otros cuerpos, porque son incorruptibles, y están también más cerca de ellas, puesto que son movidos inmediatamente por las mismas, según se vio (c. 80; cf. 1. 2, e. 70). Luego los cuerpos inferiores son regidos por ellos.

Es necesario que el primer principio del movimiento sea algo inmóvil. Según esto, las cosas más cercanas a la inmovilidad deben ser motoras de las otras. Es así que los cuerpos celestes están más próximos a la inmovilidad del primer principio que los cuerpos inferiores, porque sólo se mueven con una especie de movimiento, el local, mientras que los otros cuerpos muévense con toda clase de movimiento. Luego los cuerpos celestes son motores y rectores de los inferiores.

Lo que es primero en cualquier género es causa de cuanto hay después. Mas el primero de todos los movimientos es el celeste. En primer lugar, porque el movimiento local es el primero de todos. Temporalmente, porque sólo él puede ser perpetuó, como se prueba en el VIII de la –Física. Naturalmente, porque sin él no se dan los demás; pues nada aumenta si no hay previa alteración, por la cual lo que antes era diferente se convierte y se hace semejante; ni tampoco puede existir la alteración sin previa mutación local, porque para que se dé alteración es necesario que el alterante esté ahora más cerca del alterado de lo que antes estaba. También es el primero en perfección,

porque el movimiento local no hace variar a la cosa por algo inherente, sino por algo que sólo la afecta extrínsecamente; por esto es movimiento de cosa ya perfecta.– En segundo lugar, porque el movimiento circular es también el primero entre los movimientos locales. Temporalmente, porque sólo él puede ser perfecto, como se prueba en el VIII de la –Física. Naturalmente, porque es el más simple y uno, ya que en él no se distingue ni principio, ni medio, ni fin, sino que todo él es como medio. Y también lo es en perfección, porque revierte a su principio. – En tercer lugar, porque sólo el movimiento celeste aparece siempre regular y uniforme; mientras que en los movimientos naturales de pesados y leves aumenta la velocidad en el fin, y en los violentos disminuye. Luego es necesario que el movimiento celeste sea la causa de todo otro movimiento.

Por otra parte, cual es la relación del inmóvil absoluto al movimiento absoluto, tal es la del inmóvil de tal movimiento a dicho movimiento. Pero lo que es absolutamente inmóvil es principio de todo movimiento, según se demostró (1. 1, c. 13). Luego lo que es inmóvil en orden a la alteración es principio de toda alteración. Ahora bien, los únicos inalterables entre los cuerpos son los cuerpos celestes, como lo demuestra su disposición, que siempre aparece igual. Por tanto, el cuerpo celeste es causa de alteración de todo cuanto se altera. Mas, entre los inferiores, el principio de todo movimiento es la alteración, porque mediante ella se llega al aumento y a la generación; y el que engendra es por si motor en el movimiento local de pesados y leves. Luego es necesario que el cielo sea la causa de todo movimiento en los cuerpos inferiores.

Así, pues, queda en claro que Dios rige los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes.

CAPITULO LXXX

Epílogo de todo lo dicho

Acerca de la inquisición de orden que se ha de imponer a las cosas, podemos colegir de todo lo expuesto que Dios dispone todo por si mismo, (c. 77). Por esto, a propósito de las palabras de Job: –¿Quién puso a otro sobre la tierra que fabricó?, dice San Gregorio: –Porque rige al mundo por si mismo quien por sí mismo lo creó. Y Boecio, en la –Consolación de la Filosofía (III, pros. 12): –Dios dispone todo por si solo.

Sin embargo, en cuanto a la ejecución, administra las cosas inferiores por las superiores. Las corporales, en efecto, por las espirituales. Por eso dice San Gregorio en el IV de los –Diálogos (c. 6): –En este mundo visible, nada puede disponerse si no es por la criatura invisible. –Y los espíritus inferiores, adminístralos por los superiores (c. 79). En conformidad con esto dice Dionisio en el IV de –Las jerarquías celestes que –las esencias intelectuales celestes reciben primero en sí mismas la iluminación divina y después hacen llegar hasta nosotros ciertos reflejos superiores a nosotros. – Y administra los cuerpos inferiores por los superiores. Por lo cual dice Dionisio en el IV de –Los nombres divinos que –el sol causa la generación de los cuerpos visibles, y da movimiento vital, y nutre, aumenta, perfecciona, limpia y renueva

Y de todo esto, en general, dice San Agustín en el III –De la Trinidad (c. 4): –De la misma manera que los cuerpos más densos e inferiores son regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes, así todos los cuerpos lo son por el espíritu racional de la vida; y el espíritu racional pecador, por el espíritu racional justo.

CAPITULO LXXXIV

Los cuerpos celestes no influyen en nuestros entendimientos

Como resultado de lo dicho, manifiéstase a primera vista que los cuerpos celestes no pueden ser causa de cuanto se refiere al entendimiento. Pues hemos demostrado ya que, según el orden de la divina providencia, los cuerpos superiores rigen y mueven a los inferiores. Es así que el entendimiento está naturalmente por encima de todos los cuerpos, según consta por lo dicho (1. 2, c.

49 ss.). Luego es imposible que los cuerpos celestes actúen directamente sobre el entendimiento. Por tanto, no pueden ser por sí causa de cuanto se refiere al entendimiento.

Ningún cuerpo obra prescindiendo del movimiento, según se prueba en el VIII de la –Física. Pero las cosas inmóviles no son causadas por movimiento; porque nada es causado por el movimiento de un agente sino en cuanto que él, mientras se mueve, mueve a quien lo soporta. Luego todo cuanto está al margen del movimiento no puede ser causado por los cuerpos celestes. Ahora bien, lo que se refiere al entendimiento está, hablando con propiedad, al margen del movimiento, como lo manifiesta el Filósofo en el VII de la Física, porque –como allí se dice –únicamente por la ausencia de movimiento se hace el alma prudente y sabia. En consecuencia, es imposible que los cuerpos celestes sean por sí causa de lo que se refiere al entendimiento.

Si nada es causado por un cuerpo sino en cuanto que, al moverse, mueve, es preciso que todo lo que recibe la impresión de algún cuerpo se mueva. Pero únicamente se mueve lo que es cuerpo, como se prueba en el VI de la –Física. Será, pues, necesario que todo lo que recibe la impresión de algún cuerpo sea cuerpo o alguna potencia corporal. Sin embargo, en el libro segundo se ha demostrado (capitulo 49 ss.) que el entendimiento no es cuerpo ni potencia corporal. Por consiguiente, es imposible que los cuerpos celestes influyan directamente en el entendimiento.

Todo lo que es movido por otro es reducido de la potencia al acto. Mas nada es reducido por otro de la potencia al acto si ese otro no está en acto. Así, pues, es preciso que todo agente y motor esté de algún modo en acto respecto de aquello a que el paciente y movido se halla en potencia. Es así que los cuerpos celestes no son inteligibles en acto, por que son ciertos singulares sensibles. Luego, como nuestro entendimiento no está en potencia sino respecto a los inteligibles en acto, es imposible que los cuerpos celestes actúen directamente sobre él.

La operación propia de una cosa responde a su naturaleza, la cual, en las cosas engendradas, se adquiere juntamente con la operación por medio de la generación. Lo vemos en las cosas pesadas y leves, las cuales, en el término de su generación, tienen inmediatamente el propio movimiento, si algo no lo impide; por esto el generante se llama moviente. Según esto, lo que en conformidad con el principio de su naturaleza no está sujeto a las acciones de los cuerpos celestes, tampoco lo está en cuanto a su operación. Ahora bien, la parte intelectiva no es causada por determinados principios corporales, sino que procede totalmente de algo extrínseco, según probamos (1. 2, capítulo 86 ss.). Luego la operación del entendimiento no está sujeta directamente a los cuerpos celestes.

Las cosas que son causadas por los movimientos celestes están sujetas al tiempo, que es –el número del primer movimiento celeste. En consecuencia, las que prescinden totalmente del tiempo no están sujetas a los movimientos celestes. Pero el entendimiento prescinde totalmente del tiempo en su operación, como también del lugar, porque considera lo universal, que está separado del tiempo y del espacio. Por tanto, la operación intelectual no está sujeta a los movimientos celestes.

Nada rebasa su especie cuando obra. Es así que el entendimiento trasciende la especie y la forma de cualquier cuerpo agente, porque toda forma corpórea es material e individualizada, y el entender recibe la especie de su objeto, que es universal e inmaterial. Por tanto, ningún cuerpo puede entender por su forma corpórea. Luego mucho menos podrá un cuerpo cualquiera causar el entender en otro.

Lo que es medio de unión con lo superior no puede estar sujeto a lo inferior. Mas nuestra alma, en cuanto que entiende, se une a las substancias intelectuales, que por índole natural son superiores a los cuerpos celestes; porque nuestra alma no puede entender sino en cuanto que de allí recibe su luz intelectual. Así, pues, es imposible que la operación intelectual esté sujeta directamente a los movimientos celestes.

Este hecho se acredita si consideramos lo que dijeron los filósofos sobre el particular. Porque los antiguos filósofos naturalistas, como Demócrito, Empédocles y seguidores, afirmaron que el entendimiento no se diferencia del sentido, según consta en el IV de la –Física y en el III –Del alma. Resultando de esto que, como el sentido es cierta potencia corporal obediente a la mudanza

de los cuerpos, el entendimiento también sería igual. Y por eso dijeron que, como la mudanza de los cuerpos inferiores responde a la de los superiores, la operación intelectual responde al movimiento de los cuerpos celestes, según aquello de Homero: –Tal es el entendimiento en los dioses y en los hombres terrenos cual determinó en su día el Padre de los hombres y de los dioses, es decir, el sol, o, más propiamente, Júpiter, a quien llamaban dios sumo, entendiendo por tal todo el cielo, según consta por San Agustín en el libro de –La ciudad de Dios.

Esto dio origen también a la opinión de los estoicos, quienes decían que el conocimiento intelectual era causado en nosotros por la impresión de las imágenes de los cuerpos en nuestras mentes, como en un espejo o en una página, que recibe las letras impresas sin hacer nada por su parte. Lo refiere Boecio en el V de –La consolación. En conformidad con esta sentencia seguíase que nuestras nociones intelectuales se nos imprimían principalmente por la influencia de los cuerpos celestes. De aquí que los estoicos fueron los primeros en sostener que la vida de los hombres es guiada por cierta necesidad fatal. –Mas la falsedad de esta opinión aparece desde el momento en que vemos que– como dice Boecio en dicho lugar–el entendimiento compone y divide, y compara lo supremo con lo ínfimo, y conoce los universales y las formas simples, que no se hallan en los cuerpos. Y esto demuestra que el entendimiento no es solamente un recipiente de las imágenes de los cuerpos, sino que tiene una potencia superior a ellos; porque el sentido externo, que únicamente recibe las imágenes de los cuerpos, no alcanza a realizar lo ya dicho.

Sin embargo, todos los filósofos posteriores–que distinguían el entendimiento del sentido– atribuyeron la causa de nuestra ciencia a las cosas inmateriales y no a determinados cuerpos. Platón, por ejemplo, puso como causa de nuestra ciencia las –ideas; Aristóteles, sin embargo, el –entendimiento agente.

Todo lo cual da a entender que el suponer que los cuerpos celestes son causa de que entendamos es seguir la opinión de quienes sostenían que el entendimiento no se diferencia del sentido, como se ve también por lo que dice Aristóteles en el libro –Del alma. Pero esta opinión es abiertamente falsa. Luego es claramente falso afirmar que los cuerpos celestes con causas directas de nuestro entender.

Por ello, la Sagrada Escritura atribuye también la causa de nuestro entender, no a cuerpo alguno, sino a Dios: –está el Dios que me creó, que da cantares en la noche, que nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra y nos hace más sabios que a las aves del cielo? Y en el salmo: –El que da al hombre la sabiduría.

No obstante, se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no pueden ser directamente causa de nuestra inteligencia, en cambio influyen algo indirectamente. Porque, aunque el entendimiento no es una potencia corporal, sin embargo, en nosotros no puede efectuarse la operación intelectual sin la cooperación de las potencias corporales, que son la imaginación, la memorativa y la cogitativa, según consta por lo dicho (1. 2, c. 68, fin). Y esto es tal, que, impedidas las operaciones de estas potencias por alguna indisposición corporal, se impide también la operación intelectual, como se ve en los frenéticos y letárgicos, etc. Por esto, la buena disposición del cuerpo humano hácelo apto para bien entender, ya que por ella se robustecen dichas potencias. De donde se dice en el II –Del alma que –los de carne blanda, según se ve, tienen buena aptitud para entender. Ahora bien, la disposición del cuerpo humano está sujeta a los movimientos celestes. Pues dice San Agustín en el V de –La ciudad de Dios que –no es totalmente absurdo el afirmar que las irradiaciones siderales pueden producir al menos cambios en los cuerpos. Y el Damasceno, en el libro segundo –De la fe ortodoxa, dice que los distintos planetas –provocan en nosotros diversos temperamentos, hábitos y disposiciones. Por lo tanto, los cuerpos celestes cooperan indirectamente a la bondad de la inteligencia. Y así como los médicos pueden juzgar de la bondad del entendimiento por la complexión corporal, tomada como disposición próxima, así lo puede también el astrólogo, tomando los movimientos de los cuerpos celestes como causa remota de tal disposición. Y de este modo puede ser verdad lo que dice Tolomeo en el –Centiloquio: –Cuando Mercurio se encuentra en alguna de las moradas de Saturno, da inteligencia capaz de penetrar las cosas, haciendo robusto a quien entonces nace.

CAPITULO LXXXV

Los cuerpos celestes no son causas de nuestras voliciones ni de nuestras elecciones

Esto demuestra, al mismo tiempo, que los cuerpos celestes no son causa de nuestras voliciones ni de nuestras elecciones.

La voluntad está en la parte intelectiva del alma, según consta por el Filósofo en el III –Del alma. Luego si los cuerpos celestes no pueden influir directamente en nuestro entendimiento, como se demostró (capítulo prec.), tampoco podrán influir directamente en nuestra voluntad.

En nosotros, toda elección y volición actual es causada inmediatamente por la aprehensión inteligible, porque el bien entendido es el objeto de la voluntad, como se ve en el libro III –Del alma; y por esto no puede seguirse trastorno alguno al elegir, a no ser que el entendimiento falle en lo elegible particular, según manifiesta el Filósofo en el VII de los –Éticos. Si, pues, los cuerpos celestes no son causa de nuestra inteligencia, tampoco lo serán de nuestra elección.

Todo cuanto ocurre en los cuerpos inferiores por influencia de los cuerpos celestes sucede naturalmente, puesto que están naturalmente colocados bajo ellos. Según esto, si nuestras elecciones ocurren por influencia de los cuerpos celestes, es necesario que sucedan naturalmente; quiere decir que el hombre elija realizar sus operaciones a la manera como obran los brutos por instinto natural y como se mueven naturalmente los cuerpos inanimados. Luego los principios agentes no serán dos, la intención y la naturaleza, sino uno solo, que es la naturaleza. Pero Aristóteles demostró lo contrario en el II de los –Físicos. Por tanto, no es verdad que nuestras elecciones provengan de la influencia de los cuerpos celestes.

Las cosas que se hacen naturalmente son conducidas al fin por de terminados medios; y por eso suceden siempre de igual modo, porque la naturaleza está invariablemente determinada. Es así que las elecciones humanas tienden al fin por diversas vías, tanto en las cosas morales como en las artísticas. Luego las elecciones humanas no se hacen instintivamente.

Las cosas que se hacen naturalmente se hacen casi siempre rectamente, porque la naturaleza sólo falla en contados casos. Ahora bien, si el hombre eligiera naturalmente, sus elecciones casi siempre serían rectas. Y esto es claramente falso. Luego el hombre no elige naturalmente, lo cual tendría que ser así si eligiera bajo el influjo de los cuerpos celestes.

Las cosas que son de una misma especie no se diversifican en las operaciones naturales consiguientes a la naturaleza de la especie. Por eso, todas las golondrinas hacen el nido de la misma manera y todos los hombres entienden de igual modo los primeros principios, que son claros naturalmente. Pero la elección es una operación consiguiente a la especie humana. Por tanto, si el hombre eligiera naturalmente, todos los hombres tendrían que elegir del mismo modo. Lo cual es evidentemente falso, tanto en las cosas morales como en las artísticas.

Las virtudes y los vicios son los principios propios de las elecciones, porque el virtuoso se diferencia del vicioso en que ambos eligen cosas contrarias, Mas nosotros tenemos las virtudes políticas, como los vicios, no por naturaleza, sino por costumbre, como lo prueba el Filósofo en el II de los –Éticos partiendo de que nos habituamos a aquellas operaciones a que, principalmente en la infancia, nos fuimos acostumbrando. Luego nuestras elecciones no son por naturaleza. Por consiguiente, tampoco son causadas por la influencia de los cuerpos celestes, según la cual las cosas proceden naturalmente.

Los cuerpos celestes sólo influyen directamente en los cuerpos, según se ha demostrado (c. prec.). Si fueran, pues, causa de nuestras elecciones, o esto seria en cuanto que influyen en nuestros cuerpos o en cuanto que nos influyen desde fuera. Pero de ninguna de las dos maneras pueden ser suficientemente causa de nuestras elecciones. Pues no es causa suficiente de nuestra elección que se nos presenten exteriormente ciertas cosas; porque consta que, al encuentro de algo deleitable, a saber, un manjar o una mujer, si el inmoderado se mueve a elegirlo, el moderado no se mueve. De

igual modo, tampoco basta para nuestra elección cualquier cambio que pueda ocurrir en nuestro cuerpo por influencia de un cuerpo celeste, porque lo único que ocasiona esto en nosotros son ciertas pasiones más o menos vehementes; pasiones que, aunque vehementes, no son causa suficiente de elección, ya que, si arrastran al incontinente, al continente, en cambio, no lo mueven. Luego no puede afirmarse que los cuerpos celestes son causa de nuestras elecciones.

A ninguna cosa se le da un poder en balde. Ahora bien, el hombre tiene el poder de juzgar y consultar sobre cuanto es capaz de hacer, se trate del uso de las cosas externas o de admitir o rechazar sus pasiones internas. Y esto fuera cosa vana si los cuerpos celestes causaran nuestra elección, al no estar ella en nuestro poder. Por tanto, los cuerpos celestes no son causa de nuestra elección.

El hombre es por naturaleza –animal político o social. Evidéncialo el hecho de que un hombre no se basta si vive solo, puesto que la naturaleza en pocas cosas le proveyó suficientemente, dándole razón por la que pueda procurarse todo lo necesario para vivir, como son la comida, el vestido y cosas parecidas, para cuya producción no basta un solo hombre.

Por eso el hombre vive en sociedad por imposición de la naturaleza. Mas el orden de la divina providencia no quita a una cosa lo que le es natural, antes bien provee a cada cual en conformidad con su naturaleza, según consta por lo dicho (c. 71). Luego por el orden de la providencia no está el hombre ordenado de modo que la vida social desaparezca. Desaparecería, en cambio, si nuestras elecciones, como los instintos naturales de los otros animales, provinieran de las influencias de los cuerpos celestes.

Si el hombre no fuera dueño de sus elecciones, en vano se darían leyes y normas para vivir. Igualmente, si no pudiéramos elegir entre esto o aquello, en vano se añadirían castigos y premios para los malos y los buenos. Y faltando estas cosas, la vida social inmediatamente se corrompe. Por tanto, según el orden de la divina providencia, el hombre no ha sido creado de modo que sus elecciones provengan de los movimientos de los cuerpos celestes.

Las elecciones humanas versan sobre cosas buenas y malas. Si, pues, nuestras elecciones provinieran de tos movimientos de las estrellas, seguiríase que éstas serían la causa propia de las malas elecciones; Pero lo que es malo no tiene causa en la naturaleza, porque el mal acaece por defecto de alguna causa, según se demostró (c. 4 ss.). No es, pues, posible que nuestras elecciones provengan directa y propiamente, como de sus causas, de los cuerpos celestes.

Sin embargo, alguien puede objetar contra esto diciendo que toda mala acción proviene del apetito de algún bien, según se demostró (capítulos 5, 6); tal cual la elección del adúltero proviene del apetito del bien deleitable que hay en las cosas venéreas, a cuyo bien universal mueve en realidad una estrella determinada. Y esto es necesario para la realización de las generaciones de los animales; bien común que no se debía descuidar por el mal particular de aquel que, impulsado por tal instinto, eligió el mal.

Pero esta respuesta no es suficiente, si se supone que los cuerpos celestes son causa propia de nuestras elecciones, como si influyeran directamente en el entendimiento y en la voluntad. Porque el influjo de la causa universal lo recibe cada uno en conformidad con su modo de ser. Luego el efecto de la estrella que mueve al placer ocasionado por la unión destinada a la generación será recibido en cada cual según su propio modo de ser, como lo confirma el hecho de que diversos animales tienen diversos tiempos y maneras de un en conformidad con su naturaleza, según dice Aristóteles en su libro –Historias de los animales. Según esto, el entendimiento y la voluntad recibirán el influjo de dicha estrella con arreglo a su naturaleza. Es así que, cuando se apetece algo en conformidad con el modo de ser del entendimiento y de la razón, no interviene pecado en la elección, que en realidad es mala siempre que contraría a la recta razón. Luego jamás seria mala nuestra elección si los cuerpos celestes fueran causa de nuestras elecciones.

Ninguna virtud activa sobrepasa la especie y naturaleza del agente, porque todo agente obra por su forma. Es así que tanto el querer como el entender trascienden toda especie corpórea; pues, como

entendernos lo universal, así también nuestra voluntad es atraída por algo universal, por ejemplo, cuando –odiamos a los ladrones en general, como dice el Filósofo en su –Retórica. En con secuencia, nuestro querer no es causado por un cuerpo celeste.

Las cosas que son para un fin están proporcionadas al mismo. Ahora bien, las elecciones humanas están ordenadas, como a su último fin, a la felicidad. Felicidad que no consiste en algunos bienes corporales, sino en que el alma se una por el entendimiento con las cosas divinas, como antes se demostró (c. 25 ss.) según el testimonio de la fe y las opiniones de los filósofos. Por tanto, los cuerpos celestes no pueden ser causa de nuestras elecciones.

De ahí que se diga en Jeremías: –No temáis por los pronósticos celestes, que atemorizan a los gentiles, porque las leyes de los pueblos son vanas.

Con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes afirmaban que todos nuestros actos, como nuestras elecciones se disponen de acuerdo con los cuerpos celestes (cf. c. prec., –De aquí también).–y dícese también que ésta fue la antigua opinión de los fariseos en Judea – Incluso los priscilianistas fueron víctimas de este error, según se dice en el libro –De los herejes.

Esta fue también la opinión de los antiguos filósofos naturalistas, quienes afirmaban que el sentido no se diferencia del entendimiento. Por lo cual dijo Empédocles que –la voluntad es infundida en los hombres, como en los demás animales, al instante, es decir, conforme al momento presente, por el movimiento celeste, que es causa del tiempo. Hácelo constar Aristóteles en el libro –Del alma.

Sin embargo, se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no sean directamente causa de nuestras elecciones, como si influyeran directamente en nuestras voluntades, pueden ser, no obstante, causa ocasional indirectamente, en cuanto que tienen influencia sobre los cuerpos. Y esto de dos modos: primero, cuando la influencia de los cuerpos celestes en los cuerpos exteriores es para nosotros ocasión de alguna elección; por ejemplo, cuando por disposición de los cuerpos celestes se enfría el aire intensamente, elegimos calentarnos al fuego u otras cosas en consonancia con el tiempo. Segundo, cuando ellos influyen en nuestros cuerpos; por cuyo cambio despiertan en nosotros algunos movimientos pasionales; o nos sentimos dispuestos por influencia para ciertas pasiones, como los coléricos se inclinan a la ira; o también cuando por su influencia se produce en nosotros cierta disposición corporal que es ocasión de alguna elección, como cuando, al enfermar, elegimos tomar medicina. – A veces, los cuerpos celestes son también causa del acto humano, en cuanto que algunos, por indisposición corporal, se vuelven locos, privados de razón. Pero en éstos no hay propiamente elección, pues se mueven por cierto instinto natural, como los brutos.

Pero es evidente, y experimentalmente conocido, que tales ocasiones, tanto externas como internas, no son causa necesaria de elección, porque el hombre puede por la razón resistirlas u obedecerlas. No obstante, son muchos los que siguen los impulsos naturales, y pocos, es decir, los sabios, quienes no siguen las ocasiones de obrar mal ni los impulsos naturales. Y por esto dice Tolomeo en el –Centiloquio que –el alma sabia colabora con la obra de las estrellas, y que –el astrólogo no puede juzgar de la influencia de los astros si no conoce bien la capacidad del alma y el temperamento natural, y que –el astrólogo ha de pronosticar vagamente, sin detallar. Es decir, por que la influencia de los astros surte su efecto en todos los que no resisten a su propia inclinación corporal; pero no se da en este o en aquel que, por ventura, resiste por la razón a la inclinación natural.

CAPITULO LXXXVI

Los efectos corporales de los cuerpos inferiores no son producidos necesariamente por los cuerpos celestes

Los cuerpos celestes no sólo no imponen necesidad alguna a la elección humana, sino que tampoco producen necesariamente efectos físicos en los cuerpos inferiores.

Las impresiones de las causas universales se reciben en los efectos según la capacidad receptiva de

éstos. Es así que los cuerpos inferiores son variables y no se conservan siempre igual, por causa de la materia, que está en potencia para muchas formas, y también por la contrariedad de formas y potencias. Luego los cuerpos inferiores no reciben las impresiones de los cuerpos celestes a modo de necesidad.

De la causa remota no se sigue un efecto necesario si entre ambos no media una causa necesaria; por ejemplo, en los silogismos, de una mayor –necesaria y de una menor –contingente no se deduce una conclusión –necesaria. Pero los cuerpos celestes son causas remotas; y las causas próximas de los efectos inferiores son las potencias pasivas y activas de los cuerpos inferiores, las cuales no son causas necesarias, sino contingentes, ya que pueden fallar en algunos casos. Por tanto, los cuerpos celestes no producen efectos necesarios en los inferiores.

El movimiento de los cuerpos celestes es siempre uniforme. En consecuencia, si los efectos de los cuerpos inferiores provinieran necesariamente de los cuerpos celestes, cuanto hay en los inferiores estaría siempre igual. Cosa que se da muchas veces, pero no siempre. Por tanto, dichos efectos no provienen necesariamente.

Con muchas cosas contingentes no puede hacerse una necesaria, porque, si un contingente cualquiera puede fallar por naturaleza en su efecto, de igual modo pueden fallar todos los demás. Mas consta que cuantas cosas se producen en los cuerpos inferiores por influencia de los superiores son contingentes. Luego la conexión de cuanto acontece en ellos por influencia de los cuerpos celestes no es necesaria, ya que es evidente que cualquiera de sus efectos puede ser impedido.

Los cuerpos celestes son agentes naturales que precisan materia para obrar. Por la acción, pues, de los cuerpos celestes no se elimina lo que requiere la materia. Ahora bien, la materia en que obran los cuerpos celestes son los cuerpos inferiores, los cuales pueden dejar de existir y también de obrar, porque son de naturaleza corruptible; por eso es propio de su naturaleza el no producir efectos necesarios. Por consiguiente, los efectos de los cuerpos celestes en los inferiores no se producen por necesidad.

Pero tal vez diga alguno que es necesario que los efectos de los cuerpos celestes se realicen, ya que las cosas inferiores no pierden por esto su posibilidad; porque cualquier efecto, antes de realizarse, está en potencia, y entonces se llama posible; mientras que, cuando está en acto, pasa de la posibilidad a la necesidad; y todo esto está sujeto a los movimientos celestes; y de esta manera no se impide que un efecto sea ahora posible, aunque después sea necesario producirlo. –Con esto pretende Albumasar defender lo –posible en el libro primero de su –Introductorio.

Mas no se puede defender lo –posible de esta manera, porque lo posible es –lo que sigue a lo necesario. Porque lo que necesariamente existe es posible que exista, ya que lo que no es posible que exista es imposible que exista. Y lo que es imposible que exista, necesariamente no ha de existir. Luego– tal sería la conclusión– lo que necesariamente existe, necesariamente no existe. Y esto es imposible. Por tanto, es imposible que algo haya necesariamente de existir y, sin embargo, no le sea posible existir. Luego el ser posible sigue al necesario.

Pero no es necesario defender esta clase de posible contra el aserto de que los efectos son causados necesariamente, sino aquel –posible que se opone a lo necesario, o sea, el posible que se define –lo que puede ser y no ser. Pues en este sentido no se llama a una cosa posible o contingente porque únicamente esté algunas veces en potencia y otras en acto, como supone dicha respuesta; pues así también existe lo posible y lo contingente en los movimientos celestes. Por ejemplo, la conjunción o la oposición del sol o de la luna no siempre está en acto, sino unas veces en acto y otras en potencia, y, sin embargo, son cosas necesarias, como se demuestra. Mas el posible o el contingente que se opone a lo necesario tiene como dato esencial que, no existiendo, no es necesario que se realice. Y esto sucede porque no se sigue necesariamente de su causa. Así, pues, el decir que Sócrates ha de sentarse es contingente, pero afirmar que él ha de morir es necesario, porque esto último se sigue necesariamente de su causa, y lo primero no. Luego, si de los movimientos celestes se sigue necesariamente que sus efectos hayan de suceder alguna vez, se prescinde de lo posible y

contingente, que se opone a lo necesario.

Se ha de saber, además, que, para probar que los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente, se vale Avicena–en su –Metafísica–de esta razón: Si se impide algún efecto de los cuerpos celestes, ello tendrá que ser por alguna causa voluntaria o natural. Mas toda causa voluntaria o natural se reduce a algún principio celeste. Luego también el impedimento de los efectos de los cuerpos celestes procede de ciertos principios celestes. Por tanto, es imposible que, considerado en conjunto el orden celeste, nunca se produzca su efecto. De donde concluye que los cuerpos celestes producen necesariamente sus efectos, tanto voluntarios como naturales, en los cuerpos inferiores.

Y ésta fue la razón –como dice Aristóteles en el II de los –Físicos– sostenida por algunos antiguos, que negaban el azar y la fortuna, puesto que cada efecto tiene su causa determinada. Y, puesta la causa, se pone necesariamente el efecto. Y así, como todo acaece necesariamente, nada hay fortuito ni casual.

Sin embargo, Aristóteles resuelve esta objeción en el VI de la –Metafísica negando las dos proposiciones de que se vale esta razón. De las cuales una es: –Puesta una causa cualquiera, es necesario poner su efecto. Pero esto no es aplicable a todas las causas. Porque alguna causa, aunque sea causa por sí, propia y suficiente de algún efecto, puede, no obstante, ser impedida por la concurrencia de otra, y no se seguirá el efecto –La otra proposición que se niega es: –No todo lo que existe de algún modo tiene causa propia, sino sólo las cosas que existen en absoluto; pues las que existen accidentalmente no tienen causa determinada. Por ejemplo, que un hombre sea músico obedece a una causa determinada, pero que sea simultáneamente blanco y músico no tiene causa determinada. Por tanto, cuantas cosas se dan simultáneamente en razón de una causa, están relacionadas entre sí por dicha causa; sin embargo, las que son accidentalmente simultáneas no están relacionadas. Luego no obedecen a una causa propia agente, pues ello sucede sólo accidentalmente. Por ejemplo, puede que el maestro enseñe música a un hombre blanco, aun que sin pretenderlo, puesto que su intención es enseñar a quien puede aprenderla.

Así, pues, dado un efecto, decimos que tuvo alguna causa de la que no se seguía necesariamente, porque pudo ser impedido por la concurrencia de otra causa accidental. Y aunque dicha causa concurrente haya de reducirse a una causa superior, sin embargo, la concurrencia, que impide, no se ha de reducir a otra. Y así no puede decirse que el impedimento de tal o cual efecto proceda de un principio celeste. Por consiguiente, no es preciso decir que los efectos de los cuerpos celestes en los cuerpos inferiores se producen necesariamente.

Por esto dice el Damasceno en el libro segundo que –los cuerpos celestes ni son causa de la generación de las cosas que nacen ni de la corrupción de las que se corrompen, y esto porque tal efecto no procede de ellas por necesidad.

Y Aristóteles dice también en el libro segundo –Del sueño y la vigilia que –de los indicios que hay en los cuerpos, atribuidos a los astros, a las aguas o a los vientos, muchos no se realizan. Porque, si se da algún movimiento más potente que aquel del cual depende el futuro indicio, éste no se cumple; como hay muchas cosas bien meditadas que convenía realizar, y se abandonan por otras iniciativas más dignas.

También dice Tolomeo en el –Cuatripartito: –Además, no debemos estimar que las cosas superiores suceden inevitablemente, como cuanto acaece por disposición divina, que no es posible evitar, y que se realiza infalible y necesariamente. Y en el –Centiloquio dice: –Estas conjeturas que te comunico están entre lo necesario y lo posible.

CAPITULO LXXXVII

El movimiento del cuerpo celeste no es causa de nuestras elecciones por virtud del alma que lo mueve, como dicen algunos

Se ha de tener en cuenta que Avicena quiere que los movimientos de los cuerpos celestes sean causas de nuestras elecciones, pero no ocasionales solamente, como antes se dijo (c. 85), sino propias. Pues opina que los cuerpos celestes son animados. De donde resulta que, como el movimiento celeste sea movimiento del alma y del cuerpo celeste, así como cuando es movimiento del cuerpo tiene poder de transformar los cuerpos, cuando lo sea del alma, tenga poder de influir en nuestras almas, siendo, en consecuencia, causa de nuestras voliciones y elecciones. Y a esto parece reducirse también la opinión de Albumasar, expuesta en el primero de su ‑Introductorio.

Pero esta opinión es irracional. Pues todo efecto que procede de su causa eficiente mediante un instrumento debe guardar proporción con el instrumento y también con el agente, porque no nos servimos de cualquier instrumento para cualquier efecto. Por eso no puede hacerse una cosa mediante instrumento si la acción de éste no es capaz. Es así que la acción del cuerpo no es capaz de llegar a cambiar el entendimiento y la voluntad, según demostramos (capítulo 84 ss); a no ser accidentalmente, a causa de un cambio corporal, como se dijo (ib.). Luego es imposible que el alma del cuerpo celeste –de ser animado– influya en el entendimiento y en la voluntad mediante el movimiento de dicho cuerpo.

La causa agente particular posee un obrar semejante al de la causa agente universal y es copia de la misma. Mas si el alma humana influyere por operación corporal en otra alma humana –como cuando por el significado de la palabra manifiesta su pensamiento–, la acción corporal de un alma no llegaría a otra sino mediante el cuerpo; porque la palabra pronunciada inmuta el órgano del oído, y así, percibida por el sentido, llega su significado al entendimiento. Por tanto, supuesto que el alma celeste influya en nuestras almas por movimiento corporal, su acción no llegará a nuestras almas sino mediante la inmutación de nuestro cuerpo. Inmutación que no es ciertamente causa de nuestras elecciones, sino sólo ocasión, como consta por lo dicho. En consecuencia, el movimiento celeste no es causa de nuestra elección, a no ser sólo ocasionalmente.

Como el que mueve y lo movido han de existir simultáneamente, según se prueba en el VII de la ‑Física, el movimiento debe llegar desde el primer motor hasta lo último que se mueve con determinado orden, a saber: que el moviente mueva, mediante lo más próximo a él, a aquello que está más distante del mismo. Pero lo más cercano al cuerpo celeste –que se supone movido por el alma que le está unida– es nuestro cuerpo, más que el alma, la cual no dice relación al cuerpo celeste sino mediante el cuerpo. –Lo evidencia el hecho de que las inteligencias separadas no tienen relación alguna con el cuerpo celeste, como no sea quizá la de motor a movido. Según esto, la inmutación que procede del alma del cuerpo celeste no llega a nuestra alma sino mediante el cuerpo. Pero, al moverse el cuerpo, el alma sólo se mueve accidentalmente; y la elección no sigue a la inmutación corporal sino ocasionalmente, según dijimos (cf. al princ.). Luego el movimiento celeste, aunque provenga de dicha alma, no puede ser causa de nuestra elección.

Según la opinión de Avicena y de otros filósofos, el entendimiento agente es cierta substancia separada, que obra realmente en nuestras almas en cuanto que hace que los inteligibles en potencia se conviertan en acto (cf. 1. 2, c. 76). Y esto se hace por abstracción de todas las disposiciones materiales, según consta por lo dicho en el libro segundo (cc. 50, 59). Así, pues, lo que obra directamente en el alma no obra en ella por movimiento corporal, sino más bien por abstracción de todo lo corporal. Por tanto, el alma del cielo –de ser animado– no puede ser causa de nuestras elecciones ni de nuestras inteligencias por movimiento celeste.

Con estas mismas razones puede probarse también que el movimiento celeste no es la causa de nuestras elecciones por virtud de las substancias separadas en caso de que alguien suponga que el cielo no es animado, pero que es movido por una substancia separada.

CAPITULO LXXXVIII

Sólo Dios puede ser causa directa de nuestras elecciones y voliciones, y no las substancias separadas creadas

No se ha de creer que las almas celestes –dado que existan– o cualesquiera otras substancias intelectuales separadas puedan dirigir nuestra voluntad o ser causa de nuestra elección.

Las acciones de todos los seres creados están dentro del orden de la divina providencia; por eso no pueden obrar al margen de sus leyes. Y es ley de la providencia que cada uno se mueve inmediatamente por su causa próxima. Luego la causa superior creada no puede mover ni hacer nada al margen de tal orden. Es así que el motivo próximo de la voluntad es el bien entendido –es su objeto– que por él se mueve como la vista por el color. Por consiguiente, ninguna substancia creada puede mover a la voluntad sino mediante el bien entendido. Y esto es según que le manifiesta que algo es bueno para obrar; lo que equivale a –persuadir. Luego ninguna substancia creada puede obrar en la voluntad o ser causa de nuestra elección si no es como quien persuade.

Una cosa es por naturaleza movida y afectada pasivamente por aquel agente cuya forma puede reducirla en acto, pues todo agente obra por su forma. Es así que la voluntad es reducida al acto por lo apetecible, que aquieta el movimiento de su deseo; y sólo en el bien divino se aquieta el deseo de la voluntad como en su último fin, según consta por lo dicho (cc. 37, 50). Como agente, pues, sólo Dios puede mover la voluntad.

Así como en la cosa inanimada se encuentra la inclinación natural al propio fin –la cual se llama apetito natural–, del mismo modo en la substancia intelectual se halla la voluntad, que llamamos apetito intelectual. Pero las inclinaciones naturales sólo las da quien creó la naturaleza. Según esto, el inclinar la voluntad en un sentido será exclusivo de quien es causa de la naturaleza intelectual. Y esto es privativo de Dios, como consta por lo anterior (1. 2, c. 87). Por consiguiente, sólo El puede inclinar nuestra voluntad.

Lo violento, como se dice en el III de la –Ética, es aquello –cuyo principio es extrínseco, sin aportación de quien lo sufre. Luego, si la voluntad se mueve por un principio extrínseco, habrá un movimiento violento –y digo moverse por un principio extrínseco que la mueva –a modo de agente y no –a modo de fin.– Pero lo violento se opone a lo voluntario. Por tanto, no es posible que la voluntad se mueva por un principio extrínseco, a modo de agente; al contrario, todo movimiento de la voluntad debe proceder del interior. Ahora bien, ninguna substancia creada se une al alma intelectual en lo interno, sino sólo Dios, que es la causa única del ser y quien la mantiene en el mismo. Luego sólo Dios puede ser causa del movimiento voluntario.

Lo violento se opone al movimiento natural y voluntario, porque estos dos han de partir de un principio intrínseco. Mas el que obra desde fuera sólo mueve naturalmente cuando causa en el móvil un principio intrínseco de movimiento. Por ejemplo, el que engendra, al dar la forma de gravedad al cuerpo grave engendrado, muévelo naturalmente hacia abajo. Es así que nada extrínseco puede mover sin violencia al cuerpo natural, a no ser accidentalmente, como quien quita el obstáculo –que más bien es servirse del movimiento o de la acción que causarlos–. En consecuencia, sólo podrá causar el movimiento de la voluntad aquel agente que, sin violencia, produce el principio intrínseco de tal movimiento, que es la potencia de la voluntad. Y tal agente es Dios, creador único del alma, según se ha demostrado en el libro segundo (c. 87). Por tanto, únicamente Dios puede mover sin violencia y como agente nuestra voluntad.

Por esto se dice en los Proverbios: –El corazón del rey a mano del Señor, y lo inclinará hacia donde quiera. Y en otro lugar: –Dios es quien obra en nosotros el querer y su término, según su beneplácito.

CAPITULO LXXXIX

El movimiento de la voluntad es causado por Dios y no sólo por el poder de la voluntad

Algunos, no entendiendo cómo Dios puede causar el movimiento de nuestra voluntad sin perjuicio de la libertad misma, se empeñaron en exponer torcidamente dichas autoridades (c. prec., al final). Y así decían que –Dios causa en nosotros el querer y el obrar, en cuanto que causa en nosotros la

potencia de querer, pero no en el sentido de que nos haga querer esto o aquello. Así lo expone Orígenes en el III del –Periarchon (9, c. 1, 19) al defender el libre albedrío contra dichas autoridades.

De esto parece haber nacido la opinión de algunos, que decían que la providencia no se extiende a cuanto cae bajo el libre albedrío, o sea, a las elecciones, sino que se refiere a los eventos exteriores. Pues quien elige conseguir o realizar algo, por ejemplo, enriquecerse o edificar, no siempre lo podrá alcanzar. Y de este modo los eventos de nuestras acciones no están sujetos al libre albedrío, sino que son dispuestos por la providencia.

Todo lo cual, en verdad, está en abierta oposición con el testimonio de la Sagrada Escritura. Se dice en Isaías: –Todo cuanto hemos hecho lo has hecho tú, Señor. Luego no sólo recibimos de Dios el poder de querer, sino también la operación.

Lo mismo que dice Salomón: –Lo dirige a donde le place (cf. c. prec.), manifiesta que la causalidad divina se extiende no sólo al poder de la voluntad, sino también a su mismo acto.

Dios no sólo da el poder a las cosas, sino que incluso ninguna puede obrar por propia virtud si no obra en virtud de Dios, como demostramos anteriormente (cc. 67, 70). Luego el hombre no puede valerse del poder de la voluntad que se le ha conferido si no es en virtud de Dios. Pero aquello por cuyo poder obra un agente es causa no sólo del poder, sino también del acto. Como vemos en el artífice, por cuya virtud obra el instrumento, el cual tampoco recibe la propia forma del artífice, sino solamente la aplicación al acto. Por con siguiente, Dios es causa no sólo de nuestra voluntad, sino también de nuestro querer.

El orden está de modo más perfecto en las cosas espirituales que en las corporales. Pero en las corporales todo movimiento es producido por al primer movimiento Luego es preciso que también en las cosas espirituales todo movimiento de la voluntad sea causado por la primera voluntad, que es la divina.

Se demostró más arriba (1. c.) que Dios es causa de toda acción y que obra en todo agente. Es, pues, causa de los movimientos de la voluntad.

Aristóteles argumenta sobre esto –en el VIII de la –Ética a Eudemo– de esta manera: Alguien ha de ser causa necesariamente de que uno entienda y se aconseje, elija o quiera; porque toda novedad ha de tener necesariamente alguna causa. Mas si su causa es otra voluntad y otro dictamen precedentes, como no es posible proceder indefinidamente, será necesario llegar a algo primero. Y tal primero tendré que ser lo mejor del orden racional. Pero en el orden racional e intelectual, nada hay mejor que Dios. Dios es, pues, el primer principio de nuestros dictámenes y de nuestras voliciones.

CAPITULO XC

Las elecciones y voliciones humanas están sujetas a la divina providencia

Esto evidencia que tanto las voliciones como las elecciones humanas están necesariamente sujetas a la divina providencia.

Porque todo cuanto Dios hace, hácelo según el orden de su divina providencia. Por consiguiente, como El es la causa de nuestra elección y de nuestro querer, nuestras elecciones y voliciones están sujetas a la divina providencia.

Todo lo corporal está administrado por lo espiritual, según se demostró antes (c. 78). Mas las Cosas espirituales obran en las corporales por voluntad. Luego, si las elecciones y movimientos voluntarios de las substancias intelectuales no pertenecen a la divina providencia, se seguirá que también las corporales se substraerán a dicha providencia. Y así no habrá en absoluto providencia.

Cuanto más nobles son algunas cosas del universo, tanto más deben participar del orden, que es lo

que constituye el bien del universo. Por esto Aristóteles, en el II de la –Física, inculpa a los filósofos antiguos que suponían como constitutivos de los cuerpos celestes la casualidad y el azar, hecha excepción de las cosas inferiores. Pero las substancias espirituales son más nobles que las corporales. Si éstas, pues, en cuanto a sus voliciones y acciones, están sometidas al orden de la divina providencia, mucho más lo estarán las substancias intelectuales.

Las cosas más cercanas al fin entran más de lleno en su ordenación al mismo, porque mediante ellas se ordenan las demás a él. Ahora bien, las acciones de las substancias intelectuales se ordenan más próximamente a Dios, como fin, que las acciones de las demás cosas, según demostramos ya (cc. 25, 78). En consecuencia, las acciones de las substancias intelectuales caen más dentro del orden de la divina providencia –por la que Dios ordena hacia sí todas las cosas– que las acciones de las otras cosas.

El gobierno providencial se deriva del amor divino, por el que Dios ama todo cuanto ha creado. Pues en esto consiste principalmente el amor, en que –el amante quiera el bien para el amado. Luego cuanto más ama Dios determinadas cosas, tanto más sometidas están a su providencia. Esto mismo enseña la Sagrada Escritura, que dice en el salmo 144, 20: –Guarda el Señor a todos cuantos le aman. Y enséñalo también el Filósofo en el X de los –Éticos, diciendo que se cuida principalmente de quienes aman el entendimiento, como si fueran sus amigos. De lo que se sigue que ame también principalmente a las substancias intelectuales. Así, pues, sus voliciones y elecciones caen bajo su providencia.

Los bienes interiores del hombre, dependientes de la voluntad y de la acción, son más propiamente humanos que los exteriores; por ejemplo, que la consecución de las riquezas; de ahí que el hombre se llame bueno por aquellos y no por éstos. En consecuencia, si las elecciones humanas y los movimientos de la voluntad no caen bajo la divina providencia, sino sólo los sucesos externos, será más verosímil que las cosas humanas estén al margen de la providencia que sometidas a ella. Opinión que, personificada en los blasfemos, trae el libro de Job, diciendo: –En lo alto de los cielos piensa –Dios–, pero no en nuestras cosas. –Abandonó el Señor la tierra, el Señor no la ve. Y en Jeremías: –¿Quién podrá decir que una cosa sucede sin que la disponga el Señor?

No obstante, hay en la Sagrada Escritura algunos testimonios que parecen estar de acuerdo con dicha opinión. Pues se dice en el Eclesiástico: –En el principio creó Dios al hombre, dejándolo después obrar a su juicio. Y más adelante: –Puso a tu alcance el agua y el fuego; alarga tu mano a lo que quieras. Ante el hombre la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que escogiere se le dará. Y en el Deuteronomio: –Considera que hoy puso ante tus ojos la vida y el bien, y frente a ellos, la muerte y el mal. – Pero estas palabras se consignan para manifestar que el hombre tiene libre albedrío y no para substraer sus elecciones de la divina providencia.

En este sentido dice Gregorio Niseno, autor del libro –Del hombre: –La providencia actúa sobre lo que no está en nosotros y no sobre lo que está en nosotros. Y el Damasceno, siguiéndole, dice en –De la fe ortodoxa, libro segundo: –Dios preconoce lo que hay en nosotros, pero no lo predetermina. Ambas sentencias se han de exponer entendiendo que lo que hay en nosotros no está sujeto a la determinación de la providencia divina en el sentido de que –de ella recibe la necesidad.

CAPITULO XCI

De qué modo se reduzcan las cosas humanas a las causas superiores

De todo lo anteriormente expuesto podemos inferir cómo se reducen las cosas humanas a las causas superiores, y que no se hacen fortuitamente.

Porque las elecciones y voliciones humanas son inmediatamente dispuestas por Dios (c. 85 ss.). Por el contrario, el conocimiento humano, o sea, el intelectual, es gobernado por Dios mediante los ángeles (capítulo 79). Sin embargo, cuanto atañe al cuerpo, sean cosas interiores o exteriores, destinadas al uso, es distribuido por Dios mediante los ángeles y los cuerpos celestes (cc. 78, 82).

Y la razón general de esto es única, a saber: es preciso que lo multiforme, mudable y capaz de fallar, sea reducido como a su principio a lo que es uniforme, inmóvil e incapaz de fallar. Ahora bien, todo cuanto hay en nosotros es vario, cambiable y defectible.

Porque es evidente que nuestras elecciones son múltiples, pues vemos que diversos individuos, entre la diversidad, eligen cosas diversas. Y son, además, mudables, bien por la inconstancia del ánimo, que no está asentado en el último fin, o bien por la variación de cuantas cosas nos rodean. Y son también defectibles, como lo atestiguan los pecados de los hombres. – Sin embargo, la voluntad divina es uniforme, pues, queriendo una cosa, quiere todas las demás; y es inmutable e indeficiente, según de mostramos en el libro primero (capítulos 13, 15). Luego es necesario que todos los movimientos de voliciones y elecciones se reduzcan a la voluntad divina. Y no a otra causa, porque sólo Dios es causa de nuestras voliciones y elecciones.

Igualmente, también nuestra inteligencia es múltiple, porque recibimos la verdad inteligible como congregando muchas cosas sensibles. Y es también mudable, porque, discurriendo de una cosa a otra, llega de lo conocido a lo desconocido. Y, además, defectible, por la mezcla de la fantasía y los sentidos, como lo demuestran los errores de los hombres. Por el contrario, el conocimiento de los ángeles es uniforme, porque de la única fuente de verdad, que es Dios, reciben el conocimiento de la misma (c. 80). Y es también invariable, porque sin discurrir de los efectos a las causas, o viceversa, ven con una simple intuición la verdad pura de las cosas (1. 2, c. 96 ss.). Y, además, indefectible, porque ven en sí mismas las naturalezas o esencias de las cosas, sobre las cuales no puede errar el entendimiento –tampoco yerra el sentido respecto de los sensibles propios–. Nosotros, sin embargo, conjeturamos las esencias de las cosas a través de sus accidentes y efectos. Luego es necesario que nuestro conocimiento intelectual esté regulado por el angélico.

Por otra parte, acerca de los cuerpos humanos y de las cosas exteriores al servicio del hombre, es evidente que también se da en ellos multiplicidad de mezcla y de contrariedad; y que no siempre se mueven de igual modo, porque sus movimientos no pueden ser continuos; y que son defectibles por alteración y corrupción. – Mas los cuerpos celestes son uniformes, porque son simples y exentos de toda contrariedad. Y sus movimientos son uniformes, continuos e invariables. Y no hay en ellos alteración ni corrupción. Es, pues, necesario que nuestros cuerpos y cuanto está a nuestro servicio esté regulado por el movimiento de los cuerpos celestes.

CAPITULO XCII

En qué sentido se dice que alguien es bien afortunado y cómo sea ayudado el hombre por las causas superiores

Lo anterior puede esclarecer en qué sentido pueda llamarse a uno –bien afortunado.

Dícese que un hombre tiene buena suerte ante los acontecimientos –cuando le sobreviene algún bien sin haberlo intentado. Como cuando alguien, cavando en el campo, encuentra un tesoro que no buscaba. Tiene lugar también cuando alguien obra prescindiendo de la intención propia, pero no al margen de la intención de algún superior a quien está sujeto. Por ejemplo, si cierto señor manda a un criado que vaya a un determinado lugar, donde antes había mandado a otro compañero ignorándolo aquél, el encuentro del compañero sucede al margen de la intención del criado enviado, pero no al margen de la intención del señor; y por eso, aunque con relación a este criado sea cosa fortuita y casual, no lo es con relación al señor, puesto que lo había ordenado. Luego como el hombre está ordenado según el cuerpo a los cuerpos celestes, según la mente a los ángeles y según la voluntad a Dios, puede acaecer algo fuera de su intención, pero no al margen de lo dispuesto según el orden de los cuerpos celestes o de las disposiciones de los ángeles o de Dios. Y aunque para la elección del hombre directamente sólo obre Dios, no obstante, el ángel coopera a ella persuadiendo y el cuerpo celeste disponiendo, según que las impresiones corporales de los cuerpos celestes disponen nuestros cuerpos para determinadas elecciones. Luego cuando alguien, por influencia de las causas superiores y según el orden indicado, se inclina a ciertas elecciones que le

son útiles, aunque por su cuenta ignore dicha utilidad y haga esto por la luz intelectual de las substancias intelectuales que iluminan su entendimiento para que lo haga, y al mismo tiempo incline por obra de Dios su voluntad para elegir algo útil –aun que lo ignore por razón–, este tal se llama ‒bien afortunado. En cambio, será ‒mal afortunado cuando se incline por la intervención de las causas superiores a lo contrario, como se dice de uno en Jeremías: ‒que este hombre será estéril y que no prosperará mientras viva.

Mas sobre esto se ha de tener en cuenta una diferencia. Pues las impresiones de los cuerpos celestes en los nuestros producen ciertas disposiciones en los mismos. Y por ello se dice que uno es no sólo bien o mal afortunado, sino también ‒de buena o mala naturaleza a causa de la disposición que el cuerpo celeste deja en el nuestro. Y a propósito de esto dice el Filósofo en ‒Grandes morales que bien afortunado equivale a tener buena naturaleza. Ahora, no se ha de creer, si uno escoge lo que le es útil y otro lo que le es nocivo, al margen de la propia razón, que esto proceda de la diversa naturaleza del entendimiento, puesto que la naturaleza del entendimiento y de la voluntad es igual en todos los hombres –pues la diversidad formal daría lugar a la diversidad específica, mientras que la diversidad material sólo origina la diversidad numérica–. Por lo tanto, cuando el entendimiento humano es esclarecido para obrar o la voluntad es espoleada por Dios, no se dice que el hombre es ‒bien afortunado, sino, más bien, ‒custodiado o ‒gobernado.

Y aun se ha de considerar otra diferencia sobre lo mismo. Pues la operación del ángel o del cuerpo celeste respecto a nuestra elección es sólo ‒disponente; en cambio, la operación de Dios es ‒perfectiva. Y como la disposición que responde a la cualidad del cuerpo o a la persuasión intelectual no impone la necesidad de elegir, síguese que el hombre no siempre elige lo que intenta el ángel custodio ni aquello a que le inclina el cuerpo celeste. Sin embargo, el hombre elige siempre lo que Dios obra en su voluntad. Por eso fracasa a veces la custodia de los ángeles, según aquello de Jeremías: ‒Cuidamos a Babilonia y no sanó; y todavía falla más la influencia de los cuerpos celestes. Pero la providencia divina es siempre fiel.

Queda todavía otra diferencia por considerar. Pues como el cuerpo celeste sólo disponga a la elección en cuanto que influye en nuestros cuerpos, y el cuerpo mueva al hombre a elegir tal cual nos mueven las pasiones, toda disposición para elegir que provenga de los cuerpos celestes será a modo de pasión, como cuando alguien es inducido a elegir algo por odio, amor, ira u otras cosas semejantes. – Sin embargo, por el ángel disponedse uno a elegir por consideración intelectual y no por pasión. Y esto puede ser de dos maneras: unas veces es iluminado el entendimiento humano por el ángel para conocer solamente que es bueno hacer tal cosa, sin que sea aleccionado sobre la razón de por qué es bueno, que se toma del fin. Y así, cuando el hombre estima que es bueno hacer una cosa, ‒si se le preguntara, en cambio, por que, respondería que no lo sabe. En consecuencia, cuando alcanza un fin útil, sin haberlo considerado previamente, tal fin será fortuito. Otras veces, mediante la iluminación del ángel, es aleccionado acorde la bondad de una cosa y de la razón de dicha bondad, que depende del fin. Y así, cuando alcanza un fin que previamente consideró, tal fin ya no será fortuito. – Se ha de saber, además, que la potencia activa e la naturaleza espiritual, como es más alta que la corporal, también es más universal. Luego la disposición del cuerpo celeste no se extiende a todo cuanto alcanza la elección humana.

Por otra parte, el poder del alma humana o de la angélica es particular si se compara con el poder divino, que es efectivamente universal con relación a todos los seres. Por tanto, según esto, se le puede presentar al hombre algún bien, o al margen de su intención, o de la inclinación de los cuerpos celestes, o de la iluminación angélica; pero no al margen de la divina providencia, que, por ser gobernadora y hacedora a la vez del ser en cuanto tal, contiene bajo sí todas las cosas. Igualmente puede sobrevenirle al hombre algún bien o algún mal fortuitamente en relación consigo mismo, con los cuerpos celestes o con los ángeles, pero no con relación a Dios. Pues con relación a Dios nada puede suceder casual o inesperadamente en las cosas humanas ni tampoco en las demás.

Pero como las cosas fortuitas son las que suceden al margen de toda intención, y los bienes morales no pueden carecer de ella, puesto que se fundan en la elección, con relación a los mismos nadie

puede llamarse bien o mal afortunado, aunque sí bien o mal nacido, cuando por disposición natural es apto para elegir las virtudes o los vicios. – Y con respecto a los bienes externos que pueden sobre venirle al hombre al margen de su intención, puede llamarse –bien nacido, –bien afortunado, –gobernado por Dios y –custodiado por los ángeles.

Además, el hombre consigue de las causas superiores un determinado auxilio en cuanto al éxito de sus acciones. Pues como el hombre deba elegir y perseguir lo que elige, en ambas cosas es unas veces ayudado y otras impedido por las causas superiores. En efecto, al elegir –según se ha dicho–, en cuanto que los cuerpos celestes le disponen a elegir, o los ángeles le aleccionan con su custodia o Dios le inclina con su intervención. –Y al ejecutar, en cuanto que el hombre recibe de alguna causa superior la fuerza y eficacia para cumplir lo que ha elegido. Y esto lo puede recibir no sólo de Dios y de los ángeles, sino incluso de los cuerpos celestes, porque tal eficacia radica en el cuerpo. Pues es evidente que también los cuerpos inanimados reciben de los celestes cierta fuerzas y eficacias, además de aquellas que se derivan de las cualidades activas y pasivas de los elementos, las cuales están también indudablemente sujetas a los cuerpos celestes. Por ejemplo, que el imán atraiga al hierro y que ciertas piedras y hierbas tengan virtudes ocultas, débese al poder de los cuerpos celestes. Luego nada obsta que algún hombre tenga también alguna eficacia respecto de algunas cosas corporales por influencia del cuerpo celeste y que otro no la tenga. Por ejemplo, el médico para sanar, el agricultor para plantar y el soldado para luchar.

Pero Dios prodiga mucho más perfectamente esta eficacia a los hombres para que puedan realizar eficazmente sus obras. Porque con relación al primer auxilio, es decir, la elección, se dice que Dios –dirige al hombre. Con relación al segundo, dícese que –lo conforta. Y ambos auxilios son expuestos simultáneamente en los salmos, donde se dice: –El Señor es mi iluminación y mi salvación, ¿a quién temeré? –que se refiere al primero–; –El Señor protege mi vida, ¿de qué temblaré? –que alude al segundo.

Mas entre estos dos auxilios hay una doble diferencia. La primera, por que mediante el primer auxilio recibe el hombre ayuda para aquello que comprende su poder y también para lo demás; mientras que el segundo auxilio se extiende exclusivamente a lo que abarca su poder. Por ejemplo, que un hombre, cavando un sepulcro, se encuentre un tesoro, no depende del poder humano. Por eso, respecto de este suceso, el hombre puede ser auxiliado para que busque donde precisamente se ha de encontrar el tesoro; pero no en el sentido de que se le dé un poder especial para encontrarlo. Mas para que el médico pueda sanar o el soldado pueda vencer en la pelea, pueden ser auxiliados en cuanto a la elección de lo que conviene a dichos fines, e incluso para conseguirlo eficazmente, por el poder recibido de una causa superior. De ahí que el primer auxilio sea más universal. – La segunda diferencia consiste en que el segundo auxilio se da para alcanzar eficazmente lo que se intenta. Luego como lo fortuito se da al margen de toda intención, no se puede decir, hablando con propiedad, que el hombre sea bien afortunado por este auxilio, como podría decirse por el primero, según consta.

Sucédenle al hombre cosas buenas o malas fortuitamente, unas veces obrando él solo, como cuando cavando la tierra encuentra un tesoro oculto; otras veces por la acción de una causa concurrente, como cuando alguien va a la plaza para comprar y encuentra al deudor, a quien no pensaba hallar. En el primer evento, e hombre es auxiliado para que le suceda algo bueno, en cuanto que es únicamente dirigido para que elija aquello a lo cual va unido accidentalmente algún emolumento que acaece al margen de toda intención. En el segundo evento es preciso que ambos agentes sean dirigidos para seguir la acción o movimiento que los haga concurrir.

Pero aun debemos considerar algo más sobre lo que venimos diciendo. Pues se ha dicho que para que al hombre le suceda algo bueno o malo según la fortuna, se precisa la intervención de Dios y también la del cuerpo celeste. Por parte de Dios, en cuanto que recibe la inclinación para elegir algo que lleva adjunta una cosa provechosa o nociva, en la que el hombre no había pensado antes. Por parte del cuerpo celeste, en cuanto que recibe la disposición para elegir. Y este provecho o daño, con relación a la elección humana, es fortuito; con relación a Dios deja de serlo; sin embargo, con

relación al cuerpo celeste lo es. Y se demuestra así: porque ningún evento pierde el carácter de fortuito si no se reduce a una causa propia. Ahora bien, el poder del cuerpo celeste es causa que obra según naturaleza, y no entendiendo y eligiendo. Y propio de la naturaleza es estar determinada a una sola cosa. Luego, si algún evento no es uno, ninguna virtud natural podrá ser su causa propia. Es así que cuando dos cosas se juntan accidentalmente no constituyen realmente la unidad, sino sólo accidentalmente. Por tanto, ninguna causa natural puede ser causa propia de tal unión. Pongamos por ejemplo que este hombre se sienta impulsado por influencia de un cuerpo celeste, como por pasión a cavar un sepulcro, según hemos dicho. El sepulcro y el lugar del tesoro no son uno sino accidentalmente, por que no están relacionados entre sí. Así, pues, la virtud del cuerpo celeste no puede impulsar a ambas cosas, o sea, a cavar el sepulcro y el lugar preciso donde está el tesoro. Sin embargo, quien obra intelectualmente puede ser causa para inclinarle a todo, porque es propio del ser inteligente el reducir muchas cosas a la unida. Por otra parte, es evidente que un hombre que supiera que el tesoro está allí podría mandar a quien lo ignora que cave en el mismo lugar, para que, al margen de su intención, encontrara el tesoro. Y de este modo, reduciendo tales eventos fortuitos a la causa divina, pierden la razón de fortuitos; pero, reducidos a una causa celeste, no la pierden.

Por esta misma razón se ve también que, por virtud de un cuerpo celeste, el hombre no puede ser universalmente bien afortunado, sino sólo particularmente. Y digo –universalmente en el sentido de que el hombre tenga en su naturaleza, por influencia del cuerpo celeste, el poder elegir siempre o casi siempre algunas cosas que lleven adjunto accidentalmente algo provechoso o dañino. Pues la naturaleza está determinada a una sola cosa. Pero todas cuantas cosas buenas o malas pueden sucederle al hombre fortuitamente no son reducibles a la unidad, sino indeterminadas e infinitas, como enseña el Filósofo en el II de la –Física y sabemos experimentalmente. En consecuencia, no es posible que alguien tenga por naturaleza el poder elegir siempre cuanto lleva también accidentalmente adjunto determinado provecho. Pero sí que podría suceder que por influencia celeste se incline a elegir algo que lleva accidentalmente adjunto algún provecho, y por otra inclinación, otra cosa, y por una tercera, un tercero. Pero todo con una sola inclinación, no. Sin embargo, por una sola disposición divina puede ser dirigido el hombre para todo.

CAPITULO XCIII

De la fatalidad, si existe y qué es

Todo lo dicho anteriormente manifiesta qué debemos opinar sobre la fatalidad.

Viendo los hombres que en este mundo acontecen muchas cosas accidentalmente, si se consideran las causas particulares, opinaron algunos que no estaban regidas por algunas causas superiores. Y parecióles que en modo alguno existe la fatalidad.

Otros, sin embargo, se empeñaron en reducirlas a causas más elevadas, de las que procederían ordenadamente con cierta disposición. Y a esto llamaron –fatalidad. Como si las cosas que parecen suceder casualmente fueran anunciadas por alguien, o predichas, y previamente ordenadas para existir.

En consecuencia, algunos de éstos se empeñaron en atribuir cuantos contingentes acaecen casualmente a los cuerpos celestes, como a sus causas, incluso las elecciones humanas; también a la fuerza de la disposición de los astros, a la que sometían todo con cierta necesidad, que llamaron –fatalidad. En realidad, esta opinión es imposible y contraria a la fe, como se ve por lo anterior (c. 84 ss.).

Otros, en cambio, atribuyeron todo cuanto parece suceder casualmente entre las cosas inferiores a la disposición de la divina providencia. De aquí que dijeran que todo se hace por fatalidad, llamando fatalidad a la ordenación que por la divina providencia existe en las cosas.

Por esto dice Boecio que –la fatalidad es una disposición inherente a las cosas mudables por la que la providencia enlaza todo por sus ordenes. En cuya descripción de la fatalidad pónese, en lugar de

–ordenación, –disposición. Dícese –inherente a las cosas, para distinguir la fatalidad de la providencia, porque tal ordenación, mientras se halla en la mente divina y no impresa todavía en las cosas, es la providencia. Sin embargo, cuando ya ha sido realizada en las cosas se llama –fatalidad Y dice –mudables para manifestar que el orden de la providencia no quita a las cosas ni la contingencia ni la movilidad, como algunos supusieron.

Según esta acepción, negar la fatalidad es negar la divina providencia. Mas, como con los infieles no debemos ni tener nombres comunes, para que la coincidencia de nombres no sea ocasión de error, el nombre de –fatalidad ni siquiera debe ser usado por los fieles, porque no parezca que estamos de acuerdo con ellos, que interpretaron mal la fatalidad, sometiendo todo a la necesidad de los astros. Por eso dice San Agustín, en el V de –La ciudad de Dios (capítulo 1): –Si alguien designa con el nombre de fatalidad la voluntad o potestad divina, conserve el parecer, pero corrija la palabra. Y San Gregorio, opinando igual, dice: –Apártese del pensamiento de los fieles el llamar a una cosa fatalidad.

CAPITULO XCIV

De la certidumbre de la providencia divina

De lo dicho nace cierta dificultad. Porque si todo cuanto se realiza aquí abajo, incluso lo contingente, cae bajo la divina providencia, es preciso, según parece, o que la providencia no sea cierta o que todo suceda necesariamente.

Porque enseña el Filósofo, en el VI de la –Metafísica, que si decimos que todo efecto tiene alguna causa propia y añadimos que, puesta la causa propia, necesariamente se sigue el efecto, resultará que todos los futuros sucederán necesariamente. Pues si cualquier efecto tiene una causa propia, habrá que reducir cualquier futuro a alguna causa presente o pretérita. Por ejemplo, si preguntamos de alguien si será muerto por ladrones, este efecto tiene una causa precedente, que es el encuentro con los ladrones; y éste, otra, a saber, que el individuo salga de casa; y éste, otra, o sea, que quiera buscar agua; y esto tiene una causa anterior, es decir, la sed, que es causada por comidas saladas actualmente o antes. Luego si, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto, será necesario también que, si come salado, tenga sed; y si la tiene, que vaya a buscar agua; y si quiere buscarla, que salga de casa; y si sale, que se encuentre con los ladrones; y si le encuentran, lo maten. Por tanto, juntundo lo primero con lo último, será necesario que a quien come salado lo maten los ladrones. Por eso concluye el Filósofo que no es verdad que, puesta la causa, se siga necesariamente el efecto, porque hay causas que pueden fallar. Como tampoco es verdad que todo efecto tenga causa propia, porque lo que es accidental, o sea, que le salgan los ladrones a este que busca agua, no tiene causa determinada.

Sin embargo, por esta razón se ve que todos los efectos que se reducen a alguna causa propia, presenté o pretérita, puesta la cual se sigue necesariamente el efecto, suceden necesariamente. Luego o es preciso decir que no todos los efectos están sujetos a la divina providencia– así la providencia no será universal, según antes se demostró (c. 64)–, o no es necesario que, dada la providencia, se dé un efecto, y así la providencia no será cierta. O es necesario que todo suceda necesariamente. Pues la providencia es no sólo presente o pretérita, sino eterna, porque nada puede haber en Dios que no sea eterno.

Si la divina providencia es cierta, es preciso que esta condicional sea verdadera: –Si Dios provee esto, sucederá. Pero el antecedente de esta condicional es necesario, porque es eterno. Luego el consiguiente es necesario, porque es preciso que el consiguiente de una condicional sea necesario cuando su antecedente lo es. Por tanto, el consiguiente es como la conclusión del antecedente Y todo lo que se sigue de lo necesario debe ser necesario. Por tanto, si la providencia divina es cierta, resulta que todo sucede necesariamente.

Demos que Dios haya provisto una cosa, por ejemplo, que uno ha de reinar. Según esto, será posible

que reine o que no. Si, en efecto, no es posible que no reine, será imposible que no reine y, en consecuencia será necesario que reine. Si, en cambio, es posible que no reine, puesto el posible, no se sigue algo imposible; se sigue, si, que falle la divina providencia. Luego no es imposible que la divina providencia falle. Así, pues, es preciso, si Dios ha provisto todo, que la divina providencia no sea cierta o que todo suceda necesariamente.

Tulio, en el libro –De la adivinación, argumenta así: Si todo está provisto por Dios, cierto es el orden de las causas. Y si esto es verdadero, todo sucede fatalmente. Y si todo se hace fatalmente, nulo es nuestro poder y también nuestro albedrío. Síguese, pues, que el libre albedrío desaparece si la providencia divina es cierta. Y, por lo mismo, desaparecen todas las causas contingentes.

La providencia divina no excluye las causas segundas, como ya se de mostró (c. 77). Y entre las causas segundas, algunas son contingentes y capaces de fallar. Luego puede fallar el efecto de la providencia. Por tanto, la providencia divina no es cierta.

Para solucionar estas objeciones será preciso repetir algo de lo ya expuesto, y así se verá que la providencia divina no rehuye nada, y que el orden de la misma es inmutable, y que no es necesario que todo lo provisto por ella tenga que acontecer necesariamente.

Primeramente, hay que tener en cuenta que, como Dios es la causa universal de todo cuanto existe y a todos da el ser, es preciso que el orden de su providencia lo comprenda todo. Pues a quienes dio el ser, es preciso que les dé la conservación y que, además, les confiera la perfección en su último fin (c. 64 ss).

Y como en todo ser providente haya que considerar dos cosas, a saber, la premeditación del orden y la aplicación del orden premeditado a las cosas que caen bajo la providencia –perteneciendo lo primero a la facultad cognoscitiva y lo segundo a la operativa–, se dará entre ambas cosas esta diferencia: que la providencia, al premeditar el orden, será tanto más perfecta cuanto más a lo mínimo se extienda dicho orden. Pues, si nosotros no podemos premeditar el orden de cuantas cosas particulares entran en lo que hemos de disponer, esto proviene del defecto de nuestro entendimiento, que no puede abarcar todo lo singular; y en tanto se tiene a uno por más capacitado en cuanto más cosas singulares puede premeditar; pues quien sólo proveyere sobre cosas universales, bien poca parte de prudencia hubiera. Y este principio tiene también aplicación en las artes operativas. Pero, en cuanto al imponer a las cosas el orden premeditado, tanto es más digna y más perfecta la providencia del gobernante cuanto más universal y por medio de más ministerios desarrolla su premeditación. Porque incluso la misma disposición de ministerios tiene gran parte en la provisión del orden. –Ahora bien, es preciso que la providencia divina consista en lo más alto de la perfección, porque Dios es absoluta y universalmente perfecto, como demostramos en el libro primero. Pues, para proveer mediante la reflexión sempiterna de su sabiduría, ordena todas las cosas por muy pequeñas que parezcan; y cualesquiera de las cosas que obran hácenlo como instrumentos movidos por El (c. 67); y, sometidas a El, le sirven para desarrollar el orden de la providencia ideado, como si dijéramos, desde la eternidad. – Y si todo cuanto puede obrar es necesario que, al obrar, le sirva, será imposible que un agente impida la ejecución de la divina providencia obrando contrariamente Y tampoco es posible que ella sea impedida por el defecto de algún agente o paciente, porque cuanto hay de potencia activa o pasiva en las cosas ha sido causado según la disposición divina (c. 70). Y, además, es imposible que la ejecución de la divina providencia sea impedida por cambio del providente, porque Dios es absolutamente inmutable, como ya se demostró (1. 1, e. 13). –Resulta, pues, que la divina providencia jamás puede fracasar.

Seguidamente, se ha de tener en cuenta que todo agente tiende a lo bueno y a lo mejor según su posibilidad, como ya se demostró (c. 3). Mas lo bueno y lo mejor varían de significación según se refieran al todo o a las partes. Referido al todo, el bien es la integridad, que resulta del orden y composición de las partes. Luego mejor es para el todo que haya disparidad entre sus partes, sin la cual no es posible el orden y la perfección del todo, que el que todas sus partes sean iguales, alcanzando cada una el más alto grado correspondiente; y cada parte del grado inferior, en sí considerada, será mejor si estuviere en el grado de la parte superior, como se ve en el cuerpo

humano. Porque el pie sería una parte más digna si tuviera la belleza y el poder del ojo; pero el cuerpo seria más imperfecto si le faltase el servicio del pie. Según esto, una es la tendencia de intención del agente particular y otra la del universal. Pues el agente particular tiende en absoluto al bien de la parte y hácela lo mejor que puede; mas el agente universal tiende al bien del todo. De ahí que habrá algún defecto que, estando al margen de la intención del agente particular, caerá, sin embargo, bajo la intención del agente universal. Por ejemplo, la generación de la hembra está al margen de la intención de la naturaleza particular, o sea, de la virtud que hay en este semen, cuya tendencia es perfeccionar cuanto más pueda el feto; pero es tendencia de la naturaleza universal, es decir, de la virtud del agente universal, en orden a la generación de los inferiores, que se engendre la hembra, sin la cual no puede realizarse la generación de muchos animales. Y, del mismo modo, la corrupción, la disminución y todo defecto responden a la intención de la naturaleza universal y no de la particular; porque toda cosa, según su posibilidad, huye lo defectuoso y tiende a lo perfecto. Por tanto, es evidente que todo agente particular tiende a realizar un efecto perfecto en su género respectivo: y, en cambio, todo agente universal tiende a hacer que tal efecto sea perfecto con tal perfección, por ejemplo con perfección de macho éste y con la de hembra aquél. –Mas la primera distinción de partes que se manifiesta en el universo es la de contingente y necesario (c. 72). Pues los entes superiores son necesarios. incorruptibles e inmutables, y decaen de estas condiciones en la medida en que están colocados en menor grado de inferioridad, de tal modo que los entes ínfimos, en realidad, se corrompen en cuanto al ser, se mueven en cuanto a sus disposiciones e incluso producen sus efectos no necesaria, sino contingentemente. Según esto, cualquier agente que es parte del universo, tiende en lo posible a conservar su ser y su natural disposición y a realizar su efecto. En cambio, Dios, que es el gobernador universal, tiende en realidad a que este efecto se establezca necesariamente y el otro contingentemente. Y en atención a esto les adapta diversas causas, a unos necesarias y a otros contingentes. Luego bajo el orden de la divina providencia cae no sólo que tal efecto exista, sino también que éste exista necesariamente y aquél contingentemente. Y, en consecuencia algunas cosas de las que estén sujetas a la providencia divina son necesarias y otras contingentes pero no todas necesarias.

Es evidente, pues, que, aunque la divina providencia sea causa propia de este efecto futuro y también del presente y del pretérito, y más bien desde toda la eternidad, no se sigue –como deducía la primera objeción que este efecto haya de suceder necesariamente, puesto que la divina providencia es causa propia para que dicho efecto suceda contingentemente. Y esto no se puede anular.

Por lo que se ve también que esta condicional es verdadera: –Si Dios ha provisto este futuro, sucederá–según procedía la segunda objeción–. Pero sucederá tal como Dios proveyó que había de suceder. Proveyó que fuera contingente. Por tanto, se sigue infaliblemente que será contingente y no necesario.

Igualmente es evidente que lo que se supone que Dios ha provisto como futuro, si es del género de lo contingente, podrá no ser, considerado en sí; pues ha sido dispuesto como contingente y con posibilidad de no ser. Mas no es posible que falle el orden de la providencia porque no suceda algo contingente. Y con esto se refuta la tercera objeción. Luego puede decirse que tal individuo no habrá de reinar si lo consideramos en sí, mas no si lo consideramos como provisto.

[A la cuarta.] Habida cuenta de lo dicho, resulta vana la objeción de Tulio. Pues como a la divina providencia están sujetos no sólo los efectos, sino también las cansas y los modos de ser, según consta, no se sigue que, si todo lo hace la divina providencia, nosotros nada tengamos que hacer. Porque todo ha sido dispuesto de modo que sea hecho por nosotros libremente.

Y tampoco puede restar certeza a la divina providencia el fallo de las causas segundas, mediante las cuales son producidos los efectos de la providencia –como decía la quinta objeción–. Porque Dios obra en todo y según el arbitrio de su voluntad, como se demostró (cf. c. 67 y 1. 2, c. 23) Por tanto, pertenece a su providencia el permitir que unas veces fallen las causas defectibles y otras el preservarlas de fallar.

Todos los argumentos que se pueden sacar de la certeza de la ciencia divina para probar la necesidad de las cosas provistas por Dios, ya han sido refutados (1. 1, c. 63 ss.) al tratar de la ciencia de Dios.

CAPÍTULOS XCV Y XCVI

La inmutabilidad de la providencia divina no excluye la utilidad de la oración

También es preciso tener en cuenta que, así como la inmutabilidad de la divina providencia no impone necesidad a las cosas previstas, así tampoco excluye la utilidad de la oración. Porque la oración no se dirige a Dios con el fin de cambiar lo dispuesto eternamente por su providencia, que es cosa imposible, sino porque uno quiere alcanzar de Dios lo que desea.

Porque es conveniente que Dios asienta a los buenos deseos de la criatura racional, no como si nuestros deseos cambiaran al Dios inmutable, sino porque de su bondad se sigue que realice convenientemente lo deseado. Pues como todas las cosas deseen naturalmente el bien, según se probó (c. 3), y a la excelsa bondad de Dios corresponda el distribuir para todos el ser y el bienestar, es lógico que, según su bondad, cumpla los deseos piadosos que se le exponen mediante la oración.

El que mueve debe llevar hasta el fin a lo movido puesto que por una misma naturaleza es alguien movido hacia el fin, lo alcanza y en él descansa. Mas todo deseo es un cierto movimiento hacia el bien, el cual no puede hallarse en las cosas sino por Dios, que es bueno por su esencia y es fuente de bondad porque quien mueve todo, muévelo hacia algo semejante a sí. Por tanto, pertenece a Dios, conforme a su bondad, el reducir al efecto conveniente los convenientes deseos que se exponen mediante la oración.

Cuanto más próximas están las cosas al que mueve, tanto más eficazmente reciben su influencia; pues lo que está más cerca del fuego, más recibe su calor. Es así que las substancias intelectuales están más cerca de Dios que las substancias naturales inanimadas. Luego más eficaz será la impresión de la moción divina en las substancias intelectuales que en las otras substancias naturales. Pero los cuerpos naturales en tanto participan de la moción divina en cuanto reciben de Dios el apetito natural del bien y su complemento, que alcanzan cuando logran sus propios fines. Según esto, más conseguirán las substancias intelectuales el cumplimiento de sus deseos, que exponen mediante la oración.

Es esencial a la amista que el amante quiera cumplir el deseo del amado, en cuanto quiere su bien y perfección. Por eso se dice que –los amigos tienen un mismo querer. Pero ya se demostró antes (1. 1, capítulo 75) que Dios ama a su criatura; y tanto más ama a cada una cuanto más participa ella de su bondad, que es lo que primera y principalmente ama Dios (ib., c. 74). Luego Dios quiere cumplir el deseo de la criatura racional, que, entre todas, es la que más participa de su bondad. Mas la voluntad divina da a las cosas su perfección, porque es la causa de todas las cosas, como consta por lo dicho (1. 2, c. 23 ss.). Por tanto, es propio de la bondad divina el cumplir los deseos que la criatura racional le propone mediante la oración.

El bien de la criatura es una derivación de la bondad divina según cierta semejanza. Pero entre los hombres se tiene en gran estima a quienes no se niegan a acceder a las peticiones justas, por lo cual son llamados liberales, clementes, misericordiosos y piadosos los que así proceden. Luego mayormente pertenecerá a la bondad divina el escuchar los ruegos justos.

Por esto se dice en el salmo: –Hace la voluntad de los que le temen, y escucha sus oraciones, y los salvará. Y en San Mateo dice el Señor: –Todo el que pide recibe, y el que busca encuentra, y al que llama se le abrirá.

[CAPÍTULO XCVI]–Esto no impide, sin embargo, que algunas veces no admita Dios las peticiones de los que oran.

Pues se ha demostrado (cf. c. 95) que Dios cumple los deseos de la criatura racional por la exclusiva

razón de que ésta desea el bien. Y a veces sucede que lo que se pide no es un bien verdadero, sino aparente, y en realidad un mal. Por tanto, Dios no puede escuchar semejante oración. De ahí que Santiago diga: –Pedís y no recibís, porque pedís mal.

También es conveniente, puesto que Dios mueve a desear, que cumpla los deseos, como se manifestó (cf. –El que mueve debe llevar…). Pero el móvil no es conducido hasta el fin del movimiento si éste no continúa. Así pues, si el movimiento del deseo no se prolonga por la oración insistente, no hay inconveniente en que la oración no alcance su debido efecto. Por esto dice el Señor en San Lucas: –Es Preciso orar siempre y no desfallecer. Y el Apóstol: –Orad sin interrupción.

También se ha demostrado (c. 95) que Dios cumple el deseo de la criatura racional cuando ésta se acerca a El. Mas uno se acerca a Dios por la contemplación la afección devota y la intención humilde. Según esto, la oración que se dirige a Dios sin estas condiciones no es escuchada por El. Por eso se dice en el salmo: –Se fijó en la oración de los humildes. Y en Santiago: –y pida con fe, sin vacilar en nada.

Se demostró también que Dios escucha por razón de amistad los deseos de los piadoso (c. 95). Luego quien se aparta de la amistad con Dios no es digno de ser escuchado en su oración. De ahí que se diga en los Proverbios: –La oración de quien desvía el oído para no escuchar la ley es execrable» y en Isaías: –Aunque multipliquéis vuestras oraciones, no os escucharé, pues vuestros manos están llenas de sangre.

En esto se funda el que algunas veces no sea escuchado el amigo de Dios cuando ruega por aquellos que no tienen amistad con El, según dice Jeremías: –Por eso tú no quieras rogar por este pueblo, ni hagas en su nombre oraciones y alabanzas, ni te interpongas; porque no te escucharé.

Pero a veces sucede que alguien niega por amistad a su amigo lo que éste le pide, pues sabe que le es nocivo, o que lo contrario le librará mejor, como cuando el médico no accede a la petición del enfermo, porque sabe que no le facilitará la consecución de la salud corporal. Así, pues, habiéndose demostrado ya que Dios cumple por el amor que tiene a la criatura racional, los deseos que ésta le propone mediante la oración no hay que admirarse porque alguna vez no cumpla la petición de aquellos que principalmente ama; porque obra así para cumplir lo que más conviene a la salvación de quien pide. Por eso, cuando Pablo le pidio por tres veces que le libras del aguijón de la carne, no se lo quitó, pues sabía que le convenía para conservar la humildad, según consta en la segunda a los de Corinto. A propósito dice el Señor a algunos en San Mateo: –No sabéis lo que pedís. Y en la carta a los Romanos se dice: –Pues no sabemos lo que nos conviene pedir. Y, en conformidad con esto, dice San Agustín: –Bueno es el Señor, que muchas veces no nos da lo que querernos, para concedernos lo que más queremos.

Todo lo dicho manifiesta que las oraciones y piadosos deseos son la causa de algunas cosas que hace Dios. Pues ya se expuso que la divina providencia no excluye a las otras causas (c. 77); al contrario, ordénalas para imponer a las cosas el orden por El establecido, y así las causas segundas no se oponen a la providencia, sino que más bien ejecutan sus efectos. Por tanto, las oraciones son eficaces ante el Señor y no derogan el orden inmutable de la divina providencia. Porque el que se conceda una cosa a quien la pide está incluido en el orden de la providencia divina. Luego decir que no debemos orar para conseguir algo de Dios, porque el orden de su providencia es inmutable, equivaldría a decir que no debemos andar para llegar a un lugar o que no debemos comer para nutrirnos, lo cual es absurdo.

Y con lo que llevamos dicho se excluye un doble error acerca de la oración. Dijeron algunos que el fruto de la oración es nulo. Y lo afirmaban quienes negaron totalmente la divina providencia, como los epicúreos, y también quienes substraían las cosas a la providencia divina, como algunos peripatéticos, e incluso quienes opinan que todo cuanto está sometido a la providencia sucede necesariamente, como los estoicos (cf. c. 73, final). Resulta, pues, de todo esto que el fruto de la oración es nulo y, por consiguiente, que todo culto a la divinidad es vano. Error que consta

palpablemente en el libro de Malaquías: –Dijisteis vano es quien sirve a Dios. Y ¿qué provecho hemos sacado por guardar sus preceptos y andar tristes ante el Señor de los ejércitos? Otros, por el contrario decían que mediante las oraciones se puede cambiar la disposición divina, como los egipcios, que afirmaban que el destino se cambiaba con oraciones y con ciertas imágenes, con sahumerios o hechizos.

Y a esto parecen referirse a primera vista ciertas afirmaciones de la escritura. Pues se dice en Isaías que éste, por orden del Señor, dijo al rey Ezequías: –Esto dice el Señor: Arregla tu casa, porque te morirás y no vivirás y que después de la oración de Ezequías habló el Señor a Isaías y le dijo: –Ve y di a Ezequías: –Escuché tu oración. He aquí que añadiré quince años a tu vida. –Además en Jeremías dice el Señor, en persona: –De repente hablaré contra la gente y contra el reino, para arrancarlo de raíz, destruirlo y dispersarlo. Mas, si la gente hiciere penitencia del mal que dije contra ella, también yo me arrepentiré del mal que pensé hacerle Y en Joel: –Convertíos al Señor Dios vuestro porque es benigno y misericordioso. ¿Quién sabe si Dios no cambiará y perdonará?

Pero todas estas cosas, entendidas superficialmente dan lugar a una inconveniencia pues resulta, en primer lugar, que la voluntad de Dios es mudable. Además, que a Dios le sobreviene algo temporalmente. Y, por último, que algunas cosas que existen temporalmente en las criaturas son causa de algo que existe en Dios. Todo lo cual es manifiestamente imposible, según consta por lo ya dicho (1. 1, c. 13 ss.).

También son contrarias estas cosas a la autoridad de la Sagrada Escritura, que es el depósito claro e infalible de la verdad. Pues se dice en los Números –No es Dios como el hombre, capaz de mentir; ni como el hijo del hombre, mudable. Luego dijo, ¿y no lo hará? Habló, ¿y no lo cumplirá? Y en el primero de los Reyes se dice: –El Triunfador en Israel no perdonará y no se doblará al arrepentimiento, pues no es un hombre para arrepentirse. Y en Malaquías: –Yo soy el Señor, y no cambio.

Pensando diligentemente sobre lo dicho, descubrirá cualquiera que todo error acerca de estas cosas proviene de no considerar la diferencia existente entre el orden universal y el particular. Pues estando todos los efectos relacionados entre sí porque convienen en una sola causa, es preciso que el orden sea tanto más común cuanto más universal sea la causa. Así, pues, el orden que proviene de la causa universal, que es Dios, ha de abarcar necesariamente todas las cosas. Por tanto, nada im pide que cierto orden particular se cambie por la oración o por otra cosa, puesto que, fuera de él, hay algo que lo puede alterar. Y, en vista de esto, no hay que extrañarse de que los egipcios, atribuyendo el orden de las cosas humanas a los cuerpos celestes, sostuvieran que el destino proveniente de los astros pudiese cambiarse mediante oraciones y ritos; pues al margen de los astros, y sobre ellos, está Dios, que puede impedir el efecto que se produciría en las cosas inferiores por influencia de los cuerpos celestes. –Sin embargo, fuera del orden que comprende todas las cosas, nada puede establecerse que pueda subvertir el orden dependiente de la causa universal. Por esto los estoicos, que reducían el orden de las cosas a Dios, como a su causa universal, opinaban que dicho orden no puede cambiarse por nada. Y nuevamente se equivocaban en la consideración del orden universal, al afirmar la inutilidad de la oración, juzgando, al parecer, que las voliciones humanas y sus deseos, de los que proceden las oraciones, no estaban comprendidos en dicho orden. Porque cuando dicen que, recemos o no recemos, se sigue, con todo, el mismo efecto del orden universal en las cosas, excluyen evidentemente de dicho orden los deseos de quienes oran. Pues, si las oraciones se incluyen en el orden universal, así como por otras causas se siguen algunos efectos, también se seguirán por ellas. Y entonces el excluir el efecto de la oración equivaldrá a excluir el efecto de todas las otras causas. Por tanto, si la inmutabilidad del orden divino no priva a las demás causas de sus efectos, tampoco restará eficacia a la oración. En consecuencia, las oraciones tienen valor, no porque cambien el orden de lo eternamente dispuesto, si porque están ya comprendidas en dicho orden.

Y no hay inconveniente en que el orden particular de alguna causa inferior se cambie por la eficacia de las oraciones, si lo permite Dios, que está sobre todas las causas, y por eso no está sujeto

necesariamente al orden de una causa particular, sino que, al contrario, tiene bajo si toda necesidad de orden de la causa inferior, como fundador del mismo. Luego cuando en el orden de las causas inferiores establecido por Dios se cambia algo por las oraciones de los fieles, dícese que Dios –sé arrepiente o que –se convierte, no porque cambie su eterna disposición, sino porque cambia alguno de sus electos. Por eso dice San Gregorio que –Dios no cambia su juicio, aunque cambie alguna vez la sentencia, es decir, no la que expresa su eterna disposición, sino aquella sentencia que expresa el orden de las causas inferiores, según el cual, por ejemplo, Ezequías había de morir o tal pueblo había de ser destruido por sus pecados. Y tal cambio de sentencia se llama, en sentido traslaticio, –arrepentimiento divino, en cuanto que Dios se asemeja al penitente, que cambia lo que hacía. Y de igual modo se dice metafóricamente –que se aira, porque, al castigar, hace como quien está airado.

CAPITULO XCVII

Cual sea la causa de la disposición de la divina providencia

Por todo lo dicho puede verse con claridad que todo cuanto ha sido dispuesto por la divina providencia obedece a alguna causa.

Nos consta ya que Dios ordena por su providencia todas las cosas a la bondad divina como a su fin (capitulo 64), y no con objeto de acrecentar de este modo su bondad con las cosas creadas, sino para que ella quede impresa, en cuanto cabe, en las cosas (c. 18 ss.). Y como toda substancia creada está falta necesariamente de la perfección de la divina bondad, para que la semejanza de ésta se comunicara más perfectamente, fue preciso establecer la diversidad de cosas, de modo que lo que una no pudiera representar a la perfección lo representaran varias con su diversidad y de modo más perfecto; pues vernos que, cuando el hombre no puede expresar con una sola palabra una idea, multiplica diversamente las palabras para manifestar con ellas su concepto mental. Y puede verse también la eminencia de la perfección divina en esto: que la bondad perfecta, que en Dios es única y total, en las criaturas sólo puede ser diversa y parcial. Pero las cosas son diversas porque tienen diversas formas, de las cuales reciben la especie. Luego la diversidad de formas que hay en las cosas se toma del fin.

Mas la razón del orden existente en las cosas se toma de la diversidad de formas. Pues como la forma sea lo que da el ser a una cosa, y cada cosa, según el ser que tiene, se asemeje a Dios–que es su mismo Ser simplicísimo–, es necesario que la forma sea en realidad la semejanza divina participada en las cosas. Por eso Aristóteles, hablando de la forma, dice bien en el I de los –Físicos que –es algo divino y deseable. Sin embargo, la semejanza referida a una cosa simple no puede diversificarse sino en cuanto que es más próxima o más remota. Y cuanto más cerca está una cosa de la semejanza divina, más perfecta es. Luego en las formas no puede haber otra diferencia que el existir una de ellas más perfectamente que la otra. Por esto, en el VIII de la –Metafísica, compara Aristóteles las definiciones –con las que expresamos las naturalezas y formas de las cosas– a los números, en los cuales varía la especie por adición y substracción de la unidad, dando a entender con ello que la diversidad de formas requiere diverso grado de perfección. Y esto puede verlo claramente quien considere la naturaleza de las cosas. Por que, observando diligentemente encontrará que la diversidad de ellas se cumple gradualmente. Por ejemplo, sobre los cuerpos inanimados encontrará las plantas; sobre éstas, los animales irracionales sobre éstos, las substancias intelectuales y en cada una descubrirá la diversidad según que unas son más perfectas que otras, de modo que lo supremo del género inferior aparece próximo al género superior, y viceversa, cual es la semejanza entre los animales inmóviles y las plantas. Por eso dice Dionisio, en el capitulo VII –De los nombres divinos, que –la sabiduría divina junta los extremos de los primeros con los comienzos de los segundos. Por tanto, es evidente que la diversidad de las cosas exige que no todo sea igual y que en los seres haya orden y grados.

La diferencia de operaciones nace de la diversidad de formas, según las cuales se diversifican

específicamente las cosas. Pues como cada cual obre en cuanto que está en acto –porque lo que está en potencia, en cuanto tal, carece de acción–, y como el ser está en acto por la forma, es preciso que la operación de una cosa responda a su forma. Luego es necesario que, si existen diversas formas, haya también diversas operaciones.

Además, como cada cosa alcanza su propio fin mediante su propia acción, es necesario que los fines propios sean diversos en las cosas, aun que el último sea común para todas.

A la diversidad de formas corresponde también la diversa disposición de la materia. Porque, como las formas se diversifican por su grado mayor o menor de perfección, hay entre ellas algunas cuya perfección consiste en que son por si subsistentes y perfectas y no precisan del apoyo de la materia. Sin embargo, otras no pueden subsistir perfectamente por sí y requieren el fundamento de la materia; de modo que lo que subsiste ni es forma solamente ni sólo materia, la cual no es por sí ente en acto, sino un compuesto de ambos.

Si no hubiera proporción entre la materia y la forma, no podrían juntarse para constituir un solo ser. Pero, si están proporcionadas, es necesario que a diversas formas correspondan diversas materias. De ahí deriva el que algunas formas requieran una materia simple y otras una materia compuesta. Además, según la diversidad de formas, será precisa la diversa composición de partes, en consonancia con la especie de la forma y con su operación.

Mas de la diversa disposición a la materia síguese la diversidad de agentes y pacientes. Porque, como cada cual obra por razón de la forma y sufre y es movido por razón de la materia, es preciso que los seres más perfectos y menos materiales obre en quienes son más materiales y cuyas formas son más imperfectas.

Además, de la diversidad de formas, materias y agentes nace la diversidad de propiedades y accidentes. Porque, siendo la substancia causa del accidente, como lo perfecto de lo imperfecto, se requiere que de los diversos principios substanciales nazcan los diversos accidentes propios. Por otra parte, como de los diversos agentes proceden las diversas influencias en los pacientes, según sea la diversidad de agentes así será la diversidad de accidentes que ellos imprimen.

Lo dicho evidencia que, al asignar la divina providencia a las cosas creadas los diversos accidentes, acciones y pasiones y destinos, lo hace con fundamento. Por eso la Sagrada Escritura atribuye la creación y gobierno de las cosas a la sabiduría y prudencia divinas. Pues se dice en los Proverbios: –El Señor fundó la tierra con sabiduría y estableció los cielos con prudencia. Por su sabiduría brotaron los abismos, y las nubes se hinchan de rocío. Y en el libro de la Sabiduría se dice de la sabiduría divina que –llega eficazmente de uno a otro extremo y todo lo dispone con suavidad. Y en otra parte del mismo libro: –Todo lo dispuso en peso, número y medida. A fin de que por –medida entendamos la cantidad, o sea, el modo o grado de perfección de cada cosa; por –número, la pluralidad y diversidad de especies resultante de los diversos grados de perfección; y por –peso, las diversas inclinaciones que provienen de la distinción de especies.

Mas en dicho orden, en cuya consideración vemos la razón de la divina providencia dijimos que, en primer lugar, está la bondad divina como fin último y, a la vez, primer principio de la acción, y después la multitud de cosas, para cuya constitución es necesario que haya diversos grados en las formas y materias, en los agentes y pacientes y en las acciones y accidentes. Luego así como el primer fundamento de la providencia divina es en absoluto la bondad de Dios, así también el primer funda en las criaturas es su multitud, para cuya institución y conservación parece estar ordenado el resto de las cosas. Y por esto dice con razón Boecio al principio de su –Aritmética: –Todo cuanto fue creado desde el principio natural de las cosas parece haber sido formado en atención, a los números.

Pero debe tenerse en cuenta que la razón especulativa y la práctica convienen en algo, pero en algo difieren. Efectivamente, convienen en que, así como la razón especulativa comienza por un principio y por los medios llega a la conclusión intentada, así también la razón práctica llega por algo primero y por ciertos medios a la operación o a la obra que intenta. Pero, en lo especulativo, el

principio es la forma y la –esencia; sin embargo, en lo práctico es el fin, que unas veces se identifica realmente con la forma y otras no. Además, en lo especulativo, el principio debe ser siempre necesario; pero en lo práctico no siempre lo es. Por ejemplo, al hombre le es necesario querer la felicidad como fin, mas no le es necesario querer la construcción de una casa. Igualmente, en las demostraciones, lo posterior sigue necesariamente a lo anterior; pero en lo práctico no siempre, sino sólo cuando no se puede llegar al fin si no es por determinado camino. Por ejemplo, quien quiere edificar una casa ha de buscar necesariamente madera; pero el buscar madera de abeto depende de un simple querer suyo y no de la razón de la casa que ha de edificar.

Según esto, es cosa necesaria que Dios ame su bondad pero lo que no se sigue necesariamente es que su bondad sea representada por las criaturas, porque la bondad divina es perfecta sin esto. De ahí que la producción de las criaturas en el ser, aunque tiene su origen en la bondad divina, depende, sin embargo, de la simple voluntad de Dios. –Pero, suponiendo que Dios quiera comunicar su bondad a las criaturas en cuanto es posible y a modo de semejanza, tendremos en esto la razón de la diversidad de las criaturas. Y, sin embargo, no se sigue necesariamente que la diversidad sea según esta o aquella medida de perfección o según este o aquel número de cosas. –Suponiendo también que la bondad divina quiera establecer tal número de cosas y dar tal medida de perfección a cada una de ellas, tendremos el motivo para que una cosa tenga tal forma y tal materia. Y así sucesivamente.

Luego es evidente que la providencia gobierna las cosas según determinada razón, y, sin embargo, esta razón se funda en el supuesto de la voluntad divina.

Y con esto excluimos dos errores, a saber: el error de quienes creen que todas las cosas responden a un Simple querer no razonado, que es el error de los –habladores en la ley de los sarracenos, como dice rabí Moisés, según los cuales no ha diferencia alguna en que el fuego caliente o enfríe, sino porque Dios lo quiere así. –Y también el error de quienes dicen que el orden de causas proviene de la providencia divina a modo de necesidad (cf. c. 72 ss.; c. 94) .– lo dicho demuestra que ambas opiniones son falsas.

Mas en la Escritura hay algunas palabras que parecen atribuir todo a la simple voluntad divina, las cuales no se dicen con objeto de suprimir la razón de la disposición de la providencia, sino para manifestar que el primer principio de todo es la voluntad de Dios, como se dijo. Por ejemplo, aquello del salmo: –Todo cuanto quiso hízolo el Señor. Y en Job: –puede decirle: Por qué obras así? Y en la Epístola a los Romanos: –¿Quién, pues, resistirá a su voluntad? Y San Agustín dice en el III –De la Trinidad: –Únicamente la voluntad de Dios es la causa primera de la salud y de la enfermedad, de los premios y de los castigos, de las gracias y de las recompensas.

Así, pues, cuando se busca el porqué de algún efecto natural, podemos dar razón por alguna causa próxima, con tal, sin embargo, de que todo lo reduzcamos a la voluntad divina como a su causa primera. Por ejemplo, si se pregunta: –¿Por qué se ha calentado el leño en presencia del fuego?, se dice: Porque el calentar es la acción natural del fuego; y esto: –Porque el calor es el accidente propio del fuego; y esto: –Porque es efecto de su propia forma. Y así sucesivamente hasta llegar a la voluntad divina. Por eso, si alguien responde a quien pregunta por que se ha calentado el leño:
–Porque Dios lo quiso, contesta convenientemente si intenta reducir la cuestión a su causa primera; pero inconvenientemente si intenta excluir las demás causas.

CAPITULO XCVIII

Cómo puede Dios obrar o no fuera del orden de su providencia

Lo dicho (c. prec.) da lugar a la consideración de dos órdenes, uno de los cuales depende efectivamente de la primera causa universal, y por eso comprende todas las cosas; y el otro, particular, que depende de alguna causa creada y contiene cuanto está sometido a ella. Y este orden es múltiple en conformidad con la diversidad de causas existente en las criaturas. Sin embargo, uno

está contenido bajo el otro, al igual que una causa está bajo otra. Por eso es preciso que todos los órdenes particulares estén contenidos bajo aquel orden universal que se encuentra en las cosas y desciendan de él, en cuanto que dependen de la causa primera. Tenemos un ejemplo de esto en el orden político: todos los domésticos de un cabeza de familia guardan un cierto orden entre sí según como le están subordinados. Por otra parte, tanto ese cabeza de familia como todos los otros que hay en su ciudad guardan un cierto orden entre sí y con respecto al jefe de la ciudad; y éste, junto con los demás que hay en el reino, está subordinado al rey.

Además, el orden universal, mediante el cual ordena la divina providencia todas las cosas, se puede considerar de dos maneras, a saber: en atención a las cosas que están sujetas al orden y en atención a la razón del orden, la cual depende del principio del mismo. Ahora bien, se ha demostrado ya en el libro segundo (c. 23 ss.) que las cosas que Dios ha colocado bajo el orden provienen de El, no como de un agente que obra por necesidad de naturaleza o por cualquier otro motivo, sino de su simple voluntad, sobre todo en lo que se refiere a su primera institución. Dedúcese, pues, que Dios puede hacer algo al margen de cuanto cae bajo el orden de su divina providencia, porque su poder no está obligado a solas ciertas cosas.

Pero, si consideramos dicho orden en cuanto a la razón dependiente del principio, entonces Dios no puede hacer nada al margen del mismo. Porque dicho orden procede, según demostramos (c. prec.), de la ciencia y voluntad divinas, que todo lo ordenan a su bondad como a su fin. Y no es posible que Dios haga algo que no sea querido por El, ya que las criaturas proceden de El, no naturalmente, sino voluntariamente, según se demostró (cf. supra). Y tampoco es posible que haga algo que su ciencia no comprenda, porque la voluntad versa siempre sobre algo conocido. Además, tampoco es posible que realice algo en las criaturas y no esté ordenado a su bondad como al fin, porque su bondad es el objeto propio de su voluntad. Igualmente, siendo Dios absolutamente inmutable, no es posible que quiera lo que antes no quiso, o sepa de nuevo alguna cosa, o la ordene nuevamente a su bondad. Según esto, nada puede hacer Dios que no esté bajo el orden de su providencia, como nada puede hacer que no esté sujeto a su operación. Sin embargo, puede hacer algunas cosas además de las que están sometidas a su providencia y operación, si consideramos su poder en absoluto; pero no puede hacer algo que no estuviere desde la eternidad bajo el orden de su providencia, puesto que no puede ser mudable.

Pero algunos, no teniendo en cuenta esta distinción, cayeron en diversos errores. Pues unos se empeñaron en aplicar a las cosas mismas que caen bajo el orden la inmutabilidad del orden divino, diciendo que es necesario que todo sea como es; mientras que otros dijeron que Dios no puede hacer más que lo que hace. Contra lo cual se dice en San Mateo: –Acaso no puedo pedir a mi Padre, y me enviará de inmediato más de doce legiones de ángeles?

Otros, por el contrario, aplicaron a la divina providencia la mutabilidad de las cosas sometidas a la misma, pensando materialmente que Dios, como el hombre carnal, tiene voluntad variable. Y en contra de esto se dice en los Números: –No es Dios como el hombre, para que mienta; ni como el hijo del hombre, para que se cambie.

Y otros substrajeron la contingencia a la divina providencia. Contra ellos se dice en los Trenos: –Quién es este que dijo que se hará algo, no mandándolo Dios?

CAPITULO XCIX

Dios puede obrar fuera del orden impuesto a las cosas produciendo efectos sin causas próximas

Queda por demostrar que Dios puede obrar fuera del orden impuesto por El a las cosas.

El orden establecido por Dios en las cosas consiste en que lo inferior sea movido por lo superior, según se dijo (cc. 83, 88). Y Dios puede obrar fuera de este orden, es decir, puede realizar un efecto en las cosas inferiores sin que intervenga para nada un agente superior. Pues el que obra por necesidad de naturaleza se diferencia de aquel que obra por voluntad en esto: que el efecto del que

obra por necesidad de naturaleza no puede seguirse si no es conforme al modo de la virtud activa; por eso el agente de mayor virtud no puede producir inmediatamente un efecto pequeño, sino que lo produce proporcionado a la misma. Sin embargo, alguna vez se da en el una virtud menor que en la causa, y así, pasando por muchos medios, procede al cabo de la causa suprema un efecto pequeño. Pero en quien procede por voluntad no sucede así. Pues quien obra por voluntad, puede inmediatamente y sin medio alguno producir cualquier efecto que no exceda su poder. Por ejemplo, el artífice perfectísimo puede producir la obra cual la haría el artífice imperfecto. Es así que Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza, según demostramos antes (1. 2, c. 25 ss.). Luego los efectos que hacen las causas menores puede hacerlos Dios inmediatamente, prescindiendo de las mismas.

El poder divino, como con todas las potencias activas, es como la potencia universal respecto a las potencias particulares, según consta por lo dicho (c. 67). Ahora bien, la potencia universal puede estar determinada a la producción de un efecto particular de dos maneras: una, por una causa media particular, tal como la potencia activa del cuerpo celeste está determinada al efecto de la generación humana por la virtud particular que hay en el semen; y tal como en los silogismos está determinada la virtud de la proposición universal a la conclusión particular por una menor particular. Y otra, por el entendimiento, que aprehende una forma determinada y la lleva hasta el efecto. Pero el entendimiento divino conoce no sólo su esencia que es como una potencia universal activa –ni sólo los universales y las causas primeras, sino que conoce, además, todos los particulares, según consta por lo dicho (1. 1, c. 50). Luego puede producir inmediatamente todo efecto que pudiera producir cualquier agente particular.

Como los accidentes siguen a los principios substanciales de la cosa, es preciso que quien produce inmediatamente la substancia pueda inmediatamente hacer respecto de esa cosa todo cuanto sigue a su substancia, porque el generante, al dar la forma, da también todas las propiedades y movimientos consiguientes. Pero ya hemos demostrado (1. 2, c. 21) que Dios, cuando estableció las cosas al principio produjo todo en el ser por creación. Por tanto, puede mover inmediatamente a cualquier cosa para un efecto determinado sin contar con las causas medias.

El orden de las cosas fluye de Dios a las mismas según ha sido preconcebido en el entendimiento divino, tal como vemos que, en las cosas humanas, el jefe de la ciudad impone a los ciudadanos el orden que premeditó. Mas el entendimiento divino no está determinado a este orden de manera que no pueda concebir otro; pues incluso nosotros podemos aprehender por el entendimiento otro or den, por ejemplo, que Dios forme al hombre de la tierra, pero prescindiendo del semen. Luego Dios puede producir el efecto propio de las causas inferiores sin contar con las mismas.

Aunque el orden impuesto a las cosas por la providencia divina representa a su manera la bondad divina, sin embargo no la representa perfectamente, porque la bondad de la criatura no puede llegar a igualarse con la bondad de Dios. Mas lo que no es representado perfectamente por un ejemplar determinado puede ser representado sin contar con él y de otra manera. Más: la representación de la bondad divina en las cosas es el fin de la producción de las mismas, según se vio (c. 19). En consecuencia, la voluntad divina no está determinada a este orden de causas y efectos, de modo que no pueda querer producir inmediatamente algún efecto en las cosas inferiores sin contar con otras causas.

Más sujeta está la criatura a Dios que el cuerpo humano lo está a su alma, porque el alma está proporcionada al cuerpo como forma del mismo, pero Dios supera totalmente la proporción de la criatura. Y vemos que, cuando el alma imagina alguna cosa y se aficiona a ella con vehemencia, se produce ordinariamente en el cuerpo un cambio en orden a la salud o a la enfermedad, sin que intervenga los principios corporales cuya finalidad es causar la enfermedad o la salud. Luego con mayor motivo puede la voluntad divina producir en las criaturas un efecto sin contar con las causas que están naturalmente destinadas a producirlo.

Según el orden natural, las potencias activas de los elementos se ordenan bajo las potencias activas de los cuerpos celestes. Mas la potencia celeste realiza a veces el efecto de los poderes elementales

sin contar con la acción del elemento, como ve mos cuando el sol calienta sin la acción del fuego. Según esto, mucho más podrá Dios producir los efectos propios de las causas creadas sin contar con ellas.

Pero si alguien dijere que, como Dios ha impuesto este orden de cosas, no es posible que sin cambiarse y sin actuar al margen del mismo obre en ellas produciendo efectos sin contar con las causas propias, tal aserto puede rechazarse atendiendo a la naturaleza de las cosas. Pues el orden impuesto por Dios a las cosas es en atención a lo que frecuentemente suele ocurrir en ellas y no a lo que siempre y en todo lugar ocurre. Porque muchas de las causas naturales producen frecuentemente sus efectos del mismo modo, pero no siempre, pues a veces, aunque en contados casos, sucede lo contrario por defecto de la virtud del agente, por indisposición de la materia o por causa de un agente más poderoso. Por ejemplo, cuando la naturaleza engendra en el hombre un sexto dedo. Sin embargo, por esto no falla o se cambia el orden de la providencia, pues es cosa sometida a la divina providencia que el orden natural, establecido en atención a lo que sucede frecuentemente, falle alguna vez. Luego si alguna virtud creada puede hacer que el orden natural se cambie, al suceder aligo raro entre lo que con frecuencia sucede, sin mutación de la providencia divina, con mayor razón la virtud divina podrá alguna vez hacer algo sin perjuicio de su providencia, fuera del orden natural que Dios impuso a las cosas. Porque algunas veces lo hace para manifestar su poder, ya que no hay mejor manera de manifestar que toda la naturaleza está sujeta a la voluntad de Dios que realizando algo al margen del orden natural; lo cual demuestra que el orden de las cosas procede de El no por necesidad de naturaleza, sino por libre voluntad.

Y no debe reputarse como una razón sin consistencia que Dios haga algo en la naturaleza para con ello manifestarse a la mente humana, porque antes demostramos (c. 22) que todas las criaturas corporales están ordenadas a la naturaleza intelectual en cierto modo como a su fin, y el fin de la naturaleza intelectual es el conocimiento de Dios, según se probó (c. 25). Luego no hay por qué admirarse si se hace algún cambio en la substancia corporal para ofrecer a la naturaleza intelectual el conocimiento de Dios.

CAPITULO C

Lo que Dios hace fuera del orden natural no es contra la naturaleza

Se ha de tener presente que, aun que Dios realice algunas veces algo fuera del orden impuesto a las cosas, no obstante, nada hace contra la naturaleza.

Como Dios es acto puro y todo lo demás tiene alguna mezcla de potencia, es preciso que Dios sea por comparación a lo demás como el motor con respecto a lo movido y como lo activo con respecto a lo potencial. Pero lo que está en potencia, según el orden natural, con relación a determinado agente, si recibe de él alguna impresión, no la recibirá contra su naturaleza en sentido absoluto, aunque alguna vez sea en contra de la forma particular, que se corrompe por dicha acción. Por ejemplo, cuando se engendra el fuego y se corrompe el aire a causa del fuego, hay una generación y corrupción naturales. Luego todo cuanto Dios realiza en las cosas creadas no es contra la naturaleza, aunque parezca ser contra el orden propio de alguna naturaleza.

Como Dios es el primer agente, según se demostró (1. 1, c. 13), todo cuanto hay después de El es como instrumento suyo. Ahora bien, los instrumentos han sido dispuestos para servir a la acción del agente principal, cuando son movidos por él; por eso la materia y la forma del instrumento han de ser tales que puedan concurrir a la acción que intenta e agente principal. Y por eso no es contra la naturaleza del instrumento el que sea movido por el agente principal, puesto que es lo que más le conviene. Según esto, tampoco es contra la naturaleza el que las cosas creadas sean movidas de cualquier manera por Dios, pues han sido dispuestas para su servicio.

Vernos incluso en los agentes corporales que los movimientos que hay en los cuerpos inferiores por la impresión de los superiores no son violentos ni contrarios a la naturaleza, aunque parezcan no

convenir al movimiento natural que el cuerpo inferior tiene según lo que corresponde a su forma; pues no decimos que el flujo y reflujo del mar sea un movimiento violento porque obedezca a la impresión de un cuerpo celeste, aun que el movimiento natural del agua sea en una sola dirección, es decir, hacia el medio. Con mayor razón, pues, no puede llamarse violento ni contra la naturaleza cuanto Dios realiza en cualquier criatura.

La primera medida de la esencia y naturaleza de cualquier cosa es Dios, como primer ser y causa universal del mismo. Y como para medir las cosas nos servimos de lo justo, será preciso afirmar que lo natural de una cosa es lo que está conforme con su propia medida. Luego lo que Dios ha impuesto a cada una, eso es lo natural. Por tanto, si Dios imprime a una de ellas algo distinto, no será contra la naturaleza.

Todas las criaturas, comparadas con Dios, son como los artificios comparados con el artífice, según consta por lo dicho (1. 2, c. 24). Luego toda la naturaleza es como un artificio del arte divino. Pero no es contra la razón de artificio que el artífice haga en él algo distinto, incluso después de haberle dado la primera forma. En consecuencia, tampoco es contrario a la naturaleza que Dios realice en las cosas algo distinto a lo que la naturaleza suele hacer ordinariamente.

Por esto dice San Agustín: –Dios, creador y autor de todas las cosas, nada hace contra la naturaleza; por que lo natural a cada cosa es lo que hace Aquel de quien procede todo movimiento, número y orden de la naturaleza.

CAPITULO CI

De los milagros

Mas estas cosas que se realizan divinamente alguna vez fueron del orden comúnmente establecido en la naturaleza, suelen llamarse "milagros"; porque nos "admiramos" cuando, viendo el efecto, ignoramos la causa. Y como una misma causa es a veces conocida por unos e ignorada por otros, de ahí resulta que, entre quienes ven un efecto simultáneamente, unos se admiren y otros no.

Por ejemplo, el astrólogo no se admira viendo un eclipse de sol, porque conoce la causa; sin embargo, quien desconoce esta ciencia, ignorando la causa, ha de admirarse necesariamente. Así, pues, hay algo admirable para éste y no para aquél. Luego será admirable en absoluto lo que tenga una causa absolutamente oculta. Y esto significa la palabra¡ "milagro", a saber, lo que "de si está lleno de admiración", y no con respecto al éste o a aquél. Es así que la causa absolutamente oculta a los hombres es Dios, porque ya se probó (c. 47) que ningún hombre puede comprender intelectualmente la esencia divina en el estado actual de vida. Luego serán propiamente milagros las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza.

Mas hay diversos grados y órdenes de estos milagros. Porque ocupan el grado supremo entre los milagros aquellas cosas en que Dios realiza lo que jamás puede hacer la naturaleza, como que dos cuerpos estén simultáneamente en un solo lugar, que el sol retroceda o se pare, que el mar se divida ofreciendo camino a los transeúntes. Y entre estas cosas se ha de considerar también el orden, porque cuanto mayores son las cosas realizadas por Dios y más alejadas están del poder de la naturaleza, tanto mayor es el milagro. Como mayor milagro es el retroceso del sol que la división del mar.

Ocupan el segundo grado entre los milagros las cosas en que Dios realiza algo que incluso puede realizar la naturaleza, pero no por el mismo orden. Pues obra de la naturaleza es que determinado animal viva, vea y camine; pero que tras la muerte viva, tras la ceguera vea y tras la cojera camine, tal no puede hacer la naturaleza, sino que lo realiza Dios alguna vez milagrosamente. Y en esto también se ha de considerar el orden, mirando a que lo que se hace esté más alejado del poder de la naturaleza.

Se da el tercer grado de milagros cuando Dios realiza lo que ordinariamente obra la naturaleza, pero sin contar con los principios operantes de la misma; como cuando alguien es curado por virtud

divina de una fiebre naturalmente curable y cuando llueve sin que intervengan los principios naturales.

CAPÍTULO CII

Sólo Dios hace milagros

Por lo expuesto se puede demostrar que sólo Dios puede hacer milagros.

Lo que está comprendido totalmente dentro del orden establecido no puede obrar por encima de él. Toda criatura está comprendida dentro del orden que Dios estableció en las cosas. Luego ninguna criatura puede obrar por encima de este orden, es decir, hacer milagros.

Cuando alguna virtud finita realiza el efecto propio a que está determinada, no hay milagro, aunque pueda maravillarse quien tal virtud no comprenda, como se admiran los ignorantes de que un imán atraiga al hierro o de que un pez pequeño detenga una nave. Mas la potencia de toda criatura está limitada a uno o varios efectos determinados. Luego cuanto se haga por la virtud de cualquier criatura no puede llamarse milagro, aunque sea admirable para quien no comprende la virtud de dicha criatura. Sin embargo, lo que se hace por virtud divina, que, como infinita, es incomprensible, es verdaderamente milagro.

Toda criatura requiere para su operación un sujeto en que obrar, porque únicamente Dios es capaz de hacer algo de la nada, como antes se de mostró (1. 2, cc. 16, 21). Mas todo lo que en su obrar requiere un sujeto sólo puede hacer aquello para lo cual dicho sujeto se encuentra en potencia, pues el agente obra sobre un sujeto para sacarlo de la potencia al acto. Según esto, ninguna criatura, así como no puede crear, tampoco podrá obrar en una cosa sino aquello que hay en la potencia de la misma. No obstante, realízanse muchos milagros divinamente cuando en una cosa se hace por virtud divina algo que no está en su propia potencia. Por ejemplo, que un muerto vuelva a vivir, que el sol retroceda, que dos cuerpos estén simultáneamente en un lugar. Por tanto, estos milagros no los podrá hacer ninguna virtud creada.

El sujeto de una operación está en proporción con el agente que le reduce de la potencia al acto y con el acto mismo a que es reducido. Luego, así como el sujeto está en potencia para un acto determinado y no para otro cualquiera, así también no puede ser reducido de la potencia al acto sino por un agente determinado, porque para reducir a diversos actos se requieren diversos agentes. Por ejemplo, como el aire se halla en potencia respecto del fuego y del agua, por un agente se hará fuego en acto y por otro agua en acto. Igualmente, es evidente que la materia corporal no puede reducirse a un acto perfecto por la sola virtud universal operante, pues se requiere que haya un agente propio por el cual se aplique la impresión de la virtud universal a un efecto determinado; sin embargo, la materia corporal puede ser reducida a un acto menos perfecto por la sola virtud universal, sin contar con un agente particular. Por ejemplo, los animales no son engendrados por la sola virtud celeste, sino que requieren cierto semen; por el contrario, para la generación de ciertos animales imperfectos no se requiere semen alguno, bastando sólo la virtud celeste. Luego los efectos que se hacen en las cosas inferiores, si se realizan naturalmente por las causas superiores sin la intervención de sus propias causas particulares, no acontecen milagrosamente; como no es milagro que nazcan animales de la materia en putrefacción sin contar con el semen. Pero, si no pueden hacerse naturalmente sólo por las causas superiores, entonces requieren para su realización la intervención de las causas inferiores particulares. Ahora bien, cuando un efecto es producido por una causa superior, mediando sus propios principios, no hay milagro. Luego en modo alguno pueden hacerse milagros por la exclusiva virtud de las criaturas superiores.

A una sola razón parece obedecer que se haga algo de un sujeto, que se realice aquello para lo cual dicho sujeto está en potencia y que se lleve a cabo ordenadamente por determinados medios. Porque el sujeto no está en potencia próxima a su fin sino cuando se encuentra actualmente en los medios. Por ejemplo, la comida no es inmediatamente carne en potencia sino después que se ha convertido

en sangre. Mas toda criatura necesita un sujeto para realizar algo y sólo puede hacer aquello que hay en la potencia de tal sujeto, según se ha demostrado. Por consiguiente, nada puede hacer sin reducir antes al acto a dicho sujeto por determinados medios. Según esto, los milagros, que se dan precisamente cuando se produce un efecto fuera del orden en que naturalmente puede hacerse, no pueden ser realizados por la virtud de la criatura.

Entre las especies de movimientos se observa cierto orden natural. Pues el primero de los movimientos es el local, y por eso es causa de los demás. Porque lo primero que se encuentra en cualquier género es causa de todo cuanto está, comprendido en él. Mas todo efecto que se produce en las cosas inferiores es necesario que sea producido por alguna generación o alteración. Luego es preciso que sea producido por algo localmente movido, en el caso de ser hecho por un agente incorpóreo que no pueda propiamente moverse con movimiento local. Ahora bien, los efectos realizados por las substancias incorpóreas mediante instrumentos corpóreos no son milagrosos, porque los cuerpos sólo obran naturalmente. Por consiguiente, las substancias incorpóreas creadas no pueden realizar milagro alguno por propia virtud. Y mucho menos las substancias corpóreas, cuyas acciones son todas naturales.

Así, pues, sólo Dios puede hacer milagros. Pues El es superior al orden que comprende todas las cosas, el cual fluye en su totalidad de su providencia. Además, su poder, como es absolutamente infinito, no está determinado a ningún efecto especial, como tampoco a que su efecto se produzca de este modo o en este orden.

Por eso se dice en el salmo, hablando de Dios: –El único que hace grandes maravillas.

CAPITULO CIII

De qué manera las substancias espirituales obran algunas cosas admirables, pero que no son verdaderamente milagros

Sostiene Avicena que la materia, en la producción de algún efecto, obedece mucho más a las substancias separadas que a los agentes contrarios que actúan en ella. Y de ello deduce que por la influencia de dichas substancias se producen a veces determinados efectos en las cosas inferiores, tales como lluvias, curación de algún enfermo, sin que intervenga ningún agente corpóreo.

Y le sirve para demostrarlo nuestra alma, la cual, cuando goza de poderosa imaginación, es capaz de alterar al cuerpo con la sola aprehensión. Por ejemplo, cuando alguien anda sobre una viga que está en alto, cae fácilmente porque imagina el hecho por temor; porque si la viga estuviera en el suelo, donde no puede temer la caída, no caería de ella. Y es también evidente que el cuerpo se calienta por la sola aprehensión del alma, como les sucede a los sensuales o a los irascibles; o se enfría, como se da en los tímidos. Otras veces se altera el cuerpo por aprehensión a cierta enfermedad por ejemplo, la fiebre o la lepra. Y, conforme a esto, dice que, si el alma es pura, libre de pasiones corporales y fuerte en su aprehensión, no sólo obedece a su aprehensión el propio cuerpo, sino también los demás; de modo que por su aprehensión sana enfermos o hace cosas semejantes. Y en esto pone la causa de la fascinación que se da cuando el alma de uno, afectada vehementemente de malevolencia, tiene impresión de algo malo hacia otro, principalmente hacia el niño, el cual recibe más fácilmente las impresiones a causa de la delicadeza de su cuerpo. Y de esto quiere deducir que, como las substancias separadas son las almas o motores de los orbes, tendrán mayor influencia para producir con su aprehensión ciertos efectos en las cosas inferiores sin que intervenga ningún agente corporal.

Pero esta suposición está en buena armonía con otras de sus opiniones. Porque afirma que todas las formas substanciales se comunican a las cosas inferiores mediante la substancia separada, y que los agentes corporales únicamente disponen la materia para que reciba la impresión del agente separado. Lo cual, efectivamente, no es cierto según la doctrina de Aristóteles, quien prueba en el VII de la –Metafísica que las formas existentes en la materia no proceden de las formas separadas,

sino de las formas que hay en la materia; de ahí la semejanza entre el que hace y lo hecho.

Incluso el ejemplo que toma de la impresión del alma en el cuerpo favorece muy poco su intento. Porque de la aprehensión no se sigue cambio alguno corporal si no va unida a ella alguna afección de gozo o de temor, de concupiscencia o de otra pasión cualquiera. Pues tales pasiones se dan con un determinado movimiento del corazón, cuya consecuencia ulterior es el cambio de todo el cuerpo según el movimiento local u otra alteración. Luego queda en pie que la aprehensión de la substancia espiritual no altera el cuerpo sino mediante el movimiento local.

Y lo que trae sobre la fascinación no sucede porque la aprehensión de uno cambie inmediatamente el cuerpo de otro, sino porque, mediante el movimiento del corazón, cambia al cuerpo unido; cambio que llega al ojo, por el cual puede inficionarse algo externo, sobre todo si el sujeto es fácilmente impresionable. Tal como el ojo de la mujer con menstruo inficiona el espejo.

Luego la substancia espiritual creada no puede por propia virtud introducir forma alguna en la materia corporal –como si la materia obedeciese para pasar al acto de cierta forma–, si no es mediante el movimiento local de algún cuerpo. Pues la substancia espiritual creada tiene poder para que el cuerpo le obedezca en cuanto a moverse localmente. Y moviendo localmente a algún cuerpo, le da ciertas actividades naturales para producir determinados efectos, tal como el herrero añade el fuego para ablandar el hierro. Y esto, hablando con propiedad, no es milagroso. Dedúcese, pues, que las substancias espirituales creadas no pueden hacer milagros por propia virtud.

Y digo por propia virtud, porque nada impide que tales substancias, obrando por virtud divina, hagan milagros. Como lo prueba el hecho de que hay, según dice San Gregorio, una jerarquía de ángeles especialmente deputada para hacer milagros (véase c. 80). Y dice también –en los –Diálogos– algunos santos –hacen algunas veces milagros por potestad y no sólo por intercesión.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que cuando los ángeles o los demonios se valen de algunas cosas naturales para determinados efectos, úsanlos como ciertos instrumentos, tal como el médico se sirve de ciertas hierbas como de instrumentos para sanar. Pero del instrumento procede no sólo el efecto correspondiente a su virtud, sino también el que es superior a ella, puesto que obra en virtud de su agente principal. Porque la sierra o el hacha no podrían hacer un lecho si no obraran como movidas por el arte para tal efecto; y tampoco podría el calor natural engendrar la carne si no fuera por virtud del alma vegetativa, que se sirve de él como de un instrumento. Luego es conveniente que ciertos efectos más altos procedan de las mismas cosas naturales cuando las substancias espirituales se sirven de ellas como de ciertos instrumentos.

Así, pues, aunque dichos efectos no puedan llamarse realmente milagros –pues proceden de causas naturales–, si embargo, respecto a nosotros son admirables por dos motivos. El primero, en cuanto que tales causas son aplicadas a sus propios efectos por las substancias espirituales de un modo desacostumbrado para nosotros tal como resultan admirables para algunos las obras de artífices ingeniosos porque desconocen su mecanismo –El segundo, en cuanto que las causas naturales aplicadas a producir ciertos efectos reciben algo del poder de las substancias espirituales cuyos instrumentos son. Y esto ya está más próximo a la razón de milagro.

CAPITULO CIV

Las obras de los magos no proceden solamente de la influencia de los cuerpos celestes

Hubo quienes dijeron que las obras hechas por artes mágicas, y que a nosotros nos admiran, no son realizadas por algunas substancias espirituales, sino por virtud de los cuerpos celestes. Y parece probarlo el hecho de que los que ejercen tales obras se fijan en determinada posición de las estrellas y añaden, además, como auxilio ciertas hierbas y cosas corporales, como para disponer la materia inferior para recibir la influencia de la virtud celeste.

Pero esto es contrario a lo que sabemos ciertamente por experiencia. Pues como no es posible que el entendimiento sea causado por ciertos principios corporales, según se probó (c. 84), síguese que es

imposible que los efectos que son propios de la naturaleza intelectual sean causados por la virtud del cuerpo celeste. Ahora bien, en tales operaciones de los magos aparecen ciertas cosas que son propias de la naturaleza intelectual, pues se da contestación de robos ocultos y asuntos semejantes, lo cual no puede hacerse sin mediar el entendimiento. Según esto, pues, no es verdad que dichos efectos sean causados por la sola virtud de los cuerpos celestes.

El lenguaje mismo es un acto propio de la criatura racional. Y en la magia aparecen algunos que conversan con los hombres o razonan sobre diversas cosas. Luego no es posible que esto se haga solamente por virtud de los cuerpos celestes.

Pero si alguien dijere que estos fenómenos no tienen realidad externa sino sólo en la imaginación, se ve inmediatamente que tal afirmación no es verdadera. Pues para que las formas imaginarias se le presenten a uno como verdaderas es preciso enajenarlo de los sentidos externos; por que no es posible que se tome lo imaginario como real si no está suspendido el dictamen del sentido. Pero estos coloquios y apariciones son realizados por hombres que usan libremente de los sentidos externos. Por consiguiente, no es posible que tales cosas vistas u oídas sean sólo imaginarias.

Además, nadie puede adquirir un conocimiento intelectual de cualesquiera formas imaginarias si rebasa la facultad natural o adquirida de su entendimiento, como puede verse en los sueños, en los cuales, aunque haya alguna señal previa de lo futuro, sin embargo, quien lo ve en sueños no entiende su significado. Mas por todas esas cosas vistas u oídas que aparecen en las obras mágicas muchas veces adquiere uno un conocimiento intelectual de cosas que exceden el poder de su entendimiento; por ejemplo, el descubrimiento de tesoros ocultos, la manifestación de futuros y, en ocasiones, verdaderas respuestas sobre doctrinas científicas. Es preciso, pues, que o quienes aparecen y conversan no sean vistos sólo imaginariamente o que por virtud de algún entendimiento superior llegue el hombre mediante dichas imaginaciones a conocer tales cosas y no sólo por virtud de los cuerpos celestes.

Lo que se hace por virtud de los cuerpos celestes es un efecto natural, pues las formas causadas en la naturaleza inferior por virtud de los cuerpos celestes son naturales. Luego lo que no es natural para una cosa no puede ser producido por virtud de los cuerpos celestes. Es así que algunas de esas cosas son producidas, según se dice, por dichas operaciones; por ejemplo, que ante la sola presencia de uno se abra un cerrojo, que alguien se vuelva invisible, y muchos otros casos que se cuentan. Por tanto, no es posible que esto se haga por virtud de los cuerpos celestes.

A quien por virtud celeste se le confiere lo que es naturalmente posterior, dásele también lo anterior. Es así que el moverse es consecuencia de tener alma, porque el moverse a si mismo es propio de los seres animados. Luego es imposible que una cosa inanimada se mueva por si misma en virtud de los cuerpos celestes. Y dícese que por artes mágicas se consigue que una estatua se mueva por sí misma o que hable. Luego el afecto de las artes mágicas no puede atribuirse a la virtud celeste.

También seria imposible decir que dicha estatua recibe un principio de vida por virtud de los cuerpos celestes. Porque el principio de vida para todos los vivientes es la forma substancial; –pues para los vivientes vivir es ser, como dice el Filósofo en el II –Del alma. Y no es posible que algo reciba de nuevo una forma substancial sin dejar antes la que tenía, –porque la generación de un ser es la corrupción de otro. Ahora bien, cuando se fabrica una estatua no se pierde ninguna forma substancial, puesto que sólo hay un cambio de figura, que es cosa accidental, ya que la forma de bronce o de cualquier otra materia permanece. Luego no es posible que dichas estatuas reciban algún principio vital.

Si algo se mueve por un principio vital, es necesario que tenga sentido, –porque lo que se mueve es de naturaleza sensible o intelectual. Pero, en las cosas que se engendran y corrompen, el entendimiento está junto con el sentido. Y el sentido no puede existir donde no hay tacto, ni éste sin un órgano justamente temperado. Y tal temple no se da en la piedra ni en la cera o en el metal con que puede hacerse una estatua. Así, pues, no es posible que tales estatuas se muevan por un principio vital.

Los vivientes perfectos son engendrados no sólo por la virtud celeste, sino también por el semen, –porque al hombre lo engendran el hombre y el sol. Ahora bien, por sola virtud celeste y sin semen son engendrados los animales que nacen de la putrefacción, los cuales son los más viles de todos. Luego, si tales estatuas reciben el principio de vida –por el cual se mueven a sí mismas– por la sola virtud celeste, deberán ser los más viles animales. Lo cual seria falso si obraran por un principio intrínseco de vida; pues entre sus actos se dan operaciones nobles, como el responder sobre cosas ocultas. No es, pues, posible que obren o se muevan por un principio vital.

El efecto natural producido por virtud de los cuerpos celestes puede darse sin que intervenga el arte; por que, aunque alguien coopere mediante algún artificio a la generación de las ranas o cosas semejantes, sucede también que las ranas se engendran sin artificio alguno. Luego si tales estatuas, que se hacen por arte nigromántica, reciben por virtud celeste el principio de vida, habrá que averiguar si es posible hacerlas sin tal arte. Pero esto no se da. Por tanto, es evidente que semejantes estatuas no tienen principio de vida ni se mueven por virtud del cuerpo celeste.

Con esto se rechaza la opinión de Hermes, quien, según refiere San Agustín en el VIII de –La ciudad de Dios, dijo: –Como Dios es el hacedor de los dioses celestes, así el hombre es el escultor de los dioses que hay en los templos, conformes con su parecido humano; quiero decir las estatuas animadas, dotadas de sentido y de espíritu, que hacen tales y tan grandes cosas. Estatuas que conocen los futuros y dicen mucho sobre sueños y otras cosas; motivan las flaqueza humanas y las remedian, y dan por méritos alegría o tristeza.

Esta opinión se refuta también con la autoridad de la Sagrada Escritura. Pues se dice en el salino: –Los ídolos de los gentiles, oro y plata, obras de las manos del hombre. Tienen boca y no hablan; no hay aliento vital en su boca.

No obstante, parece que no se ha de negar en absoluto que en ellas existe algún poder causado por la virtud de los cuerpos celestes, limitado, sin embargo, a aquellos efectos que pueden producir los cuerpos inferiores por virtud de los cuerpos celestes.

CAPITULO CV

De dónde reciben su eficacia las obras de los magos

Queda por averiguar de dónde reciben su eficacia las artes mágicas. Cosa fácil de precisar si nos fijamos en su manera de obrar.

Pues en sus obras se valen de ciertas palabras significativas para producir determinados efectos. Mas la palabra, en cuanto signo, no tiene virtud alguna si no es por causa de algún entendimiento, que es el de quien la pronuncia o el de quien la escucha. Por parte del entendimiento de quien la profiere, como en el caso de un entendimiento tan poderoso que con su concepción pudiera causar las cosas; concepción que, mediante la palabra, manifiesta de algún modo los efectos que se han de producir. Y por parte del entendimiento de quien escucha, como cuando por el significado de la palabra recibido en el entendimiento muévese a realizar algo quien la escucha. Pero no puede afirmarse que estas palabras significativas pronunciadas por los magos tengan eficacia por el entendimiento de quien las pronuncia, porque, como el poder es consecuencia de la esencia, la diversidad de poderes manifiesta la diversidad de principios esenciales. Es así que el entendimiento humano está comúnmente dispuesto de modo que no son las cosas causadas por su concepción, sino que más bien son ellas la causa de su conocimiento. Luego, si hubiera hombres que con palabras que expresan los conceptos del entendimiento pudieran cambiar las cosas por propia virtud, tales hombres serían de otra especie y se llamarían hombres equívocamente.

Además, la virtud de obrar no se adquiere por disciplina; por ella sólo adquirimos el conocimiento para hacer algo. Ahora bien, algunos adquieren por disciplina el conocimiento para realizar las operaciones mágicas. Así, pues, estos tales no tienen virtud alguna para semejantes efectos, sino sólo conocimiento para hacerlos.

Pero alguien podría decir que tales hombres reciben de las estrellas al nacer dicha virtud sobre los de más, de manera que, aunque otros fueran instruidos, si no la tuvieran por nacimiento, carecerían de eficacia para realizar semejantes obras. Mas a esto se responde, en primer lugar, que los cuerpos celestes no pueden influir en el entendimiento, como ya demostramos (c. 84). Por lo tanto, ningún entendimiento puede recibir por virtud de los astros este poder para que al representar con la palabra su concepción se realice algo.

Y puede decirse, por otra parte, que la imaginación –sobre la cual pueden influir los cuerpos celestes– puede producir algo cuando se pronuncian las palabras significativas, puesto que su operación se realiza por órgano corporal. Pero esto no es posible respecto a todos los efectos realizados por dichas artes, pues ya se demostró que por virtud de los astros no pueden producirse todos esos efectos. Luego tampoco puede alguien recibir este poder para producirlos por virtud de los astros.

Resulta, pues, que dichos electos son realizados por un entendimiento a quien va dirigido el discurso de quien pronuncia tales palabras. Y prueba de ello es que dichas palabras usadas por los magos son –invocaciones, –súplicas, –conjuros e incluso –mandatos, como hablando con otro.

Además, en la realización de este arte se valen de algunos caracteres y figuras determinadas. Es así que la figura no es principio de acción o de pasión alguna; pues, de ser así, los cuerpos matemáticos serían activos y pasivos. Luego la materia no puede ser dispuesta por determinadas figuras para recibir determinado efecto natural. Los magos, pues, no se valen de las figuras como de disposiciones. En consecuencia, sólo queda que se valgan de ellas como de simples signos, porque no hay lugar a suponer otra cosa. Y como nosotros nos servimos de los signos sólo para con quienes son inteligentes, síguese que las artes mágicas reciben su eficacia de un ser inteligente a quien va dirigido el discurso del mago.

Mas si alguien dijere que algunas figuras corresponden a ciertos cuerpos celestes y, así, hay ciertos cuerpos inferiores que están determinados a recibir mediante ellas las impresiones de algunos cuerpos celestes, tal afirmación carece de fundamento. Pues ningún paciente está ordenado a recibir la influencia de un agente sino sólo en cuanto que está en potencia. Según esto, sólo le determinan para recibir una influencia especial aquellas cosas por las que está de algún modo en potencia. Es así que las figuras no disponen la materia para estar en potencia con respecto a una forma; pues la figura, por ser algo matemático, prescinde por naturaleza de toda materia y de toda forma sensible. Luego un cuerpo no se determina para recibir alguna influencia del cuerpo celeste ni por las figuras ni por los caracteres.

Algunas figuras corresponden a los cuerpos celestes como efectos de los mismos; pues las figuras de los cuerpos inferiores son causadas por los celestes. Mas dichas artes no se valen de los caracteres o figuras considerados como efectos de los cuerpos celestes, sino como efectos del hombre que obra por arte. Por consiguiente, la correspondencia de las figuras con determinados cuerpos celestes no tiene que ver nada, según parece, con lo propuesto.

La materia natural en modo alguno se dispone para recibir la forma por las figuras, según hemos demostrado. En consecuencia, los cuerpos en que están impresas dichas figuras tienen la misma disposición para recibir la influencia celeste que todos los otros de su misma especie. Ahora, que uno obre en uno de estos cuerpos que tienen la misma disposición, al encontrar en él algo a propósito, y, sin embargo, no obre en el otro, obedece al obrar por elección y no por necesidad de naturaleza. Es evidente, pues, que estas artes que se valen de las figuras para producir algunos efectos no reciben la eficacia de un agente natural, sino de alguna substancia intelectual, que obra intelectualmente.

Demuéstralo también el mismo nombre que se pone a las figuras, que llaman –caracteres. Pues el carácter es un signo con lo que se da a entender que no se valen de las figuras sino como de signos que se exponen a determinada naturaleza intelectual.

Pero, como en las cosas artificiales las figuras son como formas especificas, puede decir alguien

que nada impide que a la constitución de la figura –que da la especie a la imagen– suceda alguna virtud por influencia celeste, no en cuanto que es figura, sino en cuanto que da la especie al artificio, el cual recibe el poder de los astros. Pero respecto de las letras con las que se escribe aligo en la imagen y de otros caracteres, sólo vale decir que son signos. Por tanto, sólo pueden estar relacionados con alguna inteligencia. Y lo demuestran los sacrificios, postraciones y otras cosas parecidas en uso, que no son sino signos de la reverencia que se tributa a una naturaleza intelectual.

CAPITULO CVI

La substancia intelectual que da eficacia a las obras mágicas no es moralmente buena

Se ha de averiguar, además, cuál sea esta naturaleza intelectual por cuya virtud se hacen tales obras.

Y lo que primeramente se ve es que no es buena ni loable. Porque el prestar ayuda a cosas que son contrarias a la virtud no es propio de una inteligencia bien dispuesta. Y esto se hace en dichas artes, pues casi siempre se realizan con la finalidad de procurar adulterios, hurtos, homicidios y otros maleficios parecidos. Por eso, quienes practican estas artes llámanse –maléficos. Así, pues, la naturaleza intelectual en cuyo auxilio se apoyan dichas artes no está moralmente bien dispuesta.

No es característico de un entendimiento moralmente bien dispuesto el tener trato y prestar ayuda a los malvados, en vez de a los hombres mejores. Mas los hombres que practican dichas artes son con frecuencia malvados. Luego la naturaleza intelectual que da eficacia a tales artes no está moralmente bien dispuesta. Además, una inteligencia bien dispuesta dirige a los hombres a lo que constituye su propio bien humano, que son los bienes de la razón. Por tanto, el apartarlos de éstos e inclinarlos a otros pequeños es propio de una inteligencia mal dispuesta. Por semejantes artes, ninguna ventaja logran los hombres respecto a los bienes de la razón, que son las ciencias y las virtudes; por el contrario, sólo la obtienen en cosas mínimas, como son el descubrimiento de robos, el prendimiento de los ladrones y cosas parecidas. Por consiguiente, las substancias intelectuales de cuya ayuda se valen estas artes no están moralmente bien dispuestas.

En las prácticas de dichas artes parece tener cabida la ilusión y la irracionalidad, porque tales artes requieren un hombre desentendido de las cosas venéreas y sin embargo, se aplican muchas veces al arreglo de ilícitas convivencias. Ahora bien, en la operación de un entendimiento bien dispuesto no aparece nada irracional y diverso. Tales artes no se realizan, pues, con la ayuda de un entendimiento moralmente bien dispuesto.

Quien es impulsado por medio de ciertos crímenes cometidos a prestar asistencia a alguien, no tiene bien dispuesto el entendimiento. Y eso se hace en estas artes, porque, según se lee, algunos dieron muerte a niños inocentes al ejecutarlas. Luego las inteligencias con cuyo auxilio se hacen estas cosas no son buenas.

El bien propio del entendimiento es la verdad. Así, pues, como es natural que lo bueno lleve a lo bueno, parece que un entendimiento bien dispuesto deberá conducir a los otros a la verdad. Pero en las obras mágicas se hacen muchas cosas por las que los hombres son burlados y decepcionados. Luego la inteligencia que les presta auxilio no está moralmente bien dispuesta.

El entendimiento bien dispuesto tiene por aliciente la verdad, se deleita en ella y no con las mentiras. Pero los magos se valen en sus invocaciones de mentiras para atraerse a quienes los prestan auxilio. Pues hacen conminaciones imposibles; por ejemplo: si el invocado no les presta ayuda, quien invoca destrozará el cielo o hará caer la estrellas, como cuenta Porfirio en la –Carta a Anebonte Por tanto, las substancias intelectuales con cuya ayuda realizan los magos sus obras no parecen tener un entendimiento bien dispuesto.

Quien, siendo superior, se somete como inferior a quien le manda, no parece tener bien dispuesto el entendimiento; igualmente que aquel que, siendo inferior, permite que se le invoque como a superior. Y los magos invocan a quienes les auxilian, suplicándoles como a superiores; pero, en siéndoles propicios, mándales como a inferiores. Luego estos tales en modo alguno parece que

tengan bien dispuesto el entendimiento.

Estas razones sirven para rechazar el error de los gentiles, quienes atribuían dichas obras a los dioses.

CAPITULO CVII

La substancia intelectual de cuyo auxilio se valen las artes mágicas no es mala por naturaleza

No es posible que se dé maldad natural en las substancias intelectuales con cuyo auxilio se realizan las artes mágicas.

Una cosa tiende a lo que le es natural tender, no accidentalmente, sino esencialmente, como lo pesado hacia abajo. Pero, si tales substancias fueran malas por naturaleza, tenderán naturalmente al mal, y no accidental, sino esencialmente. Mas esto es imposible, porque ya hemos demostrado (c. 3 ss.) que todo tiende esencialmente hacia el bien y nada tiende hacia el mal sino accidentalmente. Según esto, tales substancias intelectuales no son malas por naturaleza.

Todo cuanto hay en las cosas es preciso que sea causa o cosa causada; de lo contrario, no tendría relación con lo demás. Luego tales substancias o son únicamente causas o son también causadas. Si lo primero, ya hemos dicho que el mal sólo puede ser accidentalmente causa de algo (c. 14), y todo lo que es accidentalmente debe reducirse a lo que es esencialmente. Así, pues, debe haber en ellas algo que sea anterior a su maldad, y por lo cual sean causas. Y lo primero que hay en cualquier ser es su naturaleza y esencia. Por tanto, tales substancias no son malas por naturaleza.

Y lo mismo resulta si son causadas, puesto que ningún agente obra sino tendiendo al bien. Así, pues, el mal sólo puede ser efecto de una causa accidentalmente. Ahora bien, lo que sólo es causado accidentalmente no puede ser según la naturaleza, ya que toda naturaleza tiene un modo determinado de llegar a la existencia. Luego no es posible que semejantes substancias sean naturalmente malas.

Cualquiera de los entes tiene su propio ser en conformidad con su naturaleza. Es así que el ser, considerado como tal, es bueno, como lo demuestra el hecho de que todas las cosas lo apetecen. En consecuencia, si dichas substancias fueran malas por naturaleza, no tendrían ser.

Ya se demostró que nada puede existir si no ha recibido el ser del primer ente (1. 2., c. 15), y que el primer ente es el Sumo Bien (1. 1, c. 41). Si, pues, todo agente, en cuanto tal, hace algo semejante a sí, síguese que todo lo que existe por el primer ser es bueno. Según esto, dichas substancias, en cuanto existen y tienen una naturaleza, no pueden ser malas.

No es posible que exista una cosa totalmente privada de la participación del bien; porque como lo apetecible y lo bueno se identifican, si algo careciera por completo de bien, nada tendría en sí de apetecible, y, sin embargo, cada cosa apetece su ser. Luego es preciso que, si algo se dice malo por naturaleza, no sea considerado como un mal esencial, sino como un mal para éste o para tal cosa. Por ejemplo, el veneno no es un mal esencial, sino un mal para tal individuo; por eso resulta que lo que es para uno veneno, para otro es alimento. Y esto sucede porque el bien particular propio de éste es contrario al bien particular propio de aquél. Por ejemplo, el calor, que es un bien del fuego, es contrario al frío, que es un bien del agua, y por eso lo destruye. Por consiguiente, lo que se ordena por su naturaleza al bien, no particular, sino en absoluto, no puede llamarse malo, incluso en este sentido. Y tal es el entendimiento, porque su bien está en su propia operación, que versa sobre lo universal y sobre el ser en cuanto tal. Luego es imposible que haya un entendimiento malo por naturaleza, no sólo en absoluto, sino en cualquier sentido. En todo ser inteligente, el entendimiento mueve según él orden natural al apetito, porque el objeto propio de la voluntad es el bien en tendido. Pero el bien de la voluntad consiste en seguir al entendimiento; porque en nosotros es bueno lo que está conforme con la razón, y malo lo contrario. Por tanto, según el orden natural, la substancia intelectual quiere el bien. Luego es imposible que las substancias intelectuales, de cuyo auxilio se valen las artes mágicas, sean naturalmente malas.

Como la voluntad tiende naturalmente al bien entendido –como a su propio objeto y fin–, es imposible que una substancia intelectual tenga naturalmente mala voluntad, a no ser que su entendimiento yerre naturalmente en la apreciación del bien. Pero ningún entendimiento puede ser así, pues los juicios falsos en las operaciones intelectuales son como los monstruos en la naturaleza, que no son cosas naturales, sino antinaturales; porque tanto el bien como el fin natural del entendimiento es el conocimiento de la verdad. Por tanto, es imposible que un entendimiento cualquiera se equivoque naturalmente en la apreciación de lo verdadero; como también es imposible que cualquier substancia intelectual tenga por naturaleza voluntad mala.

Ninguna potencia cognoscitiva falla en el conocimiento de su objeto si no es por algún defecto o por propia corrupción, puesto que está esencialmente ordenada al conocimiento de tal objeto. Por ejemplo, la vista no falla al conocer el color si no existe alguna corrupción acerca del mismo. Mas todo defecto, como toda corrupción, es antinatural, porque la naturaleza busca el ser y la perfección de la cosa. Es imposible, pues, que haya alguna potencia cognoscitiva que falle naturalmente en la apreciación de su objeto. Ahora bien, el objeto propio del entendimiento es la verdad. Luego es imposible que exista algún entendimiento que yerre naturalmente en el conocimiento de lo verdadero. En consecuencia, ninguna voluntad puede por naturaleza fallar acerca del bien.

Confírmalo también la autoridad de la Escritura. Pues se dice en la primera a Timoteo (c. 4): –Toda criatura de Dios es buena. Y en el Génesis: –Vio Dios todas las cosas que hiciera, y eran muy buenas.

Con estas razones se rechaza el error de los maniqueos, quienes sostenían que las substancias intelectuales llamadas corrientemente –demonios o diablos eran naturalmente malas.

Y se refuta también la opinión referida por Porfirio en la –Carta a Anebonte, donde dice: –... algunos opinaron que existía cierto género de espíritus destinados a escuchar a los magos; naturaleza falaz, que reviste todas las formas simulando dioses, demonios y almas de difuntos. Y éste –genero– es el que hace todas esas cosas que parecen buenas o malas. Fuera de esto, acerca de las cosas que son verdaderamente buenas, nada puede ayudar, pues ni siquiera las conoce. Sin embargo, concilia y disimula males, estorba a veces a quienes siguen cuidadosamente la virtud, y está lleno de temeridad y de fasto; se alegra con el incienso y recibe adulaciones. En realidad, éstas palabras de Porfirio declaran abiertamente la maldad de los demonios, de cuyo auxilio se valen las artes mágicas. Únicamente son reprensibles al decir que los demonios poseen dicha maldad por naturaleza.

CAPITULO CVIII

Razones que, al parecer, prueban que en los demonios no puede haber pecado

Si en los demonios no hay malicia natural, y antes se demostró (c. 160) que son malos, síguese necesariamente que sean malos por voluntad. Luego es preciso averiguar cómo pueda ser esto, porque, al parecer, es absolutamente imposible.

Se demostró en el libro segundo (c. 90) que la única substancia espiritual que está naturalmente unida a un cuerpo es el alma humana, o, según algunos, las almas de los cuerpos celestes (cf. ib., c. 70); y hay un inconveniente para suponer que éstas sean malas, puesto que el movimiento de los cuerpos celestes es ordenadísimo y, en cierto modo, principio de todo el orden natural. Pero toda potencia cognoscitiva, excepto el entendimiento, se vale de órganos corpóreos animados. Luego no es posible que en tales substancias haya otra potencia cognoscitiva que el entendimiento. Y, así, todo cuanto conocen lo entienden. Ahora bien, el error no cabe en lo que uno entiende, porque el error obedece a la falta de entender. En consecuencia, en el conocimiento de tales substancias no cabe error alguno. Y como en la voluntad no puede haber pecado si no hay error, porque la voluntad tiende siempre al bien aprehendido – por eso, no errando en la aprehensión del bien, no puede haber pecado en la voluntad–, síguese que, al parecer, en tales substancias no puede haber pecado

voluntario.

En nosotros se da el pecado acerca de aquello sobre lo que tenemos un conocimiento general verdadero cuando el juicio de la razón es impedido en un caso particular por alguna pasión que la esclaviza. Pero semejantes pasiones no se dan en los demonios, porque pertenecen a la parte sensitiva, que nada ejecuta sin órgano corpóreo. Si, pues, dichas substancias separadas tienen un conocimiento general recto, es imposible que su voluntad tienda al mal por falta de conocimiento sobre algo particular.

Ninguna potencia cognoscitiva se engaña con respecto a su objeto propio, sino sólo con respecto a un extraño. Por ejemplo, la vista no se engaña en la apreciación de los colores; pero, cuando el hombre juzga por la vista del sabor o de la especie de una cosa, sobreviene la decepción. Mas el objeto del entendimiento es la esencia de las cosas. Luego, el entendimiento aprehende las esencias puras de las cosas, no puede engañarse, porque parece que todo engaño del entendimiento se da cuando aprehende las formas de las cosas mezcladas con representaciones sensibles, como acontece en nosotros. Sin embargo, tal modo de conocer no cabe en las substancias intelectuales separadas de los cuerpos, ya que las representaciones sensibles no pueden existir sin el cuerpo. No es posible, pues, que haya error en el conocimiento de las substancias separadas, ni tampoco pecado voluntario.

En nosotros se da la falsedad por que el entendimiento, al componer y dividir, no aprehende la esencia de la cosa totalmente, sino parcialmente. Mas en la operación con que el entendimiento aprehende la esencia sólo cabe la falsedad accidentalmente, o sea, cuando en dicha operación se mezcla algo de la operación intelectual de componer y dividir. Y esto suele suceder cuando nuestro entendimiento llega al conocimiento de la esencia de una cosa no inmediatamente, sino por inquisición gradual. Por ejemplo, primero aprehendemos el –animal; después, dividiéndolo por las diferencias opuestas, dejarnos una y añadimos la otra al género, hasta que lleguemos a la definición de la especie. Y en este proceso puede haber efectivamente falsedad si tomamos como diferencia del género lo que en realidad no es. Pero tal proceso para conocer la esencia de algo es propio de aquel entendimiento que, al resonar, pasa de una cosa a otra. Y esto no compete a las substancias intelectuales separadas, según se demostró (1. 2, c. 101). Por tanto, parece que en el conocimiento de dichas substancias no tiene cabida el error. Luego tampoco puede darse el pecado en su voluntad.

Como no hay cosa cuyo apetito no tienda al propio bien, parece imposible que aquello que singularmente tiene un solo bien yerre en su apetito. Y por esto, cuando se da el pecado en las cosas naturales es por un defecto contingente en la ejecución del apetito; pero nunca se da el pecado en el apetito natural. La piedra, por ejemplo, siempre tiende hacia abajo, se la impida o no. Sin embargo, en nosotros se da el pecado al apetecer, porque, como nuestra naturaleza está compuesta de espíritu y cuerpo, hay en nosotros muchos bienes; porque uno es el bien del entendimiento, otro el del sentido y otro también el del cuerpo. Y estos diversos bienes del hombre tienen cierto orden, según que lo menos principal se ha de referir a lo más principal. Luego en nosotros se da el pecado de la voluntad cuando, no guardando dicho orden, apetecemos lo que es para nosotros un bien en cierto sentido, pero no en absoluto. Mas esta composición y diversidad de bienes no se da en las substancias se paradas; al contrario, todo su bien es del entendimiento. Por consiguiente, según vemos, no es posible que haya en ellas pecado de voluntad.

En nosotros se da el pecado de voluntad por exceso o por defecto, en cuyo medio consiste la virtud. Por eso, en quienes no puede darse el exceso o el defecto sino solamente el medio, la voluntad no puede pecar. Por ejemplo, nadie puede pecar apeteciendo la justicia, pues ella es cierto medio. Ahora bien, las substancias intelectuales separadas sólo pueden apetecer los bienes intelectuales, pues sería ridículo decir que apetecen los bienes corporales, no siendo corpóreas, o los bienes sensibles, careciendo de sentidos. Y en los bienes intelectuales no se da el exceso, por que de sí son medios entre el exceso y el defecto. Por ejemplo, lo verdadero es un medio entre dos errores, uno de los cuales lo es por más y el otro por menos; por esto los bienes sensibles y corporales están en el justo medio cuando son según razón. No parece, pues, que las substancias intelectuales separadas puedan pecar por voluntad.

Más lejos parece estar de los defectos la substancia incorpórea que la corporal. Ahora bien, en las substancias corpóreas que están más lejos de la contrariedad, es decir, los cuerpos celestes, no puede darse defecto alguno. Mucho menos, pues, se dará en las substancias separadas y libres de contrariedad y de materia y movimiento –cosas que, al parecer, ocasionan los defectos– pecado alguno.

CAPITULO CIX

Que en los demonios puede haber pecado, y naturaleza del mismo

Que en los demonios puede haber pecado de voluntad, manifiéstalo la autoridad de la Sagrada Escritura. Pues se dice en la primera de San Juan: ‒El diablo desde el principio peca. Y en su evangelio dícese del diablo que ‒es mentiroso, padre de la mentira y que ‒era homicida desde el principio. Y en el libro de la Sabiduría se dice: ‒Por envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la tierra.

Si alguien quisiera seguir la doctrina de los platónicos, hallaría un camino fácil para solucionar las objeciones anteriores (c. prec.). Porque dicen que los demonios son ‒animales con cuerpo aéreo; y así, por estar unidos a cuerpos, puede haber también en ellos parte sensitiva. Por eso les atribuyen las pasiones, que para nosotros son causa de pecado; por ejemplo, la ira, el odio y otras parecidas. En conformidad con esto, dice Apuleyo que son ‒de ánimo pasible.

Y como, según Platón, se les considera unidos a cuerpos, tal podría suponerse que en ellos hay otra clase de conocimiento que el intelectual. Pues, según Platón, el alma sensitiva es también incorruptible (cf. 1. 2, c. 82). Y así es preciso que tenga una operación con la que no comunique con el cuerpo. Esto supuesto, no habría inconveniente alguno para hallar la operación del alma sensitiva en cualquier substancia intelectual –incluso en las separadas de los cuerpos– y, en consecuencia, pasiones. Resultando, pues, que en tales substancias habría el mismo fundamento que en nosotros para pecar.

Pero ambas suposiciones son imposibles, porque, según se demostró (1. 2, c. 90), fuera de las almas humanas no hay más substancias intelectuales unidas a cuerpos. –Por otra parte, que las operaciones del alma sensitiva no pueden realizarse sin el cuerpo lo demuestra el hecho de que, corrompido un órgano de sentir, se corrompe también una operación sensible. Por ejemplo, corrompido el ojo, la vista desaparece. Y por eso, al corromperse el órgano del tacto, sin el cual no puede existir el animal, es preciso que el animal muera.

Para esclarecer la duda anterior (c. prec.), se ha de tener en cuenta que, así como hay un orden en las causas agentes, así también lo hay en las finales, con objeto de que el fin secundario dependa del principal, tal como el agente secundario depende del principal agente. Y en las causas agentes se da el pecado cuando el agente secundario se sale del orden del agente principal. Por ejemplo, cuando la tibia falla por su curvatura al ejecutar el movimiento imperado por la potencia apetitiva, sobreviene la cojera. De este modo, cuando en las causas finales el fin secundario no está contenido bajo el orden del fin principal, hay pecado de la voluntad, cuyo objeto son el bien y el fin.

Además, cualquier voluntad quiere naturalmente lo que es propio de quien quiere el bien, es decir, el ser perfecto, no pudiendo querer lo contrario. Pero el pecado de voluntad no puede darse en quien quiere como bien propio el último fin, el cual está por encima de todo orden de fines, porque los contiene todos. Y quien quiere de este modo es Dios, cuyo ser es la suma bondad, que es último fin. En Dios, pues, no puede haber pecado de voluntad.

Pero en cualquier otro sujeto queriente, cuyo propio bien ha de estar necesariamente contenido bajo el orden de otro bien, puede darse pecado de voluntad, si atendemos a su constitución natural. Porque, aunque la inclinación natural de la voluntad se halle en cada queriente con el fin de que quiera y ame su propia perfección, de modo que no pueda querer lo contrario, sin embargo, no está insertada en él de modo que naturalmente ordene su perfección a otro fin y no pueda desistir de él;

porque el fin superior no es el propio de su naturaleza, sino de la superior. Por tanto, queda a su arbitrio el ordenar su propia perfección al fin superior. Y en esto se diferencian los seres que tienen voluntad de aquellos que carecen de la misma. Los que tienen voluntad se ordenan a sí mismos y todas sus cosas al fin–por eso se dice que tienen libre albedrío–; mas los que carecen de ella no se ordenan, sino que son ordenados al fin por un agente superior, como actuados por otros en orden al fin y no por sí mismos.

Luego en la substancia separada pudo haber pecado por no haber ordenado su propio bien y perfección al último fin, adhiriéndose al bien propio como al fin. Ahora bien, como las reglas de la acción se toman necesariamente del fin, síguese que, al constituirse como fin, dispuso que todo fuera regulado por ella misma y que su voluntad no fuera regulada por otro superior. Y esto que hizo es privativo de Dios. Y en este sentido se ha de entender que –apetece la igualdad con Dios, y no que su bien fuera igual al bien divino, pues tal cosa no cabía en su entendimiento. Por que, si hubiera apetecido tal cosa, desearía no existir, ya que la distinción de especies responde a los diversos grados de cosas, como consta por lo dicho (c. 97; 1. 2, c. 95). –Además, querer regular a otros y no tener su voluntad regulada por un superior es querer presidir y en modo alguno estar sujeto, lo cual es pecado de soberbia. –Y como de un error sobre el principio se derivan variados y múltiples errores, del primer desorden de la voluntad que hubo en el demonio se siguieron muchos pecados en su voluntad: pecado de odio a Dios, que resistió su soberbia y castigó justísimamente su culpa; y de envidia al hombre, y otros muchos más.

Se ha de tener presente también que, como el bien propio de uno está relacionado con otros muchos superiores, de la libertad del queriente depende el apartarse del orden de algún bien superior y el no abandonar el orden de otro, ya sea superior o inferior. Por ejemplo, el soldado, que está a las orden del rey y del jefe del ejército, puede ordenar su voluntad al bien del jefe y no del rey, o lo contrario. Mas, si el jefe se aparta del orden del rey, buena será la voluntad del soldado que se aparta de la voluntad del jefe y dirige su voluntad al rey; y mala será la voluntad del soldado si sigue la del jefe apartándose de la del rey, porque él orden de un principio inferior depende del superior. Ahora bien, las substancias separadas se ordenan no solamente bajo Dios, sino también una bajo otra, desde la primera a la última, según demostramos en el libro segundo (c. 95). Y como en todo queriente sujeto a Dios puede haber pecado, si atendemos a su constitución natural, resulta ser posible que algunas substancias superiores, o incluso la primera de todas, pecaran por voluntad. Y esto es bastante probable, pues no se hubiera detenido –el demonio– en su bien como en un fin si tal bien no hubiera sido muy perfecto. Y así pudo suceder que algunas inferiores ordenaran su bien a ella por propia voluntad, apartándose del bien divino y pecando igualmente; otras, por el contrario, conservando en el ejercicio de su voluntad el orden divino, se apartaron rectamente del orden del pecador, a pesar de ser superior a ellas en naturaleza. –Ahora, cómo persevera inmutablemente la voluntad de unas y otras en el bien o en el mal, lo demostraremos en el libro cuarto (cap 99 ss.), porque esto corresponde al problema de premios y castigos para buenos y malos.

No obstante, el hombre se diferencia de la substancia separada en que en él hay muchas potencias apetitivas subordinadas. Y esto no se da en las substancias separadas, las cuales se subordinan alternativamente. Mas el pecado se da siempre que el apetito inferior se descarría. Luego, así como en las substancias separadas se daría el pecado cuando se desvían del orden divino o cuando la inferior se aparta del orden de la superior supeditado al orden divino, así también puede darse el pecado en el hombre de dos maneras: primera, cuando la voluntad humana no refiere a Dios su bien propio; pecado que, efectivamente, es común al hombre y a la substancia separada; segunda, cuando el bien de un apetito inferior no está regulado por el bien del apetito superior. Por ejemplo, cuando deseamos irracionalmente los deleites carnales a que nos impulsa la concupiscencia. Y este pecado no se da en las substancias separadas.

CAPITULO CX

Solución de las objeciones expuestas

Ahora, pues, no es difícil solucionar las objeciones expuestas (c. 108).

[Respuesta a la 1ª, 2ª, 3ª, 4ª]. No estamos obligados a afirmar que hubiera error en el entendimiento de la substancia separada al juzgar como bueno lo que no era; lo hubo, si, al no tener en cuenta el bien superior, al cual debía referir su propio bien. La causa de esta inconsideración pudo ser la voluntad intensamente convertida al propio bien; pues la voluntad puede libremente volverse hacia esto o aquello.

[A la 5ª]. Es evidente también que únicamente apetece un bien, que es el suyo propio; pero el pecado consistió en que abandonó el bien más alto, al cual debía estar ordenada. Pues, así como en nosotros hay pecado cuando apetecemos los bienes inferiores, es decir, los corporales irracionalmente, así también hubo pecado en el demonio al no referir su propio bien al divino.

[A la 6ª]. Es claro también que prescindio del medio de la virtud, ya que no se sujetó al orden superior, dándose a sí misma más de lo que le correspondía y a Dios –a quien todo debe estar sujeto, como ordenador que es de la primera medida– dándole menos de lo que se le debe. Pues es manifiesto que en dicho pecado no se prescindio del medio por exceso de pasión, sino únicamente por desigualdad de justicia, la cual versa sobre las operaciones. Y en las substancias separadas puede haber operaciones, pero pasiones jamás.

[A la 7ª] Tampoco es preciso que, si en los cuerpos superiores no puede haber defecto alguno, por esto no pueda haber pecado en las substancias separadas. Pues los cuerpos, como todo lo que carece de razón, no se actúan a sí mismos, sino que sólo son actuados, porque no son dueños de su acto. Según esto, no pueden desviarse de la primera regla de quien los actúa y mueve sino cuando no pueden recibir suficientemente la rectitud de dicha regla. Cosa que sucede por indisposición de la materia. Por esto, los cuerpos superiores, en los que no se da indisposición de materia, nunca pueden desviarse de la rectitud de la primera regla. Pero las substancias racionales o intelectuales no sólo son actuadas, sino que también se actúan en orden a sus propios actos; y esto tanto más se da en ellas cuanto más perfecta es su naturaleza, porque las que poseen una naturaleza más perfecta tienen también potencia más perfecta para obrar. Por consiguiente, la perfección de naturaleza no es obstáculo para que pueda darse en ellas el pecado de la manera expuesta, o sea, en tanto que se adhieren a si mismas prescindiendo del orden del agente superior.

CAPITULO CXI

La criaturas racionales están sujetas a la divina providencia por un motivo especial

Todo cuanto hemos determinado anteriormente (c. 64 ss.) manifiesta que la divina providencia se extiende a todas las cosas. Sin embargo, es preciso tener en cuenta la especial razón de la providencia para con las naturalezas intelectuales y racionales sobre las demás criaturas. Por que superan a las otras criaturas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin. En perfección de naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de su acto, y se actúa libremente en sus operaciones; mientras que las demás criaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas que actuantes, según consta por lo dicho (c. 47). En dignidad de fin, porque sólo la criatura intelectual llega al fin último del universo con su operación, es decir, a conocer y amar a Dios; mientras que las otras no pueden alcanzarlo sino mediante cierta participación de su semejanza. Ahora bien, la razón total de una obra varía según la diversidad de fin y la de cuanto está sujeto a ella, tal cual la razón de obrar en el arte es diversa según la diversidad de fin y de materia. Por ejemplo, el médico obra de diversa manera para ahuyentar la enfermedad o para afianzar la salud; incluso obra diversamente en atención a los diversos temperamentos. Paralelamente, en el gobierno de la ciudad es preciso observar diversa razón de orden según las diversas condiciones de quienes están sujetos al gobierno y según las diversas cosas a que están ordenados. Por ejemplo, es preciso que los soldados se dispongan de modo que estén preparados para la batalla, y los artífices para que estén en buenas condiciones en orden a sus obras. Según esto, una es la razón de orden por la que las criaturas racionales están sujetas a la divina providencia, y otra, aquella por la que están

ordenadas las demás criaturas.

CAPITULO CXII

Las criaturas racionales son gobernadas por ellas, y las demás, para ellas

Considerando primeramente a la criatura racional en su misma condición de naturaleza intelectual, que la hace dueña de su acto, vemos que requiere de la providencia un cuidado por el cual es atendida por si. Por el contrario, la condición de los otros seres, que no son dueños de su acto, muestra que dicho cuidado se les dispensa, no por ellos, sino en cuanto que están ordenados a otros. Pues lo que sólo es actuado por otro se toma como instrumento; sin embargo, lo que obra de por sí se toma como agente principal. Ahora bien, el instrumento no es buscado por sí mismo, sino para que sirva al agente principal. De donde resulta que todo el cuidado que se pone en la operación del instrumento debe referirse al agente principal como a su fin; y lo que se añade en atención al agente principal por él o por otro, considerado como agente principal, por él se hace. Luego Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por ellas, y las demás, como ordenadas a ellas.

Lo que tiene dominio de su acto es libre en el obrar, –porque libre es quien es causa de sí; sin embargo, lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre. Luego toda criatura, exceptuada solamente la intelectual, está sujeta a servidumbre. Mas, en todo gobierno, a los libres se les provee por ellos, y a los siervos, para que estén al servicio de los libres. Por tanto, la divina providencia atiende a las criaturas intelectuales por ellas, y a las demás, en atención a ellas.

Siempre que haya cosas ordenadas a un fin, si entre ellas hay algunas que no pueden llegar a él por si mismas, es preciso ordenarlas a aquellas que lo alcanzan, porque por sí mismas se ordenan a él. Por ejemplo, el fin del ejército es la victoria, que los soldados alcanzan por su propio acto peleando. Por eso, en el ejército, los soldados son buscados por sí; pero todos los otros hombres, destinados a los otros oficios, como a guardar los caballos, a preparar las armas, se buscan en atención a los soldados. hora bien, consta por lo expuesto (c. 17) que el fin último del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en si mismo, es decir, conociéndole y amándole, como se ve por lo dicho (capítulo 25 ss.). Luego únicamente la criatura intelectual es buscada por ella, y las demás, para ella.

En un todo cualquiera las partes principales se requieren de por sí para constituirlo: las otras, sin embargo, para la conservación o cierta mejora de ellas. Si las criaturas intelectuales son lo mejor o principal de todas las partes del universo –pues copian de más cerca la divina semejanza–, resultará que la divina providencia atenderá a las criaturas intelectuales por ellas mismas y a las demás en orden a ellas.

Es evidente que las partes se ordenan en su totalidad a la perfección del todo; porque no es el todo para las partes, sino éstas para él. Ahora bien, las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier substancia intelectual es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser; mientras que otra substancia cualquiera sólo tiene una participación individual del ser. Luego Dios gobierna convenientemente las otras substancias en orden a las substancias intelectuales.

El modo de actuar de un ser que sigue el curso de la naturaleza revela su natural destino. Y así vemos que, en la marcha natural de las cosas, la substancia intelectual se sirve de todas ellas en orden a sí, bien para perfeccionar su entendimiento, puesto que en ellas busca la verdad, o bien para ejercitar su poder y desarrollar su ciencia, a la manera como el artífice traduce en la materia corpórea su concepción artística, o también para mantenimiento de su cuerpo, que está unido al alma intelectual, como vemos en los hombres. Es evidente, pues, que todas las cosas son gobernadas por Dios en orden a las substancias intelectuales.

Lo que alguien busca por si mismo, búscalo siempre, porque lo que es por sí, siempre es. Sin embargo, lo que busca en orden a otro no es preciso que lo busque siempre, sino solamente cuando convenga al otro. Pero el ser de las cosas procede de la divina voluntad, según consta por lo dicho (1. 2, c. 23). Por consiguiente, los entes que existen siempre, quiérelos Dios por ellos mismos; mas los que no tienen existencia sempiterna los quiere, no por ellos, sino en orden a otros. Ahora bien, las substancias intelectuales son las que más se aproximan a la existencia sempiterna por razón de su incorruptibilidad, y son además inmutables, excepto cuando eligen. Luego las substancias intelectuales son gobernadas por ellas, y las demás, para ellas.

Y no es contrario a lo que acabamos de explicar el que todas las partes del universo se ordenen a la perfección del todo. Pues se ordenan a la perfección del todo en cuanto que una está al servicio de la otra. Así vemos en el cuerpo humano que el pulmón contribuye a la perfección del cuerpo sirviendo al corazón, por que no hay oposición alguna en que el pulmón exista para el corazón y también para el animal entero. Paralelamente, tampoco hay oposición en que las otras naturalezas existan para las intelectuales y para la perfección del universo; pues si faltara lo que la substancia intelectual requiere para su perfección, el universo no sería completo.

Y tampoco se opone a lo ya dicho que los individuos existan en atención a sus propias especies, porque por el hecho de estar ordenados a sus especies se ordenan ulteriormente a las naturalezas intelectuales. Pues cualquier cosa corruptible se ordena al hombre, no en atención a un solo individuo humano, sino en atención a toda la especie. Es así que lo corruptible no podría servir a toda la especie humana sino tomado en la totalidad de su especie. Por tanto, el orden por el cual se ordenan al hombre las cosas corruptibles requiere que los individuos se ordenen a su propia especie.

Además, al decir que la divina providencia ordena las substancias intelectuales por ellas, no entendemos que ellas mismas no estén ordenadas ulteriormente a Dios y a la perfección del universo. Pues se dice que son gobernadas por ellas, y las demás para ellas, porque los bienes que reciben de la divina providencia no se les dan para utilidad de otro; por el contrario, los que se dan a las demás ceden por disposición divina en utilidad de las intelectuales.

Por eso se dice en el Deuteronomio: –No veas el sol y la luna y los demás astros y, decepcionado por el error, adores esas cosas que el Señor, Dios tuyo, creó para el servicio de todas las gentes que hay bajo el cielo. Y en el salmo se dice: –Todo lo pusiste bajo sus pies: todas las ovejas, los bueyes y además las bestias del campo. Y en la Sabiduría: –Y tú, Dominador poderoso, juzgas con tranquilidad y nos gobiernas con gran reverencia.

Con estas razones se refuta el error de quienes afirman que el hombre peca si mata a los animales brutos. Pues, dentro del orden natural, la providencia divina los ha puesto al servicio del hombre. Luego el hombre se sirve justamente de los mismos, matándolos o empleándolos para otra cosa. Por esto dijo el Señor a Noé: –Cuanto vive y se mueve os servirá de comida, como también toda verdura.

Mas si en las Sagradas Escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales brutos, como la de no matar al ave con crías, ello obedece a apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes, no sucediera que alguien, siendo cruel con los animales, lo fuera también con los hombres, o porque el mal ocasionado a los animales redunda en daño temporal para el hombre que lo hace o para otro, o por alguna significación, como aquello que expone el Apóstol de –no poner bozal al buey que trilla.

CAPITULO CXIII

La criatura racional es dirigida a sus actos por Dios no sólo específica o colectivamente, sino incluso individualmente

Por esto se ve que únicamente la criatura racional es dirigida por Dios a sus actos no sólo en lo que conviene a la especie, sino también en lo que conviene a cada individuo. Pues toda cosa parece

existir en orden a su operación, ya que ésta es la última perfección de la cosa. Así, pues, cada ser está ordenado a su propio acto por Dios según la manera en que está sometido a la divina providencia. Mas la criatura racional está sometida a la divina providencia como gobernada y atendida por sí misma y no sólo en atención a la especie, como las otras criaturas corruptibles; porque el individuo que es gobernado según la especie no es gobernado por sí mismo; y la criatura racional es gobernada por ella misma, como consta por lo dicho (capítulo prec.). Según esto, únicamente las criaturas racionales reciben de Dios la dirección de sus actos no sólo colectivamente, sino también individualmente.

Los seres que son dirigidos en sus actos, considerados éstos en cuanto pertenecen a la especie únicamente, no son dueños de obrar o no obrar, porque todo lo que corresponde a la especie es común y natural a todos los individuos contenidos en ella; y lo natural no cae bajo nuestro dominio. Según esto, si el hombre recibiera la dirección de sus actos únicamente en lo que conviene a la especie, no tendría poder para obrar o no obrar, pues sería preciso que siguiese la inclinación natural común a toda la especie, como sucede en las criaturas irracionales. Luego es evidente que la criatura racional es dirigida en sus actos no sólo colectivamente, sino incluso individualmente.

Como ya se demostró (c. 75 ss.), la providencia divina se extiende a todo lo singular, incluido lo más pequeño. Luego es preciso que los seres que posean algunas acciones, además de la inclinación de la especie, sean regulados en sus actos por otra dirección distinta de la que corresponde a la especie. Es así que en la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie; prueba de ello es que no son iguales en todos, sino que varían según los individuos. Es preciso, pues, que la criatura racional sea dirigida en sus actos no sólo colectiva o específicamente, sino también individualmente.

Dios provee a cada naturaleza según la propia capacidad, pues hizo a cada criatura tal como comprendio que seria capaz de llegar al fin bajo su gobierno divino. Ahora bien, únicamente la criatura racional es capaz de aquella dirección por la que es dirigida a sus propios actos no sólo según la especie, sino incluso individualmente, pues tiene entendimiento y razón, y por eso puede percatarse de las diversas maneras como una cosa es buena o mala según lo que conviene a los diversos individuos, tiempos y lugares. Por tanto, únicamente la criatura racional es dirigida a sus actos por Dios no sólo colectivamente, según la especie, sino también individualmente.

La criatura racional está sujeta a la divina providencia, de manera que no sólo es gobernada por ella, sino que incluso puede conocer el motivo de la providencia de algún modo; por eso le compete proveer y gobernar a las demás. Cosa que no sucede con las otras criaturas, las cuales sólo participan de la providencia en cuanto que le están sometidas. Ahora, por el hecho de que uno tiene facultad de proveer, tiénela también para dirigir y gobernar sus acto. Así, pues, la criatura racional participa de la divina providencia no sólo en cuanto a ser gobernada, sino también en cuanto a gobernar, puesto que se gobierna a sí misma al gobernar sus actos y gobierna también a las demás. Pero toda providencia inferior está supeditada a la superior, como suprema que es. Por consecuencia, la gobernación de los actos de la criatura racional, en cuanto que son actos personales, pertenece a la divina providencia.

Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional. Mas el alma racional no sólo es capaz de perpetuarse según la especie, como las otras criaturas, sino también individualmente. Luego los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales.

Por esto las Sagradas Escrituras, aunque todo está sometido a la divina providencia, atribuyen, no obstante, a la misma un especial cuidado del hombre, según aquello del salmo: –¿Quién es el hombre, pues te acuerdas de él? Y en la primera a los de Corinto –¿Acaso tiene Dios cuidado de los bueyes? Todo lo cual se dice, efectivamente, porque Dios tiene cuidado de los actos humanos no sólo en cuanto que pertenecen a la especie, sino también en cuanto que son personales.

CAPITULO CXIV

Dios da leyes a los hombres

Esto demuestra la necesidad de que Dios diera leyes a los hombres. Así como los actos de las criaturas irracionales son dirigidos por Dios en cuanto que son actos correspondientes a la especie, así también los actos de los hombres son dirigidos por Dios considerados como actos del individuo, según se ha demostrado (c. prec.). Pero los actos de las criaturas irracionales, correspondientes a la especie, son dirigidos por Dios mediante cierta inclinación natural que responde a la naturaleza de la especie. Luego, además de esto, se ha de dar a los hombres algo por lo que se dirijan en sus actos personales. Y a esto llamamos ley.

La criatura racional como hemos dicho (ibíd.), está sometida a la divina providencia, de manera que participa cierta semejanza de la misma, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus actos y gobernar a las demás. Ahora bien, aquello por lo que los actos de algunos son gobernados recibe el nombre de ley. Fue, pues, conveniente que Dios diera a los hombres la ley. Como la ley es cierta razón y regla para obrar, únicamente convendrá dar leyes a quienes conocen la razón d sus obras. Y como esto es exclusivo de la criatura racional, sólo a ella fue conveniente que se le diera la ley.

La ley se ha de dar a quienes son dueños de obrar o no obrar. Y esto únicamente conviene a la criatura racional. Luego sólo ella es capaz de recibir la ley.

Como la ley no es otra cosa que la razón de la obra, y la razón de una obra cualquiera se toma del fin, quien es capaz de ley la recibirá de aquel por quien es conducido al fin, tal como la reciben el obrero del arquitecto y el soldado del jefe del ejército. Es así que la criatura racional alcanza su fin en Dios y por Dios, según consta por lo dicho (capítulos 37, 52). Luego fue conveniente que Dios diera a los hombres la ley.

Por esto se dice en Jeremías: –Daré mi ley en sus entrañas. Y en Oseas: –Escribiré para ellos mis muchas leyes.

CAPITULO CXV

La ley divina ordena al hombre principalmente a Dios

Puede deducirse de lo dicho a qué tiende principalmente la ley que Dios ha dado.

Es evidente que todo legislador intenta principalmente, mediante las leyes, dirigir a los hombres hacia su fin. Por ejemplo, el jefe del ejército, a la victoria, y el gobernador de la ciudad, a la paz. Mas el fin que Dios intenta es el mismo Dios. Luego la ley divina intenta principalmente dirigir al hombre a Dios.

La ley, según se ha dicho (c. prec.), es cierta razón de la divina providencia gobernante propuesta a la criatura racional. Pero el gobierno de la providencia divina lleva a cada ser a su propio fin. Así, pues, el hombre se ordena principalmente a su fin por la ley que Dios le ha dado. Pero el fin de la criatura humana es unirse a Dios, pues, según dijimos, en esto consiste su felicidad (c. 37). Luego la ley divina dirige al hombre principalmente para que se una a Dios.

La intención de todo legislador es hacer buenos a quienes da la ley; por eso los preceptos de la ley deben ser sobre los actos virtuosos. Luego la ley divina intentará aquellos actos que son realmente óptimos. Ahora bien, entre los actos humanos, son óptimos aquellos por los cuales se une el hombre a Dios, como más cercanos al fin. Por consiguiente, la ley divina dispone a los hombres principalmente para estos actos.

Lo principal de la ley debe ser aquello de lo cual recibe ella su eficacia. Pero la ley dada por Dios tiene su eficacia para los hombres en cuanto que los sujeta a El, porque nadie es reducido por la ley de algún rey si no es súbdito suyo. En consecuencia, lo principal de la ley divina debe ser el unir la

mente del hombre a Dios. Por esto se dice en el Deuteronomio: –Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor, tu Dios, sino que temas a tu Dios, y sigas sus caminos, y le ames, y sirvas al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma?

CAPITULO CXVI

El fin de la ley divina es amar a Dios

Como la intención principal de la ley divina es que el hombre se una a Dios, y la mejor manera de unirse a El es por el amor, es necesario que la intención principal de la ley divina se ordene a amar.

Que la unión máxima del hombre con Dios sea por el amor, es cosa manifiesta. Pues en el hombre hay dos cosas por las que puede unirse a Dios, a saber, el entendimiento y la voluntad; porque por las potencias inferiores del alma puede unirse a las cosas inferiores, pero no a Dios. Ahora bien, la unión que se realiza mediante el entendimiento se completa por aquella que es propia de la voluntad, pues mediante la voluntad descansa el hombre en cierto modo en lo que el entendimiento aprehende. Mas la voluntad se adhiere a una cosa por amor o por temor, aunque de manera diferente, porque a lo que se une por temor se adhiere en atención a otro, es decir, para evitar el mal que, de no unirse a él, le amenaza; por el contrario, a lo que se adhiere por amor únese por ello mismo. Sin embargo, lo que es por sí es más principal que lo que e por otro. Luego el mejor modo de unirse a Dios es por el amor. Y esto es lo que principalmente se intenta en la ley divina.

El fin de cualquier ley, y sobre todo de la divina, es hacer buenos a los hombres. Y se dice que el hombre es bueno cuando tiene buena voluntad, mediante la cual actualiza cuanto hay en él de bueno. Y la voluntad es buena cuando quiere el bien, principalmente el sumo bien, que es fin. Así, pues, cuanto más quiere el hombre dicho bien, tanto más bueno es. Pero el hombre quiere mucho más aquello que quiere por amor que aquello que únicamente quiere por temor, puesto que lo que quiere solamente por temor lleva mezcla de algo involuntario, como cuando uno quiere arrojar la mercancía al mar por temor. Por tanto, el amor del Sumo Bien, o sea, de Dios, es lo que principalmente hace buenos a los hombres y también lo que primeramente se intenta en la ley divina.

La bondad del hombre es por la virtud, –pues la virtud es la que hace bueno a quien la posee. Por eso la ley intenta hacer hombres virtuosos, sus preceptos versan sobre actos virtuosos. Pero es condición de la virtud que el virtuoso –obre con firmeza y agrado. Y esto es fruto del amor, puesto que por él hacemos las cosas con tesón y gusto. Según esto, el fin intentado en la ley divina es el amor del bien.

Los legisladores mueven con la imposición de la ley a aquellos a quienes se les da. Pero en todas las cosas que son movidas por algún primer motor, tanto más perfectamente se mueve una de ellas cuanto más participa de la moción del primer motor y de su semejanza. Ahora bien, Dios, que es el dador de la ley divina, hace todas las cosas por su amor. Luego quien tiende a El de ente modo, es decir, amándole, muévese perfectísimamente hacia El. Mas todo agente intenta la perfección de aquello en que obra. Este es, pues, el fin de todo legislador, que el hombre ame a Dios.

Por esto se dice en la primera a Timoteo: –El fin de lo mandado es la caridad. Y en San Mateo se afirma que –el primer y principal mandamiento de la ley es: Amarás al Señor, tu Dios.

De ahí que la ley nueva, como más perfecta, se denomine –ley de amor; y la antigua, como más imperfecta, –ley de temor.

CAPITULO CXVII

La ley divina nos ordena al amor del prójimo

De ahí resulta que la ley divina intenta también el amor al prójimo.

Entre aquellos que tienen un fin común debe existir unión de afectos. Es así que los hombres tienen como fin último para todos la bienaventuranza, lo cual han sido ordenados por Dios. Por tanto, es preciso que los hombres se unan entre sí con un mutuo amor.

Quien ama a otro, es lógico que ante también a los que aquél ama y a los que están unidos con él. Mas los hombres son amados por Dios, quien les preparó la fruición de sí mismo como último fin. Es preciso, pues, que, al hacerse uno amador de Dios, se haga también amador del prójimo.

Como el hombre es –naturalmente un animal social, precisa ser ayuda do por los demás para conseguir su propio fin. La mejor manera de ayudarse es el amor mutuo entre los hombres. Luego de la ley de Dios, que dirige los hombre a su último fin, recibimos el mandato del mutuo amor.

El hombre precisa de paz y tranquilidad para dedicarse holgadamente a lo divino. Es así que todo cuanto puede perturbar la paz se quita principalmente con el amor mutuo. Por consiguiente, puesto que la ley divina ordena a los hombres el vacar a lo divino, será necesario que de ella derive el mutuo amor entre los hombres.

La ley divina se da al hombre en auxilio de la ley natural. Mas es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc., –como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo. Luego el amor mutuo entre los hombres está preceptuado por la ley de Dios.

De aquí viene lo que se dice en San Juan: –Este es mi mandato, que os amáis mutuamente. Y en la primera de San Juan: –Este mandato hemos recibido de Dios, que quien ama a Dios ame también a su hermano. Y en San Mateo se dice que –el segundo mandamiento es: amarás a tu prójimo.

CAPITULO CXVIII

Los hombres están obligados por ley divina a aceptar la verdadera fe

Con esto se demuestra que los hombres están obligados a la verdadera fe por la ley divina.

Así como el principio del amor corporal es la visión propia del ojo corporal, así también el comienzo del amor espiritual debe ser la visión inteligible del objeto espiritual amable. Pero la visión del objeto espiritual amable, que es Dios, no podemos alcanzarla al presente sino por la fe (puesto que excede a la razón natural), y sobre todo consistiendo nuestra felicidad en su fruición. Es preciso, pues, que seamos inducidos por la ley divina a la verdadera fe.

La ley divina ordena al hombre con objeto de que esté totalmente sometido a Dios. Pero así como el hombre se somete a Dios amándole, por parte de la voluntad, así también se somete creyendo en El, por parte del entendimiento. Y no creyendo algo falso, porque Dios, que es la Verdad, no puede proponer al hombre ninguna falsedad; por eso, quien cree algo falso no cree a Dios. Por tanto, los hombres son conducidos a la verdadera fe por la ley divina.

Quien yerre sobre lo que pertenece a la esencia de una cosa, no conoce dicha cosa. Por ejemplo, si alguien pensase que hombre equivale a animal irracional, no conocería al hombre. Otra cosa sería si se equivocara sobre alguno de sus accidentes. Sin embargo, tratándose de compuestos, quien yerra sobre alguno de los principios esenciales, no conocerá la cosa en absoluto, pero sí relativamente. Por ejemplo, quien piensa que el hombre es animal irracional tiene de él un conocimiento genérico. Pero esto no puede suceder con las cosas simples, puesto que un error cualquiera acerca de ellas nos priva de su conocimiento. Es así que Dios es simplicísimo. Luego quien yerra sobre Dios no le conoce. Por ejemplo, quien cree que Dios es cuerpo, no le conoce, pues toma por Dios una cosa distinta. Sin embargo, nosotros amamos y deseamos una cosa en la medida que la conocemos. Así, pues, quien yerra sobre Dios, no puede amarle ni desearle, como fin. Por consiguiente, siendo el objeto de la ley divina el conseguir que los hombres amen y deseen a Dios (c. 116), resultará que

los hombres son obligados por ella a tener una fe verdadera de Dios.

La falsa opinión es con respecto a lo inteligible lo mismo que el vicio opuesto es a la virtud en lo moral, pues –él bien del entendimiento es lo verdadero. Si, pues, a la ley divina corresponde prohibir los vicios, a ella corresponderá también rechazar las falsas opiniones sobre Dios y las cosas divinas.

Por esto se dice a los Hebreos: –Sin la fe es imposible agradar a Dios. Y en el Éxodo, antes de establecer precepto alguno, se anticipa la fe recta en Dios, al decir: –Oye, Israel; El Señor, tu Dios, es único.

Con esto se refuta el error de quienes decían que nada importa para la salvación del hombre la clase de fe con que éste sirva a Dios.

CAPITULO CXIX

Nuestra mente se dirige a Dios mediante ciertas cosas sensibles

Siendo connatural al hombre adquirir el conocimiento por medio de los sentidos, y dificilísimo trascender las cosas sensibles, Dios le proveyó de tal manera que pudiera atisbar también en ellas lo divino, para que su pensamiento se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios, incluidas aquellas cosas que la mente humana no es capaz de contemplar en si mismas.

Y para esto se instituyeron los sacrificios sensibles que el hombre ofrece a Dios, no porque El tenga necesidad de los mismos, sino para hacer presente al hombre que él y todo lo suyo ha de ser referido a Dios como a su fin y como a su Creador, Gobernador y Señor universal.

Dánsele, además, ciertos medios de santificación mediante algunas cosas sensibles, con las cuales el hombre se lava o es ungido, come o bebe, profiriéndose al mismo tiempo ciertas palabras sensibles, para representar mediante ello al hombre el proceso de los dones inteligibles que le va infundiendo desde fuera Dios, cuyo nombre se expresa con voces sensibles.

También los hombres ejecutan ciertas obras sensibles, no para mover a Dios, sino para suscitar en si mismos el deseo de lo divino; y tales son las postraciones, genuflexiones, oraciones vocales y cánticos, que no se realizan porque Dios lo precise, ya que El conoce todo, y su voluntad es inmutable, y acepta por sí no el movimiento del cuerpo, sino el afecto de la mente; sino que las hacemos por nosotros, a fin de que nos sirvan para dirigir a Dios nuestra intención es inflamar nuestro afecto. Y así, ofreciendo a Dios estos obsequios espirituales y corporales, le confesamos autor de nuestra alma y de nuestro cuerpo.

Por esto no es de admirar que los herejes, al negar que Dios es el autor de nuestro cuerpo, condenen estos obsequios corporales tributados a El. Lo cual demuestra que se olvidaron de que eran hombres al no juzgar necesaria la representación sensible para el conocimiento interno y el afecto. Pues vemos experimentalmente que nuestra alma se vale de actos corporales para excitarse al conocimiento y al afecto. Esto manifiesta, pues, la conveniencia de que nos sirvamos de ciertas cosas corporales para elevar nuestra mente a Dios. Y se afirma que el –culto divino consiste en tributar estas cosas corporales a Dios. Porque decimos que rendimos culto a una cosa cuando mediante nuestras obras ponemos en ella nuestro interés. Ahora bien, al prestar a Dios nuestro interés mediante nuestros actos, no lo hacemos en provecho suyo, como cuando rendimos culto a las otras cosas con nuestras obras, sino que lo hacemos en provecho propio, acercándonos por esos actos a El. Y como por los actos interiores tendemos directamente a Dios, resulta que con ello propiamente le rendimos culto; no obstante, los actos exteriores también pertenecen al culto divino, puesto que por ellos se eleva nuestra mente a Dios, según hemos dicho.

El culto de Dios llamase también –religión, porque mediante dichos actos se –ata en cierto modo el hombre a Dios para no apartarse de El, y también porque por cierto instinto natural se siente –obligado a tributar, a su manera, reverencia a Dios, de quien recibe su propio ser y en quien está

el principio de todo bien.

Por esto la religión recibe también el nombre de –piedad. Pues la piedad es la virtud por la que tributamos a nuestros padres el debido honor. Luego convenientemente parece propio de la piedad que se exhiba honor a Dios, que es el Padre de todos. Por esto, quienes se oponen a lo que corresponde al culto divino se llaman –impíos.

Y como Dios es no sólo causa y principio de nuestro ser, sino también dueño absoluto del mismo, y todo cuanto tenemos se lo debemos, y por esto es verdaderamente Señor nuestro, todo lo que hacemos en su honor se llama –servicio. Además, Dios es señor no accidentalmente, como un hombre lo es de otro, sino por naturaleza. Luego hay una diferencia entre el servicio que debemos a Dios y el que debemos al hombre, al cual estamos sometidos accidentalmente, y el cual tiene sobre las cosas un dominio sólo particular, derivado de Dios. Por eso el servicio que debemos a Dios es llamado por los griegos, de una manera peculiar, –latría.

CAPITULO CXX

El culto de latría sólo se ha de tributar a Dios

Hubo quienes opinaron que el culto de latría debía tributarse no sólo al primer principio de las cosas, sino también a todas las criaturas superiores al hombre. De ahí que algunos, aunque sostenían que Dios es el primer principio único y universal de las cosas, pensaran que el culto de latría debía tributarse, después de Dios y primeramente, a las substancias intelectuales celestes, a las que llamaban –dioses, ya fueran substancias absolutamente incorpóreas, ya fuesen las almas de los orbes y estrellas.

En segundo lugar, a ciertas substancias intelectuales que creían unidas a cuerpos aéreos y llamaban –demonios; y como pensaban que eran superiores a los hombres, como lo es el cuerpo aéreo al terrestre, opinaban que los hombres debían tributarles culto divino; y llamábanlas –dioses por comparación a los hombres, considerándolas como medios entre los hombres y aquellos. Además, como creían que las almas de los buenos, cuando se separan del cuerpo, pasan a un estado superior al de la vida presente, también pensaban que se debía tributar culto divino a las almas de los muertos, llamados por ellos –héroes o –manes.

Por el contrario, otros, pensando que Dios es el alma del mundo, creyeron que debía rendirse culto divino a todo el mundo y a cada una de sus partes, pero, no en atención al cuerpo, sino al alma, que era Dios, según su parecer; igual que cuando tributamos honor al hombre sabio, no por su cuerpo, sino por su alma.

Otros, en cambio, sostenían que debía tributarse también culto divino a aquellas cosas que son inferiores al hombre en naturaleza, puesto que tienen en si alguna participación de la naturaleza superior. Por eso, como creían que ciertas imágenes hechas por los hombres gozan de alguna virtud sobrenatural por influencia de los cuerpos celestes o por la presencia de algunos espíritus, afirmaban que a dichas imágenes se debía tributar culto divino, y las llamaban –dioses. Por esto fueron llamados –idólatras, pues daban culto de latría a los –ídolos, es decir, a las imágenes.

Pero es irracional que quienes sostienen la existencia de un solo principio sin par den culto divino a otro. Pues nosotros damos culto a Dios, según dijimos (c. prec.), no porque El lo necesite, sino porque nosotros reafirmamos mediante las cosas sensibles nuestra verdadera opinión de Dios. Ahora bien, la opinión sobre la unicidad de Dios, que está sobre todo, no puede consolidarse en nosotros mediante las cosas sensibles, sino por que le tributamos algo que no rendimos a los demás, y que llamamos –culto divino. Y es evidente que la verdadera opinión sobre Dios se debilita al tributar a varios ese culto divino.

Además, según dijimos antes, este culto exterior es necesario al hombre para que su alma se mueva a tributar a Dios una reverencia espiritual. Y para que nuestro ánimo se incline a una cosa hace mucho la costumbre, pues nos inclinamos fácilmente a lo que estamos acostumbrados. Mas es

costumbre entre los hombres no tributar a nadie el honor que se le da a quien ocupa el primer lugar en la república, como es el rey o el emperador. Luego para que el ánimo del hombre se convenza de que hay un único primer principio de las cosas, se debe tributar a éste lo que a nadie más se tributa. Y es lo que llamamos –culto de latría.

Si el culto de latría se debiera a alguien por ser superior, y no por ser el supremo, resultaría que, como unos hombres son superiores a otros, y también los ángeles, unos a otros deberían tributarse culto de latría. Y como entre los hombres uno es superior a los demás en una cosa, y en otras es inferior, se tributarían mutuamente culto de latría, lo cual es inconveniente.

Según la costumbre humana, a un beneficio especial se debe también un reconocimiento especial. Ahora bien, el hombre recibe de Dios sumo un beneficio especial, es decir, el de la creación, pues se demostró en el libro segundo (c. 21) que sólo Dios es creador. Luego el hombre debe tributar algo especial en reconocimiento de este beneficio especial. Y tal es el culto de latría.

Latría quiere decir –servicio, y el servicio se debe al Señor. Y es propia y verdaderamente señor quien da a los demás les órdenes para obrar y él de nadie las recibe; pues quien ejecuta lo dispuesto por el superior es más bien ministro que señor. Es así que Dios, supremo principio de todo, dispone todas las cosas a ejecutar sus debidos actos, según demos tramos (c. 64); por eso en la Sagrada Escritura se dice que los ángeles y los cuerpos superiores –sirven a Dios, ejecutando sus órdenes, y a nosotros, en cuyo provecho redundan sus acciones. Por tanto, el culto de latría, que se debe al supremo Señor, sólo debe tributarse al supremo principio de todo.

Entre todo lo que corresponde al culto de latría parece que singulariza el –sacrificio, pues tanto las genuflexiones, las postraciones, como otros signos parecidos de honor, se tributan también a los hombres, aun que con distinta intención que a Dios. Sin embargo, nadie pensó ofrecer sacrificio a otro sino porque lo creyó Dios o porque fingió que así lo creía. Mas el sacrificio externo es una representación del verdadero sacrificio interior, según el cual la mente humana se ofrece a sí misma a Dios. Y se ofrece a El como a quien es principio de su creación, autor de sus actos y fin de su bienaventuranza. Cosas que verdaderamente sólo convienen al supremo principio de todo, puesto que ya demostramos (1. 2, c. 87) que únicamente Dios es la causa creadora del alma racional y que El solamente puede mover la voluntad humana hacia donde quisiere, según consta (c. 88), que únicamente en gozar de Él consiste la felicidad última del hombre, como se ve por lo dicho (c. 37). Luego el hombre debe tributar el sacrificio y el culto de latría únicamente a Dios sumo, y no a substancia espiritual alguna.

Aunque la opinión que sostiene que Dios sumo no es otra cosa que el alma del mundo se aparte de la verdad, según hemos demostrado (1. 1, c. 27), y, en cambio, aquella que afirma que Dios es independiente y que por El existen todas las otras substancias intelectuales, ya separadas o ya unidas a cuerpos, sea verdadera, sin embargo, la primera procede más racionalmente al tributar a las diversas cosas culto divino. Pues al tributarles culto de latría parece rendirlo también a un Dios supremo a quien, según su opinión, se comparan las diversas partes del mundo como los diversos miembros del cuerpo con el alma humana. No obstante, está en oposición con la razón. Pues dicen ellos que al mundo no se le debe tributar culto de latría por razón del cuerpo, sino por razón del alma, la cual dicen que es Dios. Es así que, aunque el mundo sea divisible en diversas partes, el alma es indivisible. Así, pues, no se debe dar culto divino a las diversas cosas, sino a una solamente.

Si se supone que el mundo tiene alma que anima al todo y también a todas sus partes, no puede creerse que tal alma sea la nutritiva o la sensitiva. Porque las operaciones de estas partes del alma no corresponden a todas las partes del universo. Y aun en el supuesto de que el mundo tuviera alma sensitiva o nutritiva, no por esto se le debería tributar culto de latría, como no se tributa a los irracionales y a las plantas. Queda, pues, que este Dios, a quien llaman alma del mundo y a quien se debe culto de latría, sea el alma intelectual la cual no es una perfección de determinadas partes del cuerpo, puesto que de algún modo se refiere al todo. Como podemos ver en nuestra propia alma, a pesar de ser menos noble; porque el entendimiento no tiene órgano corporal alguno. como se prueba en el III –Del alma, Luego, siguiendo su opinión, no se debería tributar culto divino a las diversas

partes del mundo, sino, al mundo en totalidad, en atención a su alma.

Además, si sólo hay un alma, según su opinión, que anima a todo el mundo y a cada una de sus partes, y el mundo se llama Dios por razón del alma, habrá únicamente un Dios. Y, en consecuencia, el culto divino, tendrá que tributarse a uno solo. – Por el contrario, si hay un alma del todo, y cada una de las partes tiene también su alma correspondiente, deberán afirmar que las almas de las partes están ordenadas bajo el alma del todo, porque la proporción de perfecciones y perfectibles es una misma. Y existiendo varias Substancias intelectuales ordenadas, el culto de latría se deberá dar a la que ocupe el supremo lugar, según demostramos contra la otra opinion (cf. Además, según dijimos antes, este culto exterior, etc.). Según esto, el culto de latría deberá tributarse, no a las partes del mundo, sino solamente al todo.

Es evidente que algunas partes del mundo no tienen alma propia. Luego no se les debe rendir culto. Sin embargo, ellos daban culto a todos los elementos del mundo, a saber, la tierra, el agua, el fuego y los demás cuerpos inanimados.

También es evidente que el superior no debe dar culto de latría al inferior. Mas el hombre, por tener una forma más perfecta, es por lo menos superior dentro del orden natural a todos los cuerpos inferiores. Por consiguiente, si a los cuerpos interiores se les debiera culto en atención a sus propias almas, el hombre no habría de tributárselo.

Y si alguien dice que cada una de las partes del mundo tiene su alma propia, y que el todo carece de alma común, se siguen necesariamente los mismos inconvenientes. Pues sería preciso que la parte suprema del mundo tuviera un alma más noble, a la cual debería tributarse, según lo dicho, culto de latría.

Y menos sentido tiene que estas opiniones aquella que afirma que se ha de dar culto de latría a las imágenes. Puesto que, si dichas imágenes tienen cierta virtud o dignidad por los cuerpos celestes, no habrá de dárseles por esto culto de latría, ya que tampoco se debe a dichos cuerpos; de no ser en atención a sus almas, como algunos opinaron (cf. –En segundo lugar...). Además, se supone que estas imágenes alcanzan alguna virtud de los cuerpos celestes, pero puramente corporal.

Además, es evidente que no reciben de los cuerpos celestes una perfección tan noble como es el alma racional. Están, pues, en un grado de inferioridad con respecto al hombre y, en consecuencia, éste no debe rendirles culto alguno.

La causa es mejor que el efecto. Luego, si el hombre es el hacedor de estas imágenes, no debe rendirles culto.

Y si se dijere que estas imágenes poseen cierta virtud porque se les unen algunas substancias espirituales, tal afirmación no es suficiente, ya que a ninguna substancia espiritual se le debe culto de latría, si exceptuamos la que es suprema entre todas.

El alma humana se une de un modo más noble al cuerpo humano del que pudiera unirse cualquier substancia espiritual a dichas imágenes. Por tanto, todavía el hombre goza de una dignidad mayor que la de esas imágenes.

Además, como dichas imágenes se hacen a veces para producir algunos efectos nocivos, es evidente, si realizan tales efectos por algunas substancias espirituales, que éstas serán viciosas. Y tenemos una prueba más clara en esto: que suelen engañar con sus respuestas y que obligan a quienes les dan culto a cosas contrarias a la virtud. Por tanto, son inferiores a los hombres buenos. En consecuencia, no se les debe dar culto.

Todo lo dicho manifiesta que el culto de latría sólo se debe a un solo Dios sumo. Por eso se dice en el Éxodo: –Quien ofrece sacrificios a dioses extraños, y no al único Señor, será exterminado. Y en el Deuteronomio: –Adorarás al Señor, tu Dios, y a El solo servirás. Y en la carta a los Romanos se dice de los gentiles: –Porque diciendo que eran sabios se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por el simulacro de la imagen del hombre corruptible y de las aves, de los cuadrúpedos y de las serpientes. Y después: –Quienes trocaron la verdad de Dios en mentira y

dieron culto y sirvieron a la criatura más que al Creador, que es el Dios bendito sobre todo y por los siglos de los siglos.

Y como es cosa indebida el tributar el culto de latría a lo que no sea el primer principio de todo, y el mover a cosan indebidas es propio de la criatura racional mal dispuesta, es evidente que los hombres fueron provocados a estos cultos indebidos por sugestión de los demonios, los cuales se mostraron a los hombres en lugar de Dios, apeteciendo honores divinos. Por esta razón se dice en el salmo: –Todos los dioses de los gentiles son demonios. Lo que los gentiles ofrecen, tribútanlo a los demonios y no a Dios.

Luego como la intención principal de la ley divina es que el hombre se someta a Dios y le rinda una reverencia singular, no sólo con el corazón, sino también con la boca y con las obras, por eso en el Éxodo, donde se nos propone la ley divina, se prohíbe primordialmente el culto de varios dioses, al decir: –No tendréis dioses ajenos, en mi presencia y no harás imagen o escultura alguna. En segundo lugar, se le advierte al hombre que no pronuncie el nombre de Dios irreverentemente, es decir, como para confirmar algo falso; y esto es lo que quiere decir –no tomarás el nombre de Dios en vano. Por último, se consigna el cesar en las obras exteriores durante algún tiempo, para que la mente vaque a la divina contemplación. Y por eso se dice: –Acuérdate de santificar el día del sábado.

CAPITULO CXXI

La ley divina ordena al hombre según razón acerca de lo corporal y sensible

Así como la mente del hombre puede por lo corporal y lo sensible levantarse hasta Dios, si se usa de ello de debida manera para reverencia de Dios, así también su abuso la aparta del todo de El, por poner el fin de la voluntad en las cosas ínfimas, o hace aflojar la intención de la mente hacia Dios, por apegarnos más de lo menester a tales cosas. Pues para esto principalmente fue dada la ley divina: para que el hombre se una a Dios. Toca, por tanto, a ella ordenarlo en el uso y afición de lo corporal y de lo sensible.

Del modo que la mente del hombre se ordena bajo Dios, de esta suerte se ordena el cuerpo bajo el alma y las tendencias inferiores bajo razón. Atañe a la providencia divina, una de cuyas formalidades propuestas al hombre es la ley divina, que cada cosa tenga su orden. Por lo cual así ha de ser ordenado el hombre por ella, que las tendencias bajas estén sometidas a la razón, y el cuerpo al alma, y las cosas externas le sirvan en su necesidad.

Toda ley recta compele a la virtud, la cual consiste en que las afecciones internas y el uso de las cosas corporales sean reguladas por razón. Por consiguiente, eso ha de ser sancionado por ley divina.

A todo legislador pertenece establecer por ley aquello sin lo que no se puede cumplir la ley. Si ésta se impone a la razón, el hombre no la observaría, si todo lo concierne a él no se sometiera a la razón. De aquí que toque a la ley divina mandar que todo lo del hombre lo sojuzgue la razón.

Por eso se lee: El razonable obsequio vuestro; ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.

Con lo dicho se rechaza el error de los que afirman que no hay más pecados que aquellos con que se ofende o se escandaliza al prójimo.

CAPITULO CXXII

Por qué razón la simple fornicación sea pecado, según la divina ley, y que el matrimonio sea cosa natural

Por lo cual es evidente lo vana que es la razón de quienes afirman que la simple fornicación no es pecado. Dicen: Sea una mujer sin marido, que no está bajo potestad de nadie, ni de su padre ni

cualquier otro; quien se le acerca queriéndolo ella, no la ultraja, pues así le place y tiene poder sobre su cuerpo. Tampoco injuria a un tercero, ya que se supone que no está en potestad de nadie. No parece que es pecado.

Y no parece que sea cumplida respuesta con decir que hace injuria a Dios. Porque no recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien, como hemos dicho. No parece que eso es contra el bien del hombre. Con ello, en consecuencia, no se injuria a Dios.

Por lo mismo no se responde acabadamente con decir que cede en injuria del prójimo a quien se escandaliza. Que acaece escandalizarse uno de algo que de suyo no es pecado, y así se da accidentalmente el pecado. Mas ahora no tratamos de si la simple fornicación es accidentalmente pecado, sino si lo es en sí.

Por tanto, es menester buscar la solución en lo susodicho. Hemos visto que Dios tiene cuidado de cada ser atendiendo a su bien. Es bien de cada ser conseguir su fin, y su mal apartarse del debido. Se ha de tener presente esto en el todo y en sus partes, de manera que cada parte del hombre y cada acto surta su fin. El semen, aunque sea superfluo en la conservación del individuo, es, sin embargo, necesario para la propagación de la especie. Otras excreciones, como la evacuación, la orina, el sudor y demás, para nada sirven; por eso sirven al bien del hombre con sólo emitirlas. Mas no solamente esto se da en el semen, sino que se emite para la utilidad de la generación, a que se ordena el coito. Nula sería la generación del hombre de no seguirse la debida nutrición, pues el engendrado no existiría sin ella. Por tanto, debe ser ordenada la emisión del semen para que se produzca la conveniente generación y la educación del engendrado.

Por lo cual es claro que es contra el bien del hombre toda emisión se minal hecha de tal modo que no pueda surtir generación. Y si se hace a propósito, es por fuerza pecado. Me refiero a esa manera por la cual no se sigue de suyo generación, como es todo derrame seminal sin el natural ayuntamiento de varón y de mujer; por lo que esos pecados se llaman –contra naturaleza. Porque si circunstancialmente no se produce generación, no por eso es pecado ni contra la naturaleza, como cuando sucede que la mujer es horra.

Igualmente va contra el bien del hombre si se emite el semen de modo que puede surtir generación, pero se estorba la adecuada educación. Ha de saberse que, entre los animales en que la hembra basta para educar a la prole, el macho y ella no permanecen juntos después del coito, v. gr., en los perros. Mas los hay en que la hembra no es capaz de educarla, y después del coito permanecen juntos lo necesario para su educación e instrucción, como es de ver en algunas especies de aves, cuyos polluelos no pueden buscar el alimento acabados de nacer. Y, pues, esas aves, cual los cuadrúpedos, no los nutren con leche, tan a mano como preparada por naturaleza, sino que, amén de incubarlos, es menester buscarles por otro medio el alimento, no bastando para ello la hembra por divina providencia le es connatural al macho estarse con ella para su educación. –Ahora bien, es evidente que en la especie humana no basta la mujer sola para la educación de los hijos, ya que las necesidades de la vida humana requieren tanto, que no pueden ser satisfechas solamente por uno. En consecuencia es conveniente, conforme a la naturaleza humana, que el hombre después del coito cohabite con la mujer y no se marche a escape y se llegue indiferentemente a cualquiera, como entre fornicadores sucede.

Y no es embargo a esta razón que una mujer con sus riquezas sea poderosa a nutrir sola al pequeñuelo, puesto que no se mira la natural rectitud en las acciones humanas por lo que circunstancialmente acaece en un individuo, sino antes bien por lo que se sigue a toda la especie.

Y ha de saber también que en la especie humana no sólo necesita el hijo de nutrición corporal, como en los demás animales, sino también de instrucción en cuanto al alma. Por que los otros animales tienen naturalmente sus artes, con que pueden proveerse, y el hombre vive con razón, la cual llega a ser capaz después de la experiencia de mucho tiempo. Por donde es menester que los hijos sean instruidos por sus padres como por experimentados. Y no son de recién nacidos capaces de instrucción, sino harto tiempo después; cumplidamente hasta los años de la discreción; y para esa

instrucción se ha de gastar luengo tiempo. Y aun entonces por el ímpetu de las pasiones, que enturbian el juicio de la prudencia, necesitan de instrucción con reprensión. Para esto no es bastante la mujer sola, antes se precisa el concurso del varón, en quien la razón es más perfecta para enseñar y más fuerte el poderío en castigar. En la especie humana, pues, es menester entender en sacar adelante a los hijos, no por corto tiempo, como en las aves, sino gran espacio de vida. Por donde, siendo en todos los animales necesario al macho permanecer con la hembra mientras el concurso del padre es necesario a la prole, es connatural al hombre no por poco tiempo, sino tener diuturna sociedad con determinada mujer. A esta sociedad llamamos –matrimonio. El matrimonio es, pues, connatural al hombre, y el coito fornicario, el tenido fuera del matrimonio, va contra el bien del hombre, y por eso es menester que sea pecado.

Con todo, no hay que tener por pecado leve procurar la emisión seminal sin debido fin de generación y de educación, por aquello de que es leve o ningún pecado si uno usa de alguna parte de su cuerpo para otro uso que el dictaminado por la naturaleza, v. gr.: andar con las manos o hacer algo con los pies; porque tales desordenados usos no impiden mucho el bien del hombre. Pero es que el desarreglado derrame seminal conspira contra el bien de la naturaleza, como es la conservación de la especie. De aquí que, después del pecado de homicidio, que destruye la naturaleza humana ya formada, tal género de pecado parece seguirle, por impedir la generación de ella.

Todo lo dicho está confirmado por la autoridad divina. Que la emisión seminal de la cual no puede seguirse hijos es ilícita, se ve cuando se dice: –No te unirás a varón con coito femenino ni te ayuntarás con ningún animal; –Ni los masturbadores ni los invertidos poseerán el reino de Dios. Que la misma fornicación y todo ayuntamiento con la mujer no propia sea ilícito, se ve por las palabras: –No habrá hetaira entre las hijas de Israel ni barragán entre los hijos de Israel; –Ten cuidado con toda fornicación, y fuera de tu mujer no gustes de conocer el crimen.

Con esto se rechaza el error de quienes dicen que la emisión seminal no es pecado mayor que cualquier excreción de superfluidades; y de los que afirman que la fornicación no es pecado.

CAPITULO CXXIII

El matrimonio debe de ser indivisible

El que considere con rectitud, verá que la razón aducida no tan sólo parece concluir que sea duradera la sociedad del varón con la mujer, llamado en la naturaleza humana matrimonio, sino también que sea de por vida.

Las posesiones se encaminan a la conservación de la vida natural, y porque ésta no puede perdurar en perpetuo padre, se conserva en el hijo como por cierta sucesión a semejanza de la especie, pues es conforme a naturaleza que el lujo suceda en las cosas de su padre. Es, pues, natural que la solicitud del padre con el hijo se tenga hasta el fin de su vida. Si, por consiguiente, la solicitud del padre por el hijo causa aún en las aves la convivencia del macho y de la hembra, el orden natural exige en la especie humana que hasta el fin de la vida cohabiten el padre y la madre.

Parece repugnar a la equidad la disolución de dicha sociedad. Que la mujer no sólo necesita de varón para la generación, como en los demás animales, sino también de gobierno, ya que él es más perfecto en la razón y más fuerte en el poder. Y entra ella en sociedad con el varón por la necesidad de la generación; por tanto, al cesar la fecundidad y la hermosura en la mujer se vería privada de ser tomada por otro. Si, pues, uno toma mujer en años juveniles, cuando la hermosura y la fecundidad la acompañan, y al llegar a edad provecta pudiera abandonarla, le causaría un daño contra toda equidad.

Y es claro que el inconveniente de que la mujer pueda repudiar al varón, por estar naturalmente sometida a él como a gobernador y no caer en potestad del que está sometido a otro declinar de su gobierno. Sería, pues, contra el orden natural si la mujer pudiera abandonar al varón; y si al

contrario, no resultaría equitativa la sociedad de varón y de mujer, resultaría servidumbre para ella.

A los hombres les es connatural cierta solicitud por certificarse de la prole, lo cual es menester porque el hijo necesita del continuo gobierno de su padre. Todo lo que entorpece la certidumbre sobre la prole va contra el natural instinto de la especie humana. Si, pues, el varón pudiera repudiar a la mujer o ésta a aquél y yacer con otro, impediría esa certidumbre, ya que la mujer conocida por el primero lo sería después por el segundo. Por lo tanto, es contrario al instinto de la especie humana que la mujer se separe del varón, y que no sólo ha de ser duradera, sino aun individua.

La amistad, cuanto mayor es, más firme y duradera. Suma parece existir entre el marido y la mujer, ya que no solamente se unen en el acto de la cópula carnal, que entre las mismas bestias causa placentera sociedad, sino aun en el consorcio de toda la vida doméstica, cuya señal es que el hombre por la mujer –deja a su padre y a su madre. Es pues conveniente que el matrimonio sea del todo indisoluble.

Y aun ha de saberse más: que, de entre todos los actos naturales, sola la generación se endereza al bien común, pues comer, junto con las diferentes excreciones, rezan con el individuo, mas la generación con la conservación de la especie. De ahí que, instituyéndose la ley para el bien común, es menester que lo atañente a la generación, más que otra cosa, sea regulado con leyes divinas y humanas. Las leyes vigentes, si son humanas, es conveniente que procedan del instinto natural, lo mismo que toda humana invención en las ciencias demostrativas tiene su origen en los principios naturalmente conocidos. Si son divinas, no sólo explican el instinto de la naturaleza, antes suplen su falta, como lo divinamente revelado supera la capacidad de la razón natural. Habiendo, pues, natural instinto en la especie para que la unión del varón con la mujer sea individua y que sea de uno con una, fue menester ordenarlo con ley humana. La ley divina añade ciertas razón sobrenatural del significado de la unión inseparable, entre Cristo y la Iglesia, que es entre uno y una. Así, por lo tanto, los desórdenes en el acto de la generación no solo repugnan al instinto natural, sino traspasan las leyes divinas y humanas. Por lo cual más se peca con estos desórdenes que en la indebida ingestión del alimento y cosas parecidas.

Y porque es necesario encaminar lo bueno a lo que es óptimo en el hombre, la unión del varón con la mujer no tan sólo está ordenada por las leyes en lo que toca a la generación de la prole, sino también en lo concerniente a las buenas costumbres dispuestas por la recta razón, ora respecto del hombre en sí mismo, ora en cuanto es parte de la familia doméstica o de la sociedad civil. A esas buenas costumbres se encamina la unión individual del varón con la mujer; pues así es más fiel el amor de uno para con el otro, al reconocerse unidos indisolublemente, y a ambos asiste más solícito cuidado de las cosas domésticas al saberse perpetuamente en compañía en la posesión de las mismas cosas. Con ello se quita la causa de las discordias que por fuerza habían de darse, de abandonar el varón a la mujer, entre él y sus allegados; y se robustece el amor entre los afines. También se quitan las ocasiones de adulterio que se darían en dicho caso o en el contrario, pues se abriría el camino fácil de solicitar matrimonios ajenos.

Por eso se lee: –Y yo os digo que la mujer no se marche de con el varón.

Con lo dicho se excluye la costumbre de repudiar a las esposas. Si fue permitido en la vieja ley a los judíos –por su dureza, fue por ser proclives a matarlas. Se permitió el menor mal para excluir el mayor.

CAPITULO CXXIV

El matrimonio debe ser de uno con una

También parece que se ha de considerar que es innato en las almas de todos los animales que tienen coito no sufrir la compañía del igual, por lo cual hay luchas entre ellos por el coito. Y ciertamente hay una sola razón común para todos los animales: que todos apetecen libremente gozar del placer del coito como del placer de la comida. Tal libertad es coartada con llegarse muchos a una, o al

revés; como la de disfrutar del placer de la comida si otro se la quita. En los hombres se da una razón especial, ya dicha: que desea estar cierto de la prole; tal certidumbre se pierde si muchos fueran de una. Por consiguiente, de instinto natural viene que una sea de uno.

Mas en esto se ha de tener presente una diferencia. Que una mujer no sea conocida por varios varones lo persuaden ambas razones. Mas que un varón no conozca muchas mujeres no concluye la segunda, pues no se pierde la certeza sobre la prole. Pero milita, en cambio, la primera; porque así como la libertad de usar de la mujer a gusto del varón la pierde éste si la mujer tiene otro, así también la pierde ésta si aquél tiene muchas. Y, pues, la certidumbre sobre la prole es el bien principal que persigue el matrimonio, ninguna ley ni costumbre humana permitió que una fuese mujer de varios. Fue también tenido esto por los romanos como inconveniente, de quienes dice Valerio Máximo que juzgaban que ni por esterilidad debía quebrantarse la fidelidad conyugal.

En todas las especies de animales en que el padre tiene solicitud por la prole, un macho sólo tiene una hembra, como se ve en todas las aves que crían conjuntamente a los polluelos, pues no bastaría un solo macho a prestar ayuda a muchas hembras en su educación. Entre los animales en que el macho no tiene esa solicitud, uno tiene indistintamente muchas hembras, y una hembra muchos machos, como entre los gozques, las gallinas y otros. Mas como el varón, entre todos los animales, le asedia el cuidado de los hijos, es cosa clara ser natural al hombre que uno tenga una mujer, y al contrario.

La amistad se asienta sobre cierta igualdad. Si, pues, no es permitido a la mujer tener varios hombros, por ser esto contra la certeza de la prole, si estuviese permitido al varón tener muchas mujeres, no cabría amistad liberal entre mujer y varón, sino servil. Y esta razón está comprobada por la experiencia, pues entre los varones que tienen muchas mujeres, éstas están como esclavizadas.

No se tiene intensa amistad con muchos. Por consiguiente, si la mujer tiene un solo hombre y éste tiene muchas, no es igual la amistad por ambas partes, ni habrá amistad liberal, sino servil.

Hemos dicho que él matrimonio de los hombres se debe ordenar en relación con las buenas costumbres. No es buena costumbre que el varón tenga muchas mujeres, porque de ahí se origina la discordia en la familia doméstica, como consta por experiencia. No es, por tanto, conveniente que un hombre tenga muchas mujeres.

Por eso se dice: –Serán dos en una carne.

Con lo dicho se cierra la puerta a la costumbre de los que tienen muchas mujeres y se excluye la opinión de Platón, que afirma que las mujeres deben de ser comunes, la cual siguió en la nueva ley Nicolás, uno de los siete diáconos.

CAPITULO CXXV

No debe pactarse matrimonio entre allegados

También por causas razonables se estableció en las leyes la exclusión del matrimonio a ciertas personas unidas en el origen.

Pues, siendo el matrimonio unión de personas distintas, aquellas que deben reputarse como formando una unidad por idéntico origen son excluidas razonablemente del matrimonio, para que al reconocerse unos más fervorosamente se amen.

Lo que pasa entre el varón y la mujer reviste cierta vergüenza natural; convino prohibir que no se diera esto entre las personas que se deben mutua reverencia por la comunidad de sangre. Esta razón parece aducida en la ley vieja, porque se dice: –No descubras la torpeza de tu hermana; lo mismo de las demás.

Se corrompen las buenas costumbres con ser dados los hombres con demasía a los placeres del

coito, por que, al absorber este deleite grandemente la mente, se embargaría la razón en lo rectamente operable. Se seguiría excesivo uso del placer si estuviera permitido ayuntarse el hombre con aquellas personas con las que tiene necesidad de habitar, como son las hermanas y demás parientes, y que no se podría quitar la ocasión del coito con las tales. Fue, pues, conveniente a las buenas costumbres que esas uniones se prohibieran en las leyes.

El placer del coito –grandemente estraga la apreciación de la prudencia. Su reiteración es contraria a las buenas costumbres, y se aumenta por el amor de las personas que se unen. Sería, pues, adverso a las buenas costumbres unirse a allegados, porque en ellos se sumaría el amor por comunidad de origen y de crianza al de concupiscencia, y, acrecentado el amor, por necesidad el alma se sumerge más en deleites.

Es muy necesario para la sociedad humana que se dé amistad entre muchos. Se multiplica la amistad entre los hombres al enlazarse en matrimonio con personas extrañas. Fue conveniente que las leyes ordenasen que los matrimonios se contrajeran con personas ajenas y no con cercanas.

Es un inconveniente para las personas que se una socialmente quien naturalmente debe de estar sometido. Es natural que uno esté sometido a sus padres. Por tanto, sería inconveniente contraer matrimonio con ellos, siendo el matrimonio cierta unión social.

De ahí que se diga: –Ninguno se llegue a su allegada en la sangre.

Así se anatematiza la costumbre de quienes se unen carnalmente con sus parientes.

Ha de saberse que así como hay inclinación natural a aquello que se da en los más, así la ley está puesta según acontece en la mayoría. No adversa a las razones dichas si en algo sucede de otra manera, pues no por el bien de uno se ha de preterir el bien de muchos, siendo siempre –el bien de la multitud más divino que el particular. Ni por el defecto que en uno puede darse quede del todo sin remedio, pues reside en los legisladores y demás autoridad de dispensar en lo comúnmente sancionado lo necesario en caso particular. Y si la ley es humana, puede ser dispensada por hombres investidos de igual potestad; si divina, la dispensa debe tenerse por divina autoridad, al igual que en la vieja ley por dispensa se tenía indulto de tener varias mujeres y concubinas y el repudio de la esposa.

CAPITULO CXXVI

No todo ayuntamiento carnal es pecado

Así como es contra razón usar la conjunción carnal en contra de lo conveniente a la generación y educación de la prole, así también es según razón el uso de tal ayuntamiento conducente a la generación y educación de la prole. Que por ley divina sólo está prohibido lo que contraria a la razón, como se deduce de lo dicho. Es inconveniente, pues, decir que toda cópula carnal es pecado.

Siendo los miembros del cuerpo ciertos instrumentos del alma, el fin de cada uno es su uso; como el de cualquier instrumento. Es la unión carnal el uso de algunos miembros corporales; por tanto, ése es el fin de esos miembros. Y lo que es fin de algunas cosas naturales no puede ser de suyo malo, porque lo que naturalmente existe por divina providencia se endereza al fin, como hemos dicho. Es, pues, imposible que el enlace carnal sea en sí mismo malo.

Las inclinaciones naturales están en las cosas impresas por Dios, que todas las mueve. Por consiguiente es imposible que la inclinación natural de alguna especie tienda a lo que en si es malo. Todos los animales perfectos sienten inclinación natural a la unión carnal. Es, pues, imposible que en sí mismo sea mala.

Aquello sin lo cual no puede ser algo bueno y óptimo no es de suyo malo. La perpetuidad de la especie no se conserva en los animales sino por generación habida por ayuntamiento carnal. Es imposible, en consecuencia, que éste sea en si mismo malo.

De ahí que se diga: –Si se casa la mujer, no peca.

Así se rechaza el error de quienes afirman que toda unión carnal es ilícita, por donde condenan de plano el matrimonio y las bodas. Algunos de ellos lo afirman por creer que lo corporal proviene no del principio bueno, sino de un principio malo.

CAPITULO CXXVII

No es en sí pecado el uso de cualquier manjar

Así como el uso de lo venéreo se da sin pecado, si se tiene conforme a razón, así también el uso de alimentos. Se hace algo según razón cuando se ordena convenientemente a debido fin. El fin debido al tomar alimento es la conservación del cuerpo por la alimentación. Todo alimento puede conseguir eso y puede tomarse sin pecado. Por tanto, tomar cualquier manjar no es de suyo pecado.

El uso de ninguna cosa es en sí malo de no ser mala de suyo. Ningún manjar es por naturaleza malo, pues toda cosa por su naturaleza es buena, como susodicho queda. Puede ser un alimento malo para alguien por serle contrario a la salud corporal. Tomar cualquier alimento, por serlo, no es pecado de suyo, aunque pueda serlo si fuera de razón uno lo toma contra su salud.

No es de por sí malo usar de las cosas para lo que son. Las plantas son para los animales, de éstos algunos para otros, y todo para el hombre, como se desprende de lo dicho. Por consiguiente, no es de suyo pecado usar de plantas o de la carne de animales para comida o para cualquier otra cosa de utilidad para el hombre.

Los defectos del pecado se derivan al cuerpo por el alma, pues decimos que hay pecado cuando se desordena la voluntad. Los manjares pertenecen inmediatamente al cuerpo, no al alma. De aquí que tomarlos no sea pecado a no ser que repugne a la rectitud de la voluntad. Lo cual acontece: o por la pugna con el fin propio de los manjares, como cuando se toman por el deleite que dan, aunque sean dañosos a la salud corporal, tanto por la calidad como por la cantidad; o por desdecir con la posición de quien los toma o con la de aquellos con los que convive, y. gr.: el que los compra sobre sus facultades o de calidad no acostumbrada entre aquellos con quienes alterna. O también alimentos prohibidos por motivo especial por la ley: como algunos estaban prohibidos en la ley vieja por su simbolismo, y antiguamente en Egipto la carne de buey o de vaca para que la agricultura no sufriera colapso. Y aun también por prohibir algunas reglas ciertos manjares para refrenar la concupiscencia.

De ahí que diga el Señor: –No mancha al hombre lo que entra en su boca; y el Apóstol: –Tomad todo lo que de la carnicería venga, no preguntando nada por la conciencia; –Toda criatura de Dios es buena, y no hay que despreciar nada de lo que se toma con acción de gracias.

Con lo dicho sé rechaza el yerro de quienes dicen que es ilícito el uso de determinados alimentos; de tales habla el Apóstol: –En tiempos venideros, algunos dejarán la fe, prohibiendo casarse y abstenerse de manjares creados por Dios para ser tomados con hacimiento de gracias.

Y, pues el uso de manjares y de placeres no es en sí ilícito, sino sólo cuando desborda el orden de la razón, las facultades poseídas, necesarias para la alimentación, la educación de la prole y la sustentación de la familia y demás necesidades corporales, o séase la posesión de la riqueza, no es de suyo ilícita, si se observa el orden de la razón, de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no ponga en ella el fin de su voluntad y la emplee para su provecho y el ajeno. Por eso el Apóstol no condena a los ricos, antes les da una regla para su uso, diciendo: –A quienes son ricos en este presente siglo recomiéndales que no nutran sentimientos de altanería ni tengan puesta su esperanza en la riqueza; bien hacen con enriquecerse con buenas obras, largos en repartir sus bienes. Y el Eclesiástico: –Dichoso el varón que es hallado sin mancilla, que no va tras el oro ni puso su esperanza en el dinero ni en tesoros. Con esto queda refutado el desvarío de quienes dice Agustín –que con gran insolencia se llamaron apostólicos porque no recibían a su comunión a casados ni a poseedores de cosas propias (tal como la Iglesia católica manda), siendo muchos

monjes y clérigos. Mas son herejes al separarse de la Iglesia con creer que no había esperanza para quienes usan de esas cosas de que carecen ellos.

CAPITULO CXXVIII

Cómo según la ley de Dios se ordena el hombre con el prójimo

Por lo dicho es claro que, conforme a la ley divina, es estimulado el hombre a guardar el orden de la razón en todas las cosas que pueden venir en su uso. El todas ellas, las principales son los otros hombres, pues que es –naturalmente animal sociable y necesita de muchos para alcanzar lo que uno solo no puede. Por consiguiente, es menester que sancione la ley divina cómo el hombre se ha de comportar con los demás según orden de razón.

El fin de la divina ley es que el hombre se una a Dios. En esto, uno ayuda a otro en el conocimiento y en el amor, ya que los hombres se ayudan en el conocimiento de la verdad, y uno incita al otro al bien y lo aparta del mal. Así se dice: –El hierro con el hierro se aguza y el hombre aguza a su prójimo. Y en otro lugar: –Mejor es que estén dos juntos que uno solo, porque tienen la ventaja de su compañía. Si uno cayere, le sostendrá el otro. ¡Ay del solo!, que, cuando cayere, no tiene quien le levante. Y si durmieren dos juntos, se calentarán mutuamente; uno solo, ¿cómo se calentará? Y si alguno prevaleciere contra el uno, los dos le resisten. Por tanto, convino ordenar por ley divina la sociedad mutua de los hombres.

La ley divina es cierta razón de la divina providencia para gobernar a los hombres. A ésta atañe mantener en su debido orden a todos sus sometidos, de suerte que cada uno esté en su lugar y grado. Por tanto, la ley divina así ordena recíprocamente a los hombres que cada uno esté en su sitio, lo cual no es otro que estar los hombres en mutua paz, –pues la paz entre los hombres no es otra cosa que una ordenada concordia.

Las cosas que se ordenan entre si conviene que lo estén concordemente; de otra manera se estorbarían en la consecución del fin común, como es de verse en un ejército ordenado cordialmente a conseguir la victoria, que es la finalidad del capitán. Pues bien, todo hombre está ordenado a Dios por ley divina; por consiguiente, fue menester que por ella hubiera entre ellos –ordenada concordia, –la paz, para que no se sirvieran de estorbo unos a otros.

De aquí que se diga en el salmo: –El cual puso la paz en tus confines, Y el Señor dice: –Os he dicho esto para que en mi tengáis paz.

Y entonces se guarda la ordenada concordia cuando se da a cada cual lo que es suyo, lo que es de justicia. Por eso dice Isaías: –Efecto de la justicia es la paz. Fue conveniente, por tanto, dar mandamientos de ley divina sobre la justicia, para que todos se concedieran lo propio y se abstuvieran de causarse daño.

Entre todos los hombres, uno es máximo deudor a sus padres. De este modo el primero de los preceptos de la ley que nos relacionan con el prójimo es el de –honrar padre y madre, en el cual se comprende estar mandado que tanto a los padres como a los demás dé cada uno lo que se merecen, conforme aquello: –Dad a todos lo merecido. Después vienen los mandamientos en que se manda abstenerse de causar daño al prójimo, de manera que no le ofendamos de obra ni en su propia persona; por eso se dice: –No matar; ni en persona unida, –no fornicar; ni aun en las cosas exteriores, –no hurtar. También se nos prohíbe que no le ultrajemos contra toda justicia con palabras: –No levantar falsos testimonios. Y pues Dios es también juez de los corazones, nos prohíbe que le ofendamos con el pensamiento, –deseando su mujer o codiciando sus bienes.

Para observar una tal justicia, establecida por ley divina, es inclinado el hombre doblemente: interior y exteriormente. Interiormente, en cuanto que es voluntario para guardar lo que manda la ley divina, lo cual hace por amor a Dios y al prójimo, ya que el que ama a alguien, de agrado y con placer le da lo que merece y aun más liberalmente. De ahí que todo el cumplimiento de la ley esté como colgado del amor, según el Apóstol: –El amor es la plenitud de la ley; y el Señor dice que

–de dos mandamientos pende toda la ley, del amor de Dios y del amor al prójimo. Mas, porque algunos no están tan dispuestos interiormente que espontáneamente hagan por sí mismo lo que les manda la ley, han de ser atraídos exteriormente al cumplimiento de su justicia; lo cual acontece cuando por temor de las penas cumplen la ley servil y no liberalmente. Así dice Isaías: –Cuando obrares tus juicios en la tierra (a saber castigando a los malos), aprenderán la justicia todos los habitadores del orbe.

Los primeros, pues, que tienen caridad, que en lugar de la ley los induce a obrar libremente, son –para ellos la ley; de manera que por ellos no fue necesario dar la ley exterior, pino por aquellos que de suyo no se inclinan al bien. Por eso se dice: –La ley no fue puesta para el justo, sino para los injustos. Lo cual no se ha de entender de suerte que los justos no estén obligados a guardar la ley, como alguno así lo entendio, sino que los tales se inclinan por sí mismos a cumplir la justicia aun sin la Ley.

CAPITULO CXXIX

En las acciones humanas hay cosas que naturalmente son rectas y no sólo por ser sancionadas por la ley

Se desprende de lo dicho que lo preceptuado por la ley divina es recto no ya sólo por ser establecido por la ley, sino también naturalmente.

Los mandamientos de la ley divina ordenan la mente del hombre hacia Dios y todo lo que hay en él debajo de la razón. Pues esto lo exige el orden natural, ya que lo inferior ha de estar sometido a lo superior. Por tanto, lo mandado por la ley divina de suyo es naturalmente recto.

Los hombres, por divina providencia, alcanzan el juicio natural de la razón como principio de las propias acciones. Los principios naturales se ordenan a las cosas que naturalmente existen. Hay, por consiguiente, acciones que convienen naturalmente al hombre, que son de por si rectas y no sólo por ser mandadas por la ley.

Aquellos que tienen determinadas naturalezas han de tener operaciones determinadas que convengan a esas naturalezas, pues la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza. Consta que la naturaleza del hombre es determinada. Es menester, pues, que haya algunas acciones que de suyo le convengan.

Lo natural que atañe a una cosa es menester que sea aquello sin lo cual no puede darse: –La naturaleza no falta en lo necesario. Es natural al hombre ser –animal social, lo cual se demuestra por no bastar uno solo para todo lo necesario a la vida humana. Por tanto, aquello sin lo cual no puede conservarse la sociedad humana atañe naturalmente al hombre; por ejemplo: guardarse de lo ajeno y abstenerse de las injurias. Hay, por consiguiente, en las acciones humanas algo naturalmente recto.

Queda demostrado arriba que el hombre naturalmente dispone de las cosas inferiores para las necesidades de su vida. Hay medida determinada según la cual el uso de dichas cosas es conveniente a la vida humana, y si no se guarda, resulta nocivo, como se ve en la ingestión desordenada de alimentos. En consecuencia, se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen.

Conforme al orden natural, tiene el hombre cuerpo por el alma, y las tendencias ínfimas del alma por la razón, al igual que en las demás cosas la materia es por la forma y los instrumentos por el agente principal. Por el hecho de estar ordenado a otro debe prestarle ayuda y no servirle de estorbo. Es, pues, naturalmente recto que de tal manera mire el hombre por su cuerpo y por las tendencias ínfimas del alma, que los actos de la razón y su bien en modo alguno sea estorbado, puesto que, si de otra manera acaeciere, será naturalmente pecado. Por tanto, las comilonas y crápulas y el uso desordenado de placeres, que impiden el acto de la razón, y el sumergirse en pasiones que no dejan en libertad el juicio de la razón, son cosas naturalmente malas.

A una cosa naturalmente le conviene todo con lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Se ha demostrado arriba que el hombre está naturalmente ordenado a Dios como a fin. Así, todo lo que le lleva al conocimiento y amor de Dios es naturalmente recto, y lo que lo aparta le es naturalmente malo.

Por consiguiente, es claro que la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptuarlo la ley, sino según el orden natural.

Por eso en el salmo se dice que –los juicios del Señor son verdaderos y justificados en sí mismos.

Con lo dicho se rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto lo establece la ley.

CAPITULO CXXX

De los consejos que se dan en la ley divina

Y pues lo mejor para el hombre es unirse con la mente a Dios y a las cosas divinas, y es imposible que se ocupe con intensidad en diversas cosas, para que con mayor desembarazo vuele su mente hacia Dios se dan en la ley divina consejos, por los cuales los hombres den de mano a las ocupaciones de la vida presente, en cuanto es posible al que vive una vida terrena. Mas no es ello tan necesario para su justicia, que sin eso no la tenga; porque no se pierde ni la virtud ni la justicia por usar conforme al orden de la razón de las cosas corporales y terrenas. De aquí que esos avisos de la ley divina se llamen –consejos y no –preceptos, por –persuadir al hombre a que deje lo menos bueno por lo mejor.

Está ocupada la humana solicitud, según el común modo de la vida humana, en tres cosas: en la propia persona, viendo lo que ha de hacer y cómo ha de vivir; en las personas unidas, principalmente con la mujer y con los hijos, y en procurar las cosas exteriores de que el hombre ha menester para sustentar la vida. Para cortar la solicitud de las cosas exteriores se da en la ley divina el consejo –de la pobreza, con que abandone las cosas de este mundo, cuya solicitud puede enredar su ánimo. De aquí que diga el Señor: –Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes, dalo a los pobres y ven y sígueme. Para quitar la solicitud de mujer y de hijos se da el consejo –de la virginidad o continencia. Así se dice: –Sobre los vírgenes no tengo mandamiento del Señor, mas doy un consejo. Y diciendo el porqué del consejo, añade: –El que no tiene mujer anda solícito por las cosas del Señor, cómo agradar a Dios; mas el que la tiene se afana por las cosas del mundo, cómo agradar a la mujer, y anda dividido. Para que el hombre pierda la solicitud de sí mismo, se da el consejo –de la obediencia, con el cual descarga en el superior la disposición de sus acciones; por donde se lee: –Obedeced a vuestros mayores y estadles sometidos, pues ellos tienen el cuidado de cómo han de dar cuenta de vuestras almas.

Y, pues la suma perfección dé la vida humana consiste en que la mente del hombre vaque a Dios, esas tres cosas grandemente disponen a esa dedicación y parece que pertenecen convenientemente al estado de perfección; no como que ellas sean perfecciones, sino porque son ciertas disposiciones para la perfección que consiste en eso: en vacar a Dios. Y esto lo manifiestan paladinamente las palabras del Señor al persuadir la pobreza diciendo: –Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dalo a los pobres y sígueme, como colocando la perfección de la vida en su seguimiento.

Pueden también llamarse efectos y señales de la perfección. Pues cuando la mente se aficiona apasionadamente, con amor y con deseo, a alguna cosa, en consecuencia pospone lo demás. De aquí que por el hecho de que la mente del hombre tienda fervorosamente con amor y con deseo a lo divino, en lo cual claramente está la perfección, se sigue que arroje de sí todo lo que le sirve de rémora en levantarse hasta Dios, no sólo el cuidado de las cosas y la afición a la mujer y a los hijos, sino aun la preocupación de si mismo. Por tanto, se dice: –Tendrá por nada en dar el hombre toda la substancia de su casa por comprar el amor; –es semejante el reino de los cielos a un mercader que anda en busca de perlas preciosas, y, habiendo dado con una de gran valor, se fue a vender todo lo que tenía y la compró; –a pesar de todo, cuantas cosas eran para mí ganancia, ésas por Cristo las he

reputado estiércol, para ganar a Cristo.

Y, pues las tres cosas dichas son disposiciones para la perfección y efectos y señales de ella, bien se dice que quienes las prometen a Dios están –en estado de perfección.

La perfección a que dispone lo dicho consiste en la dedicación de la mente a Dios, por lo cual los que profesan las cosas dichas se llaman –religiosos, como quienes dedican a Dios a sí mismo y lo suyo a modo de sacrificio: en cuanto a las cosas, por la pobreza; en cuanto al cuerpo, por la continencia, y en cuanto a la voluntad, por la obediencia; pues la religión consiste en el culto divino, como está susodicho.

CAPITULO CXXXI

Error de los que impugnan la pobreza voluntaria

Hubo quienes condenaron el voto de pobreza, oponiéndose a la doctrina evangélica. El primero de ellos fue, según San Jerónimo, Vigilancio, a quien siguieron poco después algunos otros –que se llamaban a sí mismo doctores de la ley, sin entender ni lo que dicen ni lo que afirman; siendo inducidos a ello por las razones siguientes y otras semejantes:

El apetito natural reclama que cada animal se provea de lo necesario para la vida; por esto los animales que no pueden hallar en cualquier tiempo del año lo necesario para su vida, reúnen y conservan tales cosas, en virtud de cierto instinto natural, en el tiempo en que pueden hallarlas, como vemos en las abejas y las hormigas. Ahora bien, los hombres necesitan para la conservación de su vida muchas cosas que no pueden hallar en todo tiempo. Luego es natural que el hombre reúna y conserve lo que le es necesario. Es, por lo tanto, contra la ley natural el desparramar mediante la pobreza las cosas acumuladas.

Además, todas las cosas tienen una inclinación natural a cuanto sirve para conservar su propio ser pues –todas apetecen la existencia. Es así que por el patrimonio de los bienes exteriores el hambre conserva su vida. Luego, así como cada uno está obligado por ley natural a conservar su propia vida, así también lo está a conservar el patrimonio exterior. En consecuencia, así como es contra la ley natural el que alguien se suicide, así también es contra dicha ley el que alguien se abstenga de las cosas necesarias a la vida mediante la pobreza voluntaria. Asimismo, –el hombre es por naturaleza animal social, como se dijo antes (c. 129). Mas la sociedad humana no puede conservarse sin la ayuda mutua. Luego es natural que los hombres se ayuden mutuamente en sus necesidades. Pero los que se abstienen del patrimonio exterior, por el que se auxilia grandemente a los demás, se vuelven impotentes para prestar dicho auxilio. Luego es contra el instinto natural y contra el bien de la misericordia y de la caridad que el hombre se abstenga de todos los bienes de este mundo por la pobreza voluntaria.

Igualmente, si poseer los bienes de este mundo es malo, pero es bueno librar al prójimo del mal, y malo el inducirle a él, será malo, en consecuencia, dar a un indigente los bienes de este mundo, y bueno el quitárselos a quien los posee; cosa que no conviene. Es pues, bueno poseer los bienes de este mundo, y malo, por lo tanto, el abstenerse totalmente de ellos por la pobreza voluntaria.

Por otra parte, han de evitarse las ocasiones del mal. Es así que la pobreza es una ocasión de mal, porque algunos son inducidos por ella a cometer hurtos, adulaciones, perjurios y otras cosas semejantes. Luego no debe adoptarse voluntariamente la pobreza, sino que, por el contrario, debe evitarse que sobrevenga.

Además, como quiera que la virtud consiste en el medio, uno y otro extremos resultarán viciosos. Pues bien, la liberalidad es una virtud que da lo que debe darse y retiene lo que se ha de retener; y, en cambio, la avaricia es un vicio, por defecto, que retiene lo que ha de retenerse y también lo que no debe retenerse; y existe otro vicio, por exceso, el derroche, que todo lo da; y esto hacen quienes siguen voluntariamente la pobreza. Por consiguiente, esto es vicioso y parecido a la prodigalidad.

Estas razones parecen estar confirmadas por la autoridad de la Escritura, pues se dice en los Proverbios: –No me des ni pobreza ni riqueza. Dame aquello que he de menester. No sea que, harto, te desprecie y diga: ¿Quién es Yavé?; o que, necesitado, robe y blasfeme del nombre de Dios.

CAPITULO CXXXII

De los géneros de vida, de quienes abrazan la pobreza voluntaria

Y parece que esta cuestión se hace más apremiante si se consideran especialmente los géneros de vida en que necesariamente han de vivir quienes abrazan la pobreza voluntaria.

Hay un género de vida que consiste en vender las posesiones de cada uno y vivir todos de su precio en comunidad; lo cual parece que fue observado en Jerusalén en tiempo de los apóstoles, pues se dice: –Cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los apóstoles; y a cada uno se le repartía según su necesidad. Pero este género de vida no parece proveer suficientemente a la vida humana.

En primer lugar, porque no es fácil que muchos de los que tienen grandes posesiones acepten esta vida; y si se distribuye entre muchos el dinero recibido de las posesiones de unos pocos ricos, no será, suficiente para mucho tiempo.

Y porque es posible y fácil, por otra parte, que se pierda el dinero así adquirido, ya por fraude de los administradores, ya por hurto o rapiña. En vista de esto, los que siguieron esa pobreza quedarán sin sustento para vivir.

Igualmente, se producen muchas eventualidades que obligan a los hombres a cambiar de lugar. Por lo tanto, no será fácil proveer del dinero recibido a cambio de las posesiones, y puesto en común, a quienes tal vez tuvieron necesidad de dispersarse por distintos lugares.

Existe también otro género de vida que consiste en tener las posesiones en común, de las cuales se provee a cada uno según su necesidad, como se observa en muchos monasterios. Pero este género de vida tampoco parece conveniente.

En efecto, las posesiones terrenas requieren cierto cuidado tanto para procurar los frutos como para defenderlos de los fraudes y violencias; y dicho cuidado ha de ser tanto mayor y ejercido por más individuos cuanto mayores sean las posesiones que han de bastar para el sustento de muchos. Luego, en este género de vida, se malogra el fin de la pobreza voluntaria, al menos en atención a muchos que han de cuidarse de la administración de las posesiones.

La posesión en común suele ser también causa de discordia. En efecto, no pleitean los que nada tienen en común, por ejemplo, los españoles y los persas, sino los que tienen algo común; esto es la explicación de las discordias entre hermanos. La discordia, por otra parte, impide en demasía la dedicación de la mente a las cosas divinas, como dijimos antes (c. 128). Por lo tanto, este género de vida, según parece, impide el bien de la pobreza voluntaria.

Pero existe todavía un tercer género de vida, que consiste en que los que siguen la pobreza voluntaria se sustenten del trabajo de sus manos; éste es el que seguía y propuso a otros con su ejemplo e instrucción el apóstol San Pablo, para que lo observaran. Pues dice: –Ni de balde comimos el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros. Y no porque no tuviéramos derecho, sino porque queríamos daros un ejemplo a imitar. Y, mientras estuvimos entre Vosotros, os advertíamos que el que no quiera trabajar que no coma. –Pero este género de vida tampoco parece conveniente.

El trabajo manual es necesario para el sustento de la vida en cuanto que por el se adquiere algo. Parece, pues superfluo que alguien, abandonando lo necesario, trabaja para adquirirlo de nuevo. Por tanto, si después de haber seguido la pobreza voluntaria es necesario adquirir de nuevo, por medio del trabajo manual, algo de qué sustentarse, fue superfluo el abandonar todas aquellas cosas que uno poseía para sustento de la vida.

Además, en tanto se aconseja la pobreza voluntaria en cuanto que por ella uno se halla más expedito para seguir a Cristo, ya que exime de los cuidados seculares. Ahora bien, parece requerir mayor cuidado adquirir alguien el sustento con su propio trabajo que usar para el sustento de la vida de aquellas cosas que poseía, principalmente si tenía suficientes posesiones o bienes muebles, con los cuales fácilmente adquiriría lo necesario para el sustento. No parece, en consecuencia, conveniente al propósito de los que abrazan la pobreza voluntaria el vivir del trabajo manual.

Añádase a esto que el Señor, apartando a sus discípulos del cuidado de las cosas terrenas, parece prohibirles, a semejanza de las aves y de los lirios del campo, el trabajo manual; en efecto, dice: –Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros. Y en otro lugar: –Mirad los lirios del campo cómo crecen, no se fatigan ni hilan.

Parece también que este género de vida es insuficiente. Porque hay muchos deseosos de vida perfecta, a los cuales no ayuda la capacidad o el arte para poder pasar la vida en el trabajo manual, ya que no fueron criados e instruidos en estas cosas. Según esto, estarían mejor dotados para abrazar la vida perfecta los rústicos y artesanos que los que se dedicaron al estudio de la sabiduría y fueron criados en las riquezas y placeres, que abandonaron por Cristo. –Acontece también que algunos que abrazan la pobreza voluntaria enferman o quedan impedidos de cualquier otro modo para poder trabajar. Así, pues, quedarían desprovistos de lo necesario para la vida.

Del mismo modo, no basta el trabajo de un poco de tiempo para adquirir lo necesario para la vida, como se ve en muchos, que destinan a esto todo el tiempo sin poder apenas adquirir el sustento suficiente. Si, pues, los que siguen la pobreza voluntaria tuviesen que adquirir con el trabajo manual el sustento, se seguiría que emplearían la mayor parte del tiempo de su vida en este trabajo, y, por consiguiente, quedarían impedidos de ejecutar otras acciones más necesarias y que requieren también mucho tiempo, como son el estudio y la sabiduría, la enseñanza y otros ejercicios espirituales del mismo género. Y así, la pobreza voluntaria más impediría que dispondría a la vida perfecta.

Mas, si alguien dijera que el trabajo manual es necesario para huir del ocio, esto no hace al caso. Mejor sería, en efecto, huir del ocio ocupándose en las virtudes morales, a las cuales sirven orgánicamente las riquezas, por ejemplo, dando limosnas, y otras obras semejantes, que por el trabajo manual. Además, sería vano aconsejar la pobreza solamente para que los hombres convertidos en pobres huyesen del ocio, ocupando su vida en trabajos manuales, a no ser que se les aconsejara para que se dedicasen a ejercicios más nobles que aquellos que se hacen en la vida común de los hombres.

Y si alguien dijera que el trabajo manual es necesario para domeñar las concupiscencias de la carne, esto no afecta a nuestro intento. Pues indagamos a ver si es necesario que los que siguen la pobreza voluntaria adquieran el sustento con el trabajo manual. –Además de esto, es posible domeñar las concupiscencias de la carne de muchas otras maneras; por ejemplo, con ayunos, vigilias y otras cosas semejantes. Los ricos, que no tienen necesidad de trabajar para procurarse el sustento, pueden servir se también del trabajo manual con este fin.

Y existe también otro género de vida, a saber, que los que siguen la pobreza voluntaria vivan de lo que les dan otros que, conservando las riquezas, quieren adelantar en esta perfección de la pobreza voluntaria. Y este género de vida parece haberlo observado el Señor con sus discípulos, pues se lee en el Evangelio que seguían a Cristo algunas mujeres –que le servían de sus bienes –Con todo, este género de vida tampoco parece conveniente. En efecto, no parece razonable que uno renuncie a lo suyo y viva de lo ajeno.

Por otra parte, parece inconveniente que alguien reciba de otro una cosa y no le pague nada; porque en dar y recibir se observa la igualdad de la justicia .–Sin embargo, puede defenderse que los que sirven a otros en algún oficio vivan de lo que reciben de ellos; por lo cual no parece inconveniente que los ministros del altar y los predicadores, que dan al pueblo la doctrina y demás cosas divinas, reciban de él el sustento de la vida; –porque el obrero es acreedor a su sustento, como dice el

Señor. Por lo cual dice el Apóstol: –Así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio que vivan del Evangelio, como los que sirven del altar participan del altar. Parece, por tanto, in conveniente que aquellos que no sirven al pueblo en ningún oficio reciban del pueblo lo necesario para la vida.

Este género de vida parece que es también perjudicial a otros. Pues hay algunos que por su pobreza y enfermedad no pueden bastarse a sí mismos y necesitan alimentarse de los beneficios de otros; y estos beneficios han de disminuir necesariamente si los que siguen voluntariamente la pobreza han de sustentarse de lo que otros les dan, ya que no hay suficientes hombres ni están dispuestos a socorrer a una gran multitud de pobres. Por lo cual manda el Apóstol: –Quien tenga viuda en su casa asístala, para que la iglesia pueda asistir a las que son viudas de verdad. Así, pues, es inconveniente que los hombres que eligen la pobreza abracen este género de vida.

Para la perfección de la virtud se requiere, además, en gran manera, la libertad de espíritu, y, quitada ésta, los hombres fácilmente –vienen a participar de los pecados ajenos, o consintiendo expresamente, o adulándolos, o al menos disimulándolos. Pues a esta libertad le causa grande perjuicio el género de vida de que venimos hablando; porque no puede menos de ocurrir que el hombre tema ofender a aquel de cuyos beneficios vive. Por consiguiente, dicho género de vida impide la perfección de la virtud, que es el fin de la pobreza voluntaria, y, así, no parece convenir a los voluntariamente pobres.

Además, no podemos disponer de lo que depende de la voluntad de otro. Ahora bien, depende de la voluntad del donante dar sus cosas propias. Luego por este género de vida no se provee suficientemente a los que son pobres voluntariamente en la abundancia del sustento de la vida.

Es preciso también que los pobres, que han de alimentarse de lo que otros les dan, expongan sus necesidades y pidan lo necesario. Mas tal mendicidad vuelve despreciables y hasta gravosos a los pobres; pues los hombres se creen superiores a aquellos que necesitan ser alimentados por ellos y difícilmente dan lo que es de precio subido. Conviene, por tanto, que los que adoptan la vida perfecta sean reverenciados y amados, para que de este modo los hombres les imiten más fácilmente y sigan con noble emulación el estado de la virtud; pero, si aconteciese lo contrario, se desprecia la misma virtud. Por consiguiente, el vivir de limosna es un género de vida nocivo en aquellos que para conseguir la virtud perfecta abrazan voluntariamente la pobreza.

Asimismo, los hombres perfectos no sólo han de huir del mal, sino también de lo que tiene apariencia de mal; porque dice el Apóstol: –Absteneos hasta de la apariencia de mal. Y el Filósofo dice que se ha de huir no sólo de las cosas torpes, sino también –de las que parecen torpes. Ahora bien, la mendicidad tiene apariencia de mal, ya que muchos piden limosna por lucro. Luego no es éste un género de vida digno de ser abrazado por hombres perfectos.

Por otra parte, el consejo de pobreza voluntaria se da para que la mente del hombre, libre del cuidado de las cosas terrenas, se dedique más libremente a Dios. Pero este modo de vivir de limosna requiere mucho cuidado, pues parece requerir mayor cuidado adquirir lo ajeno que usar lo propio. Por tanto, no parece conveniente este género de vida a los que adoptan la pobreza voluntaria.

Mas, si alguien quisiere alabar la mendicidad por lo que tiene de humildad, hablaría, al parecer, sin razón alguna. En efecto, se alaba la humildad en cuanto desprecia la grandeza terrena que consiste en las riquezas, honores, fama y otras cosas por el estilo, y no en cuanto desprecia la grandeza de virtud, respecto de la cual tenemos que ser magnánimos. Sería, por tanto, una humildad digna de vituperio si alguien por humildad hiciese algo que se opusiera a la excelencia de la virtud. Es así que la mendicidad se opone a la excelencia de la virtud, ya porque –mejor es dar que recibir, ya porque tiene apariencia de bajeza, como se dijo. Luego la mendicidad no es digna de ser alabada por lo que tiene de humildad.

Hubo también algunos que, siguiendo la pobreza voluntaria, decían que no se había de tener ningún cuidado ni pidiendo limosna, ni trabajando, ni reservándose algo, sino que se debía esperar únicamente de Dios el sustento de la vida, según aquello que se dice en San Mateo: –No os

inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis; y en otro lugar: –No os inquietéis, pues, por el día de mañana. Pero esto parece una sinrazón total.

En efecto, seria necio querer el fin y despreciar lo que se ordena al fin. Ahora bien, la solicitud humana por la cual el hombre se procura la comida se ordena al fin de la comida. Luego quienes no pueden vivir sin comer han de tener algún cuidado en buscar la comida.

La solicitud de las cosas terrenas no ha de evitarse tampoco sino en cuanto impide la contemplación de las cosas eternas. Ahora bien, no puede un hombre, dotado de cuerpo mortal, vivir sin hacer muchas cosas que impiden la contemplación, como dormir, comer y otras cosas semejantes. No ha de despreciarse, por consiguiente, la solicitud de las cosas terrenas que son necesarias para la vida porque sean impedimento de la contemplación.

Seguiríase además un absurdo espantoso. Pues por idéntica razón se puede decir que el hombre debería dejar de caminar o abrir la boca para comer; o huir de la piedra que cae o de la espada que amenaza, esperando que Dios interviniera; lo cual es tentar a Dios. Por tanto, no ha de despreciarse totalmente el cuidado del alimento.

CAPITULO CXXXIII

Cómo la pobreza es buena

Pero, para que se manifieste la verdad de lo dicho anteriormente, consideremos, desde el punto de vista de las riquezas, qué ha de pensarse sobre la pobreza. Las riquezas exteriores son necesarias, sin duda alguna, para el bien de la virtud, en cuanto que por ellas sustentamos el cuerpo y socorremos a los demás. Por otra parte, es necesario que lo que se ordena al fin de él reciba su bondad. Por lo tanto, es menester que las riquezas exteriores sean un bien del hombre, aunque no principal, sino secundario; pues el fin es esencialmente bueno, y las demás cosas, en cuanto que a él se ordenan. Por esto pareció a algunos que las virtudes eran los mayores bienes del hombre, y las riquezas exteriores, bienes ínfimos. Es, pues, necesario que lo que se ordena al fin reciba su modalidad según la exigencia del fin. Por consiguiente, las riquezas son buenas en cuanto son útiles al ejercicio de la virtud; mas, si se excede esta medida de manera que impida el ejercicio de la virtud, no han de computarse ya entre las cosas buenas, sino entre las malas. De aquí que para algunos que usan de ellas para la virtud sea bueno poseer riquezas, mientras que para otros que por ellas se apartan de la virtud, ya por demasiada solicitud, ya por demasiado apego a las mismas o por la distracción de la mente que de ellas proviene, es malo el poseerlas.

Mas, como quiera que haya virtudes de la vida activa y de la vida contemplativa, unas y otras necesitan las riquezas de distinto modo. Pues las virtudes contemplativas las necesitan únicamente para la sustentación de la naturaleza, y las virtudes activas las necesitan para esto y para socorrer a otros con quienes se ha de convivir. De aquí que incluso en esto es más perfecta la vida contemplativa, o sea, en necesitar menos cosas.

Y parece ser propio de esta vida que el hombre se dedique totalmente a las cosas divinas: perfección esta aconsejada por la doctrina de Cristo. Por eso a quienes siguen esta perfección les basta un mínimo de riquezas exteriores, esto es, lo estrictamente necesario para el sustento de la naturaleza; por lo cual dice el Apóstol: –En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos.

Así, pues, la pobreza es laudable en cuanto que libra al hombre de aquellos vicios en que algunos caen a causa de la riqueza. Y es útil para algunos que, sin duda alguna, están dispuestos a ocuparse de cosas mejores, en cuanto que quita la solicitud que nace de las riquezas; pero es nociva para algunos que, exentos de esta solicitud, caen en peores ocupaciones. Por lo cual dice San Gregorio en el VI de los –Morales: –Frecuentemente, los que, estando bien ocupados, hubieran vivido según las costumbres humanas, han sido muertos por la espada de su ociosidad. Mas en cuanto que la pobreza obstaculiza el bien que las riquezas ocasionan, como el socorro a los demás y la propia

sustentación, es completamente mala, a no ser que la ayuda que se presta al prójimo en las cosas temporales pueda compensarse con un bien mayor, por ejemplo, porque el hombre que carece de riquezas puede dedicarse más libre mente a las cosas espirituales y divinas; pero el bien de la propia sustentación es tan necesario, que no puede ser compensado por ningún otro bien, pues no debe el hombre sacrificar el sustento de su propia vida por la adquisición de cualquier otro bien.

Esta pobreza es, pues, laudable cuando el hombre, exento por ella de los cuidados terrenos, se dedica más libremente a las cosas espirituales y divinas, pero de tal manera que con ella le quede al hombre posibilidad de alimentarse de un modo lícito, para lo que no se requieren muchas cosas. Y tanto más laudable será la pobreza cuanto menos cuidados exija, y no cuanto mayor fuese ella; pues la pobreza no es buena en si misma, sino en cuanto que exime al hombre de todo cuanto le impide tender a las cosas espirituales. Por tanto, según el modo en que el hombre se ve exento de los impedimentos anteriormente citados, será la medida de su bondad. –Y esto es común a todas las cosas exteriores, que en tanto son buenas en cuanto son útiles para la virtud, mas no lo son en si mismas.

CAPITULO CXXXIV

Solución a las objeciones contra la pobreza expuestas anteriormente

Habiendo examinado esto, no es difícil resolver las objeciones expuestas, con las cuales se impugna la pobreza (c. 131).

Pues, aunque exista naturalmente en el hombre el apetito de reunir lo que es necesario para la vida, como proponía la –primeraobjeción, sin embargo, no está en él de tal modo que sea necesario que cada uno se ocupe de esto. Pues incluso entre las abejas no todas se dedican al mismo oficio, sino que unas recogen la miel, otras construyen con la cera los panales, mientras que las reinas no se ocupan en estas obras. Y así debe ocurrir entre los hombres; en efecto, como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre, que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres, por ejemplo, que unos sean agricultores, otros pastores, otros constructores, y así en otros casos. Y como la vida de los hombres no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente las espirituales, es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los de más, debiendo estar exentos de cuidados temporales. Mas la divina providencia distribuye los diversos oficios entre personas distintas, conforme a que algunos tienen más inclinación a estos oficios que a los otros.

Así, pues, queda manifiesto que quienes renuncian a las cosas temporales no se privan del sustento de la vida, como adelantaba la –segunda objeción. En efecto, les queda una esperanza probable de sustentar la propia vida, bien por el trabajo propio, bien por los beneficios de otros, ya reciban éstos a modo de posesiones comunes o de alimento cotidiano; pues así como –lo que podemos por los amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos, como dice el Filósofo, así también lo que poseen los amigos lo poseemos en cierto modo nosotros. Conviene, pues, que haya mutua amistad entre los hombres, en cuanto que mutuamente se ayudan, ya sea en las cosas espirituales, ya en los oficios terrenos. Pero vale más ayudar a otro en las cosas espirituales que en las temporales, en cuanto que las cosas espirituales son más excelentes y más necesarias para conseguir el fin de la bienaventuranza. Por lo cual quien se priva, mediante la pobreza voluntaria, de la facultad de socorrer a otros en las cosas temporales para conseguir cosas espirituales, por las cuales pueda socorrerles con más utilidad, no obra contra el bien común de la sociedad humana, como concluía la –tercera objeción.

Y todo lo dicho manifiesta que las riquezas son cierto bien del hombre, en cuanto que se ordenan al bien de la razón, mas no lo son por sí mismas; por lo cual nada impide que la pobreza sea mejor si por ella se ordena alguno a un bien más perfecto. Y así se resuelve la –cuarta objeción.

Y como ni las riquezas ni la pobreza ni ningún bien exterior son por sí mismos un bien del hombre,

sino sólo en cuanto se ordenan al bien de la razón, nada impide que se origine de ellos algún vicio cuando el hombre no usa de ellos según las reglas de la recta razón. No obstante, no han de juzgarse por eso como absolutamente malos, sino que es malo el uso que de ellos se hace; y así no debe despreciarse la pobreza por ciertos vicios que ocasionalmente proceden de ella alguna vez, como pretendía demostrar la –quinta objeción.

Debe tenerse en cuenta también aquí que el medio de la virtud no se toma según la cantidad de cosas exteriores de que nos servimos, sino según la regla de la razón. Efectivamente, no hay quien tienda a mayores cosas que el magnánimo, o quien supere al magnífico en la superioridad de los gastos. Por lo tanto, guardan el medio, no por la cantidad de los gastos u otras cosas similares, sino en cuanto que sobrepasan la regla de la razón, ni se quedan por de bajo de ella; y esta regla no sólo mide la cantidad de la cosa que se usa, sino también la condición de la persona, su intención, la oportunidad de lugar y de tiempo y otras circunstancias semejantes que se requieren para los actos virtuosos. Por consiguiente, no contraria uno a la virtud por la pobreza voluntaria aun que renuncie a todas las cosas. Y no obra en esto con prodigalidad, toda vez que lo hace por el fin debido y observando las debidas condiciones. Pues, más que renunciar a todas las cosas por un fin debido, es exponerse a sí mismo a la muerte, como hace alguno por la virtud de la fortaleza, salvando las debidas circunstancias. Y así se resuelve la –sexta objeción.

En cuanto a la –séptima objeción, las palabras de Salomón que se aducen no son contrarias. Porque se ve claramente que habla de la pobreza impuesta, que suele ser ocasión de hurto.

CAPITULO CXXXV

Solución a las objeciones contra los diversos géneros de vida de quienes abrazan la pobreza voluntaria

Después de lo dicho debe tratarse de los distintos géneros de vida en que han de vivir los que siguen la pobreza voluntaria.

El primer género de vida, que consiste en que todos vivan en comunidad del precio de las posesiones vendidas, es, sin duda alguna, suficiente, mas no para mucho tiempo. Y por esta razón los apóstoles establecieron entre los fieles de Jerusalén este género de vida, porque preveían por el Espíritu Santo que no hablan de permanecer por mucho tiempo en aquella ciudad, ya por las persecuciones que habían de sufrir por parte de los judíos, ya por la inminente destrucción de la ciudad y de sus habitantes; por lo cual no fue preciso proveer a los fieles sino por poco tiempo; de aquí que al dispersarse entre los gentiles, en medio de los cuales había de afirmarse y perdurar la Iglesia, no se lee que establecieran este género de vida.

Mas no es el fraude que puedan cometer los administradores contra este género de vida, porque esto es común a todo género de vida en que algunos viven en comunidad; y en éste ocurriría tanto menos cuanto parece que quienes siguen la vida perfecta cometerán un fraude con menos facilidad. Esto se remedia por la prudente institución de administradores fieles. Por eso, en tiempo de los apóstoles, fueron elegidos Esteban y otros que eran considerados aptos para este oficio.

(Para la –tercera objeción no hay una respuesta especial; la solución queda manifiesta por lo ya dicho en este capítulo.)

Hay también un segundo género de vida conveniente a los que siguen la pobreza voluntaria, consistente en que vivan de las posesiones comunes; pues por él no se pierde nada de la perfección, a la cual tienden los que siguen la pobreza voluntaria. Porque puede hacerse que uno o pocos administren debidamente las posesiones, y así los demás, quedando exentos de la preocupación de las cosas temporales, puedan dedicarse libremente a las cosas espirituales, que es el fruto de la pobreza voluntaria. Y nada les falte tampoco de la vida perfecta a aquellos que se encargan de este cuidado por los demás; pues lo que parecen perder por falta de quietud lo recuperan en el ejercicio de caridad, en que consiste la perfección de la vida.

Y por este género de vida tampoco se pierde la concordia por motivo de poseer en común. Pues la pobreza voluntaria deben adoptarla quienes desprecian las cosas temporales; y estos tales no pueden tener discordia a causa de las cosas temporales comunes, cuando no deben esperar de las cosas temporales nada más que lo necesario para la vida, y, debiendo ser fieles administradores, no debe rechazarse este género de vida por que algunos abusen de él, ya que los malos usan mal de las cosas buenas, como los buenos usan bien aun de las cosas malas.

El tercer género de vida, que consiste en vivir del trabajo manual, conviene también a los que siguen la pobreza voluntaria.

En efecto, no es superfluo renunciar a los bienes temporales para adquirirlos de nuevo por el trabajo manual, como decía la –primera objeción; porque la posesión de las riquezas requería la solicitud para adquirirlas o, por lo menos, para conservarlas, atrayendo el afecto del hombre, lo cual no ocurre cuando alguien procura adquirir el alimento cotidiano por medio del trabajo manual.

Y es manifiesto que, para adquirir mediante el trabajo manual el alimento que se requiere para el sustento de la naturaleza, es suficiente poco tiempo y poco cuidado; mas para adquirir riquezas y abastecerse en demasía, mediante el trabajo manual, como buscan los trabajadores seglares, hay que emplear o consumir mucho tiempo y tener máximo cuidado; con lo cual queda manifiesta la solución de la –segunda objeción.

Ha de tenerse en cuenta también que el Señor no prohibió en el Evangelio el trabajo, sino la preocupación de la mente por las cosas necesarias para la vida; en efecto, no dijo: –No queráis trabajar, sino: –No queráis estar preocupados. Y pruébalo partiendo de lo inferior: porque si la divina providencia sustenta a las aves y los lirios, que son de naturaleza inferior y no pueden trabajar en aquellas obras con las que los hombres se procuran alimento, mucho más proveerá a los hombres, que son de naturaleza más digna y fueron dotados por El del poder de procurarse el sustento por sus propios trabajos, a fin de que no sea necesario afligirse demasiado buscando lo in dispensable para la vida. De donde se ve que, por las palabras del Señor que se aducían, no se condena este género de vida.

Y tampoco puede condenarse este género de vida por no ser suficiente. Porque el que alguien no pueda proporcionarse por el trabajo manual el mínimo indispensable para el alimento, ya sea por enfermedad u otras cosas similares, ocurre en contadas ocasiones. Y no se ha de rechazar ordenación alguna porque sobrevenga un defecto en casos excepcionales, pues esto ocurre también en las ordenaciones naturales y en las voluntarias. Y no hay género de vida por el cual se provea al hombre de tal manera que no tenga sus fallos, por que así como el que vive del trabajo manual puede enfermar, así también pueden perderse las riquezas por hurto o rapiña. – Pero todavía queda cierto remedio para el género de vida ya citado, que consiste en que aquel cuyo trabajo no le rinde lo suficiente para su propio sustento sea socorrido, o por otros de la misma Sociedad, que pueden trabajar más de lo que necesitan, o por quienes poseen riquezas, en conformidad con la ley de la caridad y del amor natural, mediante la cual un hombre socorre a otro indigente. Por eso, al decir el Apóstol: –El que no quiere trabajar, no coma, añadio, en favor de quienes no se bastan para procurarse el alimento por su propio trabajo, una advertencia para los otros, diciendo: –Mas vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien.

Y como para el alimento indispensable basta con poco, no es menester que quienes se contentan con poco ocupen mucho tiempo en el trabajo manual para adquirir lo necesario. Y de este modo no se ven muy impedidos para hacer otras obras espirituales por las cuales adoptaron la pobreza voluntaria; y máxime cuando pueden, mientras trabajan manualmente, pensar en Dios, alabarle y hacer otras cosas similares que deben observar especialmente quienes viven entregados a El. Además de que pueden ser ayudados también con las limosnas de los demás fieles para que no queden totalmente impedidos en las cosas espirituales.

Y aunque no se abrace la pobreza voluntaria para huir del ocio o macerar la carne con el trabajo manual –pues esto también pueden hacerlo quienes poseen riquezas–, no obstante, es indudable que

el trabajo manual sirve para lo dicho, prescindiendo de la necesidad de ganarse el alimento. Sin embargo, mediante otras ocupaciones más útiles puede huirse del ocio, y mediante remedios más eficaces puede domeñarse la concupiscencia de la carne; luego por estos motivos no es inminente la necesidad de trabajar para aquellos que tienen o pueden tener otras cosas de que vivir lícitamente; por que sólo la necesidad de alimento fuerza al trabajo manual. Por lo cual dice también el Apóstol: –El que no quiere trabajar, no coma.

El cuarto género de vida, o sea el vivir de lo que otros proporcionan es también conveniente a quienes abrazan la pobreza voluntaria.

En efecto, no hay inconveniente en que aquel que renuncia a lo suyo a cambio de algo que redunda en beneficio de los otros, se sustente de lo que los otros le dan. De no ocurrir esto, la sociedad humana no podría subsistir, porque, si cada uno se cuidase únicamente de sus propias cosas, no habría nadie que sirviese a la utilidad común. En consecuencia, es oportuno a la sociedad humana que los que, renunciando al cuidado de sus propias cosas, sirven a la utilidad común, sean alimentados por aquellos a cuya utilidad sirven. Por esta misma razón, los soldados viven de los estipendios de los otros, y se provee a los gobernantes de la república del fondo común. Y quienes adoptan la pobreza voluntaria para seguir a Cristo, renuncian ciertamente a todas las cosas para consagrarse a la utilidad común, como ilustrando al pueblo con la sabiduría, la erudición y los ejemplos; o confortándolos con su oración e intercesión.

Por eso es evidente también que no viven bajamente de lo que otros les dan, pues les devuelven mayores bienes, recibiendo bienes temporales para alimentación y aprovechando a os otros en los bienes espirituales. Por esto dice el Apóstol: –Vuestra abundancia –a saber, en las cosas temporales– alivie la escasez de aquéllos en las mismas cosas temporales, –para que asimismo su abundancia –a saber, en las cosas espirituales– alivie vuestra penuria En efecto, quien ayuda a otro se hace partícipe de sus obras tanto en lo bueno come en lo malo.

Y, mientras con sus ejemplos estimulan a otros a la virtud, ocurre que los que progresan por sus ejemplos se aficionan menos a las riquezas, viendo que otros renuncian totalmente a ellas a cambio de la vida perfecta. Pero cuanto uno ama menos las riquezas y es más propenso a la virtud, tanto más fácilmente distribuye también estas riquezas para socorrer la necesidad ajena. Por lo cual, los que, adoptando la pobreza voluntaria, viven de lo que otros les dan, se hacen más bien útiles a los otros pobres (provocando a otros con sus palabras y ejemplos a obras de misericordia) que perjudiciales recibiendo los beneficios para el sustento de la vida ajena.

Se ve también que los hombres perfectos en virtud, cuales deben ser quienes siguen la pobreza voluntaria menospreciando las riquezas, no pierden la libertad de ánimo por lo poco que reciben de los demás para sustentar la vida, ya que el hombre no pierde la libertad de ánimo sino por las cosas que se apoderan de su afecto. Y por eso el hombre, si se le da lo que menosprecia, no pierde la libertad, de ánimo.

Mas aunque el sustento de quienes viven de lo que otros les dan dependa de la voluntad de los donantes, sin embargo, no por esto es insuficiente para tal género de vida para sustentar a los pobres de Cristo. Por que no depende de la voluntad de uno, sino de muchos. Y no es probable que en la congregación del pueblo fiel no haya quienes socorran espontáneamente las necesidades de aquellos a quienes reverencian por la perfección de su virtud. Tampoco hay inconveniente en que expongan sus necesidades y pidan lo necesario para otros o para sí. Pues se lee que también los apóstoles hicieron esto, no sólo recibiendo lo necesario de manos de aquellos a quienes predicaban –lo cual era signo de poder más que de necesidad, por haber ordenado el Señor que –los que anuncian el Evangelio, que vivan del Evangelio–, sino también recibiendo lo necesario para los pobres que había en Jerusalén, los cuales, renunciando a lo suyo, vivían en pobreza, aunque no predicaban a los gentiles; mas su trato espiritual podía ser útil a quienes les sustentaban. Por eso el Apóstol aconseja que a estos tales, no por obligación, sino por voluntad de los donantes, se les socorra con limosnas; lo cual equivale a mendigar. –Pero esta mendicidad, si se hace moderadamente, para lo necesario, no para lo superfluo, y sin importunar, no vuelve a los hombres despreciables, considerada la

condición de las personas a quienes se pide y las circunstancias de lugar y de tiempo; cosas que han de tener en cuenta quienes siguen la pobreza voluntaria.

Y ello demuestra, a la vez, que tal mendicidad no es deshonrosa, como lo seria si se hiciese inoportuna e indiscretamente y para placeres y cosas superfluas.

(La octava objeción no tiene respuesta propia; sin embargo, véase –El tercer género de vida...)

Sin embargo, es manifiesto que la mendicidad se hace con cierto envilecimiento; porque así como padecer es menos noble que obrar, así también recibir es menos noble que dar, y ser gobernados y obedecer, que gobernar y mandar, aunque pueda esto quedar recompensado por algo adjunto.

Pero el adoptar espontáneamente cuanto se relaciona con la abyección corresponde a la humildad, aunque no siempre, sino cuando es necesario.

Porque, como la humildad es una virtud, nada hace indiscretamente. Luego no es humildad, sino necedad, el que uno acepte cualquier abyección; lo es, sí, cuando uno acepta lo abyecto porque es necesario para la virtud. Por ejemplo, si la caridad exige que se preste al prójimo algún servicio bajo por humildad nadie debe rechazarlo. Por consiguiente, si es necesario para seguir la perfección de la vida pobre que alguien mendigue, toca a la humildad el soportar esta abyección. – Incluso algunas veces corresponde a la virtud el asentar cosas abyectas, aunque no lo exija nuestro oficio, para que con nuestro ejemplo excitemos a otros a quienes corresponde hacerlo, a fin de que lo soporten más fácilmente; pues el general desempeña también en ocasiones el papel de soldado para animar a los demás. Otras veces nos servimos también de lo abyecto por virtud como de cierta medicina. Por ejemplo, si uno es propenso a un orgullo inmoderado, se aprovecha útilmente, con la debida moderación, de las abyecciones espontáneas o impuestas por otros para reprimir el orgullo, pues al hacer tales cosas se equipara en cierto modo a los hombres más bajos, que se ocupan de los oficios más viles.

Por consiguiente, es totalmente absurdo el error de quienes piensan que el Señor les ha prohibido la preocupación de adquirir el sustento. Pues todo acto requiere una preocupación. En consecuencia, si el hombre no debiera preocuparse de las cosas corporales, resultaría que no debería hacer nada corporal, lo cual es imposible e irracional que se observe. En efecto, Dios dotó a cada cosa de acciones conformes a la propiedad de su naturaleza. Mas el hombre está compuesto de naturaleza espiritual y corporal. Por lo tanto, es menester que, según la disposición divina, el hombre ejecute acciones corporales y tienda a las cosas espirituales; y tanto más perfecto será el hombre cuanto más tienda a éstas. Sin embargo, este género de perfección humana no consiste en no hacer nada corporal; porque, como quiera que las acciones corporales se ordenan a lo que es necesario para la conservación de la vida, si alguien las abandona, descuida su vida, que cada cual debe conservar. Y esperar el auxilio divino, sin hacer por nuestra parte, en aquellas cosas que cada uno puede realizar por sus medios, es propio del necio y del que tienta a Dios. Porque es propio de la bondad divina proveer a todas las cosas, no haciéndolo todo inmediatamente, sino moviendo a otros a sus propias acciones, según se demostró antes (c. 77). Luego no se ha de esperar que, al omitir uno la acción propia con que puede valerse, Dios le ayude, pues esto se opone a lo dispuesto por Dios y a su bondad.

Mas porque, aunque en nosotros esté el obrar, no lo está, sin embargo, el que nuestras acciones alcancen su debido fin, por los impedimentos que pueden sobrevenir, el resultado de la acción propia de cada uno queda subordinado a la divina disposición. Por esta razón ordenó el Señor que no debemos afanarnos por lo que a El le pertenece, es decir, los resultados de nuestras acciones; pero no prohibió que dejáramos de afanarnos por lo que nos pertenece, o sea, por nuestras acciones. Por consiguiente, no obra contra el precepto del Señor el que se cuida de lo que ha de hacer, sino el que se afana por lo que puede sobrevenir, aunque ejecute sus propias acciones de modo tal que, para impedir estos efectos contra los cuales debemos esperar en la providencia de Dios–que sustenta también a las aves y las hierbas–, omita él las acciones debidas; porque el afanarse así parece pertenecer al error de los gentiles, que niegan la divina providencia. Por esto concluye el Señor:

–No os inquietéis, pues, por el mañana. Con ello no prohibió que conserváramos lo que nos es necesario a su tiempo para el mañana, sino el que nos inquietáramos por los sucesos futuros, como desesperando del auxilio divino; o también que no nos inquiete hoy el cuidado que hemos de tener mañana, ya que cada día tiene su propia preocupación. Por lo cual se añade: –Bástale a cada día su afán.

Así, pues, vemos que quienes siguen la pobreza voluntaria pueden vivir varios géneros de vida, todos ellos convenientes. Entre los cuales tanto más laudable es un género de vida cuanto más libra el ánima de la solicitud y ocupación de las cosas corporales.

CAPÍTULOS CXXXVI Y CXXXVII

Error de los que impugnan la continencia perpetua

Del mismo modo que contra la perfección de la pobreza, hablaron también ciertos hombres perversos contra el bien de la continencia. Algunos de los cuales se empeñan en rechazar el bien de la continencia con estas y otras razones semejantes.

La unión del hombre y la mujer se ordena al bien de la especie. Mas –el bien de la especie es más excelente que el bien del individuo. Luego más peca quien se abstiene totalmente del acto por el cual se conserva la especie que quien se abstuviese del acto por el cual se conserva el individuo; por ejemplo, la comida, la bebida y cosas parecidas.

Al hombre se le dan por disposición divina miembros aptos para la generación y también el vigor de la concupiscencia, que le incita, y cuanto se relaciona con esto. Luego, al parecer, quien se abstiene totalmente del acto de la generación obra contra lo dispuesto por Dios.

Asimismo, si es bueno que uno se contenga, seria mejor que se contuvieran muchos y óptimo que se con tuvieran todos. De esto se seguirla la extinción del género humano. Luego no es bueno que algún hombre se contenga totalmente.

Por otra parte, la castidad, como las demás virtudes, consiste en un término medio. En consecuencia, del mismo modo que obra contra la virtud quien se entrega totalmente a los placeres y es intemperado, así también obra contra la virtud quien se abstiene totalmente de los placeres y es insensible.

Además, es imposible que no nazcan en el hombre ciertos apetitos de placeres sensuales, ya que son naturales. Mas el resistir totalmente a las concupiscencias y tener una lucha casi continua comunica al ánimo mayor inquietud que usar moderadamente de las concupiscencias. Luego, como quiera que la inquietud del ánimo se opone grandemente a la perfección de la virtud, el que uno guarde continencia perpetua parece contrariar a la perfección de la virtud.

Estas son las razones que se objetan contra la continencia perpetua, y a ellas puede añadirse el precepto del Señor que, según se lee, fue dado a los primeros padres: –Procread y multiplicaos y henchid la tierra. El cual no fue revocado, sino más bien parece que fue confirmado por el Señor en el Evangelio, donde dice hablando de la unión del matrimonio: –Lo que Dios unió no lo separe el hombre. Ahora bien, contra este precepto obran expresamente quienes guardan continencia perpetua. Luego parece ilícito el guardar continencia perpetua.

Pero, ateniéndose a lo ya expuesto, no es difícil resolver estas objeciones.

[*Soluciones*]

Se ha de tener en cuenta que se debe razonar de un modo acerca de lo que pertenece a la necesidad de cada hombre y de otro acerca de lo que pertenece a la necesidad común. En efecto, las cosas necesarias a cada hombre, como son la comida y la bebida y cuanto pertenece al sustento individual, han de concederse a todos. De aquí que sea necesario que todos coman y beban. Pero lo que es necesario a la sociedad no es menester que se conceda a todos, ni es tampoco posible. Pues es claro

que hay muchas cosas necesarias a la sociedad humana, como la comida, la bebida, el vestido, la casa, etc., que es imposible que sean administradas por uno solo. Y por eso son necesarios diversos oficios para las distintas cosas, al igual que los diversos miembros del cuerpo se ordenan a distintos actos. Por consiguiente, como la generación no pertenece a la necesidad del individuo, sino a la necesidad de toda la especie, no es necesario que todos los hombres se entreguen a los actos de engendrar sino que algunos, absteniéndose de estos actos, puedan entregarse a otros oficios, por ejemplo, a la milicia o a la contemplación.

Y con esto se soluciona la segunda objeción En electo, la divina providencia da al hombre las cosas necesarias para toda la especie; sin embargo, no es necesario que cada hombre use de todas ellas. Porque se le da al hombre habilidad para edificar y fuerza para pelear, y, no obstante, no es necesario que todos sean constructores y soldados, Análogamente, aunque el hombre esté dotado por virtud divina de facultad generativa y de todo cuanto se relaciona con el acto de la generación no es preciso que cada uno tienda al acto de la generación.

Según esto, es evidente también la solución a la objeción tercera. Por que, aunque, por lo que toca a cada uno en Particular, sea mejor que quien se consagra a cosas mejores se abstenga de lo que es necesario a la multitud, no obstante, no es bueno que todos se abstengan; como se ve también en el orden del universo; por ejemplo, aunque la substancia espiritual sea más perfecta que la corporal, sin embargo, no sería mejor, sino más imperfecto, el universo en que sólo hubiera substancias espirituales; y aunque en el cuerpo del animal sea mejor el ojo que el pie, sin embargo, no sería perfecto el animal si no tuviese ojo y pie. Así también, la multitud del género humano no tendría un estado perfecto si no hubiera algunos inclinados a la procreación y otros que, absteniéndose de ello, se dedicasen a la contemplación.

Y lo que se objeta en cuarto lugar, de que es preciso que la virtud consista en un término medio, se resuelve por lo que se dijo antes al hablar de la pobreza voluntaria (c. 134). En efecto, el medio de la virtud no se toma siempre según la cantidad de la cosa ordenada por la razón, sino según la regla de la razón que examina el fin debido y mide las circunstancias convenientes. Y por este motivo se llama vicio de insensibilidad a la abstención, sin motivo racional, de todos los placeres carnales; sin embargo, si esto se hace al dictado de la razón, es una virtud que excede la medida ordinaria de conducta del hombre, pues hace que los hombres sean en cierto modo partícipes de la semejanza divina, por lo cual se dice que la virginidad está emparentada con los ángeles.

Respecto a la quinta objeción se ha de decir que la solicitud y la ocupación que tienen los casados por sus mujeres e hijos y por adquirir lo necesario para la vida son continuas; en cambio, la inquietud que padece el hombre por luchar contra las con concupiscencias es cosa de un tiempo determinado y, además, disminuye cuando uno no la consiente; pues cuanto más goza alguien de los deleites carnales, tanto más crece en él el apetito carnal. Las concupiscencias se debilitan también median te la templanza y otros ejercicios corporales que son convenientes a quienes se han propuesto la continencia. –Además, el uso de los deleites corporales desvía más al entendimiento de su elevación y le impide la contemplación de las cosas espirituales más que la inquietud proveniente de resistir a los apetitos de estos deleites; porque por el uso de los deleites, y sobre todo de los carnales, el entendimiento se adhiere sumamente a las cosas de ha carne, puesto que el deleite hace que el apetito descanse en la cosa deleitable. Y por esta misma razón es muy nocivo para quienes se dedican a la contemplación de las cosas divinas y de cualquier otra verdad el estar entregados a los placeres carnales, y muy útil, en cambio, el abstenerse de ellos. –Pero nada impide, aun que generalmente se afirme que es mejor para un hombre el guardar continencia que casarse, que para alguno sea mejor esto último. Por lo cual, hablando de la continencia, dice el Señor: –No todos entienden esto; pero el que puede entender, que entienda. Y en cuanto a lo que se dijo en último lugar sobre el precepto dado a los primeros padres, se ve la contestación por lo que vamos diciendo. Porque aquel precepto se refiere a la inclinación natural que hay en el hombre para conservar la especie por el acto de la generación; cosa que no es menester que hagan todos, sino algunos, como ya se dijo.

Y así como no conviene a cualquiera el abstenerse del matrimonio así tampoco es conveniente el abstenerse para siempre cuando es necesaria la multiplicación del género humano, ya sea por la escasez de hombres, como al principio, cuando el género humano comenzó a multiplicarse ya sea por la pequeñez del pueblo fiel, cuando convenía que éste se multiplicase por la generación carnal, como sucedio en el Antiguo Testamento. Y por eso el consejo de observar continencia perpetua se reservó para los tiempos del Nuevo Testamento, cuando el pueblo fiel se multiplica por la generación espiritual.

[CAPITULO CXXXVII.] Hubo también otros que, aunque no reprobaron la continencia perpetua, sin embargo, la igualaban al estado de matrimonio; lo cual es la herejía de Joviniano. Pero la falsedad de este error se manifiesta suficientemente por lo que llevamos dicho, puesto que por la continencia se hace el hombre más hábil para levantar la mente a lo espiritual y divino y se coloca, en cierto modo, por encima de lo humano, asemejándose a los ángeles.

Y no obsta el que algunos varones de virtud perfectísima como Abraham, Isaac y Jacob, usaran del matrimonio, puesto que cuanto mayor es la virtud del espíritu, tanto menos puede ser derribada de su altura. Y no porque estos tales usaron del matrimonio amaron menos la contemplación de la verdad y de lo divino, sino que, según lo requería la condición del tiempo, usaron del matrimonio para multiplicar el pueblo fiel.

No obstante, la perfección de algunas personas no es argumento suficiente para la perfección de estado, ya que uno puede usar con mayor perfección de un bien menor que otro de un bien mayor. En consecuencia, no porque Abraham o Moisés sean más perfectos que muchos que guardan continencia ha de ser el estado del matrimonio más perfecto o igual que el estado de continencia.

CAPITULO CXXXVIII

Contra los que impugnan los votos

Algunos consideraron como una necedad el que alguien se obligue con voto a obedecer o a observar alguna cosa, porque un bien cualquiera parece tanto más perfecto cuanto más libremente se hace. Pero cuanto alguien se obliga con más estrechos lasos a observar algo, tanto menos libremente parece hacerlo. Luego parece que se menoscaba el mérito de los actos virtuosos cuando se hacen por necesidad, o voto de obediencia.

Mas, al parecer, dichos hombres ignoran el aspecto formal de la necesidad. Pues la necesidad es doble. Una, de coacción, que disminuye el mérito de los actos virtuosos porque contraria al voluntario, pues es forzado lo que es contrario a la voluntad. –Y otra necesidad que procede de la inclinación interior, y ésta no disminuye el mérito del acto virtuoso, sino que lo aumenta, pues hace que la voluntad tienda más intensamente a dicho acto. Porque está claro que el hábito virtuoso, cuanto más perfecto fuere, tanto más vehementemente hace que la voluntad tienda al bien de la virtud y se aparte menos de él. Y si hubiese llegado al fin de la perfección, llevaría consigo cierta necesidad de obrar el bien, como ocurre en los bienaventurados, que no pueden pecar, como más adelante se verá (1. 4, c. 92). Y, sin embargo, nada pierden por esto ni la libertad de la voluntad ni la bondad del acto.

Y hay también otra necesidad que proviene del fin, como cuando se dice que alguien necesita tener una nave para atravesar el mar. Pero es evidente que esta necesidad no disminuye la libertad de la voluntad ni la bondad de los actos; antes bien, lo que uno hace como necesario para el fin es meritorio por tal motivo, y tanto más meritorio cuanto más lo es el fin.

Y es evidente que la necesidad de observar lo que uno prometió con voto o de obedecer a quien se sometió no es necesidad de coacción ni tampoco necesidad proveniente de la inclinación interior, sino de ordenación al fin; pues es necesario que quien hizo voto haga esto o aquello, si ha de cumplir el voto o guardar obediencia. Por consiguiente, siendo estos fines meritorios, puesto que por ellos se somete el hombre a Dios, dicha necesidad no disminuye el mérito de la virtud.

Ha de considerarse, además, que cuando alguien cumple lo que prometió con voto o lo que manda aquel a quien se sometió por Dios, tales cosas son dignas de mayor mérito y recompensa. Sucede a veces que un acto da lugar a dos vicios, cuando el acto de un vicio se ordena al fin del otro vicio; por ejemplo, cuando alguien hurta para fornicar, el acto es en verdad de avaricia según su especie, pero según su intención es de lujuria. Y del mismo modo, también en las virtudes el acto de una se ordena a otra virtud, como cuando alguien da lo suyo para tener con otros amistad de caridad, el acto es por su especie ciertamente de liberalidad, pero por el fin es de caridad. Pero semejante acto tiene más mérito por parte de la virtud mayor, o sea, por la caridad que por la liberalidad. Por consiguiente, aunque en él se prescinda de lo que pertenece a la liberalidad, por ordenarlo a la cari dad, será más meritorio y más digno de mayor recompensa que si se hiciera más liberalmente, pero sin orden a la caridad.

Luego supongamos que alguien hace una obra virtuosa, por ejemplo, que ayuna o se abstiene de los deleites carnales; si lo hace sin voto, será un acto de abstinencia o de castidad; pero, si lo hace con voto, se referirá en último término a otra virtud, a la cual corresponde prometer con voto algo a Dios, es decir, a la religión, que es más excelente que la castidad o la abstinencia, dado que nos hace dirigirnos directamente a Dios. Por lo tanto, el acto de castidad o el de abstinencia será más meritorio en quien lo hace con voto, aunque de este modo no se complazca en la abstinencia o en la castidad, porque tiene la complacencia en otra virtud más excelente, que es la religión.

Lo más excelente en la virtud es el fin debido, porque del fin dimana principalmente la razón de bien. Por lo tanto, supuesto un fin más excelente, aunque uno proceda débilmente a realizar el acto, dicho acto será más virtuoso; como si uno se propone por virtud andar un largo camino, y otro un camino breve, tendrá más mérito quien intente por virtud silgo mayor, aunque camine más lentamente. Mas, si alguien hace algo por Dios, ofrece ese acto a Dios; pero, si lo hace por voto, ofrece a Dios no sólo el acto, sino también la potencia, y así es manifiesto que su propósito es ofrecer a Dios algo mayor. Por consiguiente, su acto será más virtuoso en virtud del mayor bien intentado aunque en la práctica otro parezca más virtuoso.

Asimismo, la voluntad que precede al acto persiste virtualmente mientras dura dicho acto y le hace meritorio, aunque el agente no piense al ejecutar el acto en el propósito de la voluntad por el cual comenzó el acto. Porque es evidente que quien prometió hacer algo con voto lo quiso más intensamente que quien sólo se propuso hacerlo, pues no sólo quiso hacerlo, sino que quiso asegurarse para no dejar de hacerlo. Luego, por esta intención de la voluntad, la ejecución del voto con cierta intensidad se hace meritoria, aunque la voluntad no se incline actualmente a la obra o lo haga con indecisión.

En consecuencia en igualdad de circunstancias, lo que se hace con voto tiene más, mérito que lo que se hace sin él.

CAPITULO CXXXIX

Ni los méritos ni los pecados son iguales

Por lo dicho se ve que no todas las obras buenas ni todos los pecados son iguales. En efecto, no se da consejo sino de un bien mejor (capítulo 130). Ahora bien, en la ley divina se dan consejos de pobreza, castidad y similares, como dijimos antes (ib.). Luego estas virtudes son mejores que el uso del matrimonio y la posesión de bienes temporales, aunque, guardando el orden de la razón, se puede obrar virtuosamente en estas cosas, como se demostró antes (cc. 133, 136-137). Por lo tanto, no todos los actos virtuosos son iguales.

Además, los actos reciben su especie de los objetos. Luego cuanto mejor es el objeto, tanto más virtuoso será el acto según su especie. Pero el fin es mejor que las cosas ordenadas a él, y entre ellas tanto es mejor una cuanto más próxima está al fin. Según esto, entre los actos humanos es mejor aquel que se ordena inmediatamente al fin último, o sea, a Dios; y después de éste, tanto mejor es

un acto según su especie cuanto su objeto está más próximo a Dios.

Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la razón. Mas sucede que unos actos se acercan a la razón más que otros, en cuanto que los actos propios de la misma razón participan más del bien de la razón que los actos de las facultades inferiores imperados por ella. Luego unos, actos humanos son mejores que otros.

Los preceptos de la ley se cumplen perfectísimamente por amor, según se dijo antes (cc. 116, 128). Pero uno hace lo que debe hacer con mayor amor que otro. Así, pues, unos actos virtuosos son mejores que otros.

Por otra parte, si los actos del hombre se hacen buenos por la virtud, y la virtud es más intensa en uno que en otro, es preciso que unos actos sean mejores que otros.

Igualmente, si los actos humanos se hacen buenos por las virtudes, es menester que el acto que pertenece a una virtud mejor sea también mejor. Es así que una virtud es mejor que otra; por ejemplo, la magnificencia es mejor que la liberalidad, y la magnanimidad mejor que la moderación. Por consiguiente, unos actos humanos son mejores que otros.

De aquí que se diga: –Quien casa a sus hijas doncellas, hace bien; y quien no las casa, hace mejor.

Por idénticas razones es también evidente que no todos los pecados son iguales, puesto que por un pecado se desvía uno más del fin, se trastorna más el orden de la razón y se causa más daño al prójimo que por otro. Por eso se dice: –Te corrompiste más que ellas en todas tus sendas.

Y con esto se rechaza el error de algunos, que dicen que todos los méritos y pecados son iguales.

No obstante, parecería ser verdad en cierto sentido que todos los actos virtuosos son iguales, ya que todo acto es virtuoso por el fin bueno. Por lo cual, si el fin bueno de todos los actos buenos es el mismo, es preciso que todos los actos sean igualmente buenos.

Pero, aunque el fin último del bien sea único, sin embargo, los actos que reciben de él su bondad la reciben en diverso grado; porque entre los bienes que se ordenan al fin último hay diferencias de grado, en cuanto que algunos son mejores, que otros y más cercanos al último fin. Por lo cual, aunque el fin último sea el mismo, habrá grados de bondad en la voluntad y en sus actos según la diversidad de bienes a que están determinados la voluntad y sus actos.

Igualmente, parece tener algo de razón aquello de que todos los pecados son iguales, porque el pecado sobreviene en los actos humanos sólo porque alguien abandona la regla de la razón. Y lo mismo abandona la regla de la razón quien se desvía de ella en lo poco que quien se desvía en lo mucho. Parece, pues, que el pecado es igual, ya se peque en lo poco, ya en lo mucho.

Y parece refrendar esta razón lo que sucede en los juicios humanos. En efecto, si se establece a uno un límite para que no lo sobrepase, no le importa al juez que lo sobrepase en mucho o en poco, como no le importa, cuando el púgil ha rebasado los límites del campo, el que haya llegado muy lejos. Según esto, cuando alguien quebranta la regla de la razón, no importa que la haya quebrantado en mucho o en poco.

Pero si uno se fija verá que, en todas las cosas en que la perfección y el bien consisten en cierta medida, cuanto alguien se aparta más de la debida medida tanto mayor será el mal. Así, la salud consiste en la debida proporción de humores, y la belleza en la debida proporción de miembros, y la verdad en la conformidad del entendimiento o de la palabra con la cosa. Y es evidente que cuanto mayor es la desigualdad en lo humores tanto mayor es la enfermedad, y cuanto mayor es el desorden en los miembros tanto mayor es la fealdad, y cuanto más se aparta uno de la verdad tanto mayor es la falsedad; pues no es tan grande la falsedad del que cree que tres son cinco que la de quien cree que tres son cien. Ahora bien, el bien de la virtud consiste en cierta medida, pues es un medio constituido entre vicios contrarios, según la debida limitación de las circunstancias. Luego cuanto más se aparta de esta armonía, tanto mayor es la maldad.

Además, no es lo mismo quebrantar la virtud que sobrepasar los límites señalados por el juez. En

efecto, la virtud es esencialmente un bien; por eso el quebrantar la virtud es esencialmente un mal; en consecuencia, es necesario que el apartarse más de la virtud sea un mal mayor. Sin embargo, sobrepasar el término señalado por el juez no es esencialmente un mal, sino accidentalmente, o sea, en cuanto que está prohibido. Pues en lo que es accidental no es preciso que, –si lo absoluto sigue a lo absoluto, lo más siga también a lo más, sino solamente en lo que es esencial; porque no se sigue que, si un blanco es músico, el más blanco sea más músico; pero sí se sigue que, si lo blanco es disgregativo de la vista, lo más blanco sea más disgregativo de la misma.

Pero, con respecto a las diferencias de los pecados, se ha de tener en cuenta que unos son mortales y otros veniales. Es mortal el que priva al alma de la vida espiritual. Vida que, a semejanza de la natural, tiene una doble explicación: vemos que el cuerpo vive naturalmente por estar unido al alma, que es su principio vital, y que el cuerpo vivificado por el alma se mueve por si mismo, mientras que el cuerpo muerto, o permanece inmóvil o es movido por algo exterior. Del mismo modo, pues, cuando la voluntad del hombre se une por la recta intención al último fin, que es su objeto, y en cierto modo su forma esta viva; y cuando se une a Dios y al prójimo por el amor, es movida por un principio interior a obrar con rectitud. Sin embargo, quitados el amor y la intención del Último fin, el alma se queda como muerta, porque por sí misma no se mueve a obrar rectamente, sino que o deja totalmente de hacer cosas rectas o es impulsada a hacerlas solamente por un agente exterior, a saber, por miedo a la penas. Luego cuantos pecados se opongan al amor y a la intención del último fin son mortales. Pero si, exceptuadas estas cosas, alguien se aparta en algo del recto orden de la razón, no será pecado mortal, sino venial.

CAPITULO CXL

Los actos del hombre son castigados o premiados por Dios

Por lo dicho, pues, queda manifiesto que los actos del hombre son castigados o premiados por Dios.

Corresponde castigar o premiar a quien toca imponer la ley, porque los legisladores incitan a la observancia de la ley con premios y castigos. Ahora bien, el imponer la ley a los hombres corresponde a la divina providencia, como se deduce de lo ya dicho (c. 114). Luego a Dios corresponde castigar o premiar a los hombres.

Además, doquier exista un debido orden al fin, es necesario que este orden conduzca al fin, y la desviación de tal orden lo excluya. En efecto, las cosas que dependen de un fin toman de él su necesidad; es decir, que es necesario que existan tales cosas si ha de conseguirse el fin; y existiendo ellas sin estorbo alguno, se consigue. Pero Dios impuso a los actos de los hombres cierto orden con respecto al fin del bien, según consta por lo dicho (c. 115). Luego es menester que, si dicho orden está fijado rectamente, los que caminan por él consigan el fin del bien, que equivale a ser premiados; y, en cambio, que los que se desvían de ese orden por el pecado sean excluidos del fin del bien, que equivale a ser castigados.

Por otra parte, del mismo modo que las cosas naturales están sometidas al orden de la divina providencia, lo están también los actos humanos, como consta por lo dicho (capítulo 90). Mas el orden debido es observado y también omitido por unos y otros; aunque se ha de tener en cuenta que la guarda o transgresión del orden debido queda al arbitrio de la voluntad humana; lo cual no sucede en las cosas naturales, las cuales no pueden de por sí ni apartarse ni seguirlo. Ahora bien, es menester que los efectos respondan a las causas por propia conveniencia. Por consiguiente, así como cuando se observa en las cosas naturales el orden debido de los principios y acciones naturales, se siguen en ellas, por necesidad natural, la conservación y el bien, y cuando se desvían del fin debido, la corrupción y el mal, así también, en las cosas humanas, es necesario que, cuando el hombre guarda voluntariamente el orden de la ley impuesta por disposición divina, consiga el bien, no como por necesidad, sino por disposición de quien gobierna, lo cual es ser premiado; y, por el contrario, consiga el mal cuando hubiere quebrantado el orden de la ley, y esto es ser castigado.

Pertenece también a la perfecta bondad de Dios no dejar nada desordenado en las cosas. Por eso vemos que en las cosas naturales todo mal está comprendido bajo la disposición de algún bien. Por ejemplo, la corrupción del aire, que es la generación del fuego, y la muerte de la oveja, que es el pasto del lobo. Por tanto, como quiera que los actos humanos están sometidos, lo mismo que las cosas naturales, a la divina providencia, e preciso que los males existentes en las acciones humanas estén comprendidos en la disposición de algún bien; lo cual ocurre con mucha más razón cuando se castigan lo pecados. Y así, dentro del orden de la justicia, que busca la igualdad, queda comprendido lo que sobrepasa la debida medida. Pero el hombre sobrepasa el debido limite de su medida cuando prefiere su voluntad a la divina, dándola satisfacción contra los mandato de Dios; y esta desigualdad desaparece cuando el hombre se ve obligado a sufrir algo contra su voluntad por disposición divina. Luego es preciso que los pecados humanos sean castigados por Dios y que, por la misma razón, las buenas obras sean premiadas.

Además, la divina providencia no sólo establece el orden de las cosas, sino que mueve también las cosas al cumplimiento del orden por ella dispuesto, según demostramos (c. 67). Mas la voluntad es movida por su objeto, que puede ser bueno o malo. Luego a la divina providencia pertenece el proponer a los hombres los bienes como premio, para que su voluntad se mueva a obrar rectamente, y los males como castigo, para que evite el desorden.

La providencia divina ordenó las cosas de manera que una aproveche a la otra. Es así que el hombre se aprovecha convenientísimamente para el fin bueno, tanto del bien como del mal de otro hombre, al ser incitado a obrar bien, porque ve que quienes obran bien son premiados, y al ser disuadido de obrar mal, porque ve que quienes obrad mal son castigados. Corresponde, pues, a la divina providencia castigar a los malos y premiar a los buenos.

Por esto se dice: –Porque yo soy Yavé, tu Dios, que castiga en los hijos la iniquidad de los padres y hago misericordia de los que me aman y guardan mis mandamientos. Y en el salmo: –Da a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación.

Con esto se refuta el error de quienes dicen que Dios no castiga. En efecto, Marción y Valentín decían que uno es el Dios bueno y otro es el Dios justo, que castiga.

CAPITULO CXLI

Sobre la diferencia y orden de las penas

Y porque, según se vio (c. prec.), el premio es lo que se propone a la voluntad como fin que la excite a obrar rectamente, y, por el contrario, la pena se le propone para que se aparte del mal, como quien huye de algo malo; así como a la razón de premio pertenece el ser un bien conforme a la voluntad, así también a la razón de castigo pertenece el ser un mal y contrario a la voluntad. Pero el mal es privación de bien. Luego es necesario que, según la diferencia y orden de los bienes, sea también la diferencia y orden de las penas.

El bien máximo del hombre es la felicidad, que es su último fin; y cuanto una cosa está más próxima a este fin, tanto más sobresale entre los bienes del hombre. Ahora bien, lo más próximo a este fin es la virtud y todo lo que sirve al hombre para hacer buenas obras, por las que consigue la bienaventuranza. Además, a la virtud sigue la debida disposición de la razón y de las potencias a ella supeditadas. Y después de éstas, la salud del cuerpo, que es necesaria para obrar con soltura. Y, por último, las cosas exteriores, de las cuales nos servimos como de instrumentos para la virtud. Luego la máxima pena para el hombre será el ser excluido de la bienaventuranza; y después de ésta, el ser privado de la virtud y de cualquier perfección de las potencias naturales del alma para obrar rectamente; a continuación, el desorden de las potencias naturales del alma; luego, la enfermedad del cuerpo; y, por último, la pérdida de los bienes exteriores.

Mas como la pena priva por naturaleza no sólo del bien, sino que es también contraria a la voluntad,

y la voluntad de cualquier hombre no siempre juzga las cosas conforme son, sucede a veces que lo que priva de un bien mayor es menos contrario a la voluntad, y por eso parece menos penal. Por este motivo, muchos hombres, que aprecian y conocen más los bienes sensibles y corporales que los intelectuales y espirituales, temen más las penas corporales que las espirituales. Y, según su apreciación, el orden de las penas parece contrario al orden mencionado anteriormente. Pues suelen tener como penas máximas las lesiones del cuerpo y la pérdida de las cosas exteriores; en cambio, el desorden del alma, el detrimento de la virtud y la pérdida de la fruición divina, en la cual consiste la felicidad última del hombre, son reputados por ellos como poco o nada.

Y de aquí nace el que crean que Dios no castiga los pecados de los hombres. Porque ven que, ordinariamente, los pecadores gozan de salud corporal y poseen bienes exteriores, de los cuales se ven privados algunas veces los hombres virtuosos.

Lo cual no debe admirar a quien considera rectamente estas cosas. Pues como quiera que los bienes exteriores se ordenan a los interiores, y el cuerpo al alma, en tanto son buenos para el hombre los bienes exteriores y corporales en cuanto que sirven al bien de la razón; pero cuando lo impiden, entonces se convierten en males para el hombre. Y Dios, que ha dispuesto todas las cosas, conoce el alcance de la virtud humana. Por eso da algunas veces al hombre virtuoso bienes corporales y exteriores para ayuda de la virtud, y con esto le hace un beneficio; en cambio, otras veces le quita dichos bienes, porque considera que le impedirían la virtud y la fruición divina, ya que en este caso dichos bienes exteriores se convertirían para él en males –según se dijo–; por eso su pérdida es para el hombre un bien. Por consiguiente, si toda pena es un mal, y no es malo para el hombre el verse privado de bienes exteriores y corporales –pues esto le conviene para progresar en la virtud–, para el hombre virtuoso no será una pena el carecer de bienes exteriores en atención a la virtud. Por el contrario, para los malos será una pena la concesión de bienes exteriores que les inciten al mal. Por esto se dice en el libro de la Sabiduría: –Las criaturas de Dios se convirtieron en abominación, en escándalo para las almas de los hombres y en lazo para los pies de los insensatos. Pero como a la pena le corresponde por naturaleza no sólo el ser un mal, sino el ser, además, contraria a la voluntad, la pérdida de los bienes corporales y exteriores, aun cuando es para provecho y no para mal de la virtud humana, se llama abusivamente pena, porque es contraria a la voluntad.

Sin embargo, dado el desorden humano, él hombre no juzga las cosas conforme son, sino que prefiere los bienes corporales a los espirituales.

Pero tal desorden o es una culpa o procede de alguna culpa anterior. Resulta, pues, que en el hombre no cabe una pena, aun en cuanto que es contraria a la voluntad, si no existe una culpa precedente.

Lo evidencia también otra razón, o sea, que lo que es esencialmente bueno no se convertiría en un mal para el hombre por abuso de no existir en él algún desorden.

Por otra parte, que sea bueno quitarle al hombre, para que adelante en la virtud, lo que la voluntad acepta por ser naturalmente bueno, obedece a un desorden humano, que o es la culpa o una consecuencia de la misma. En efecto, es evidente que por un pecado precedente nace en el afecto humano cierto desorden que le dispone para que en adelante se incline más fácilmente al pecado. Por consiguiente, tampoco sucede sin culpa el que sea preciso ayudar al hombre para que progrese en la virtud mediante lo que en cierto modo le resulta penal por ser contrario a su voluntad, aunque alguna vez lo quiera cuando su razón mira al fin. Sin embargo, de este desorden existente en la naturaleza humana a causa del pecado original ya hablaremos después (1. 4, c. 50). Por ahora quede de momento manifiesto que Dios castiga a los hombres por sus pecados y que no castiga sin culpa.

CAPITULO CXLII

No todos los premios ni todas las penas son iguales

Como la justicia divina exige que, para mantener la igualdad en las cosas, se castiguen las culpas y

se premien los actos buenos, es preciso, si hay grados en los actos virtuosos y en los pecados –como se ha demostrado, c. 139–, que los haya también en los premios y penas. De otra manera no se observaría la igualdad, si no se diese al mayor pecador una pena mayor y al más virtuoso un premio mayor; pues parece corresponder a una misma razón el retribuir de distinta manera según la diferencia del bien y del mal y según la de lo bueno y lo mejor, lo malo y lo peor.

Tal es la igualdad de la justicia distributiva, que a cosas desiguales corresponde también desigualmente. Según esto, no sería justa la recompensa de premios y penas si tanto unos como las otras fueran iguales.

El legislador propone los premios y penas para apartar a los hombres del mal y llevarlos al bien, como consta por lo dicho (c. 140). Mas es necesario que los hombres no sólo sean atraídos hacia el bien y apartados del mal, sino también que los buenos sean atraídos hacia lo mejor y los malos apartados de lo peor. Cosa que no ocurriría si los premios y penas fueran iguales. Por consiguiente, es preciso que los premios y penas sean desiguales.

Así como mediante las disposiciones naturales se prepara una cosa para recibir la forma, así también mediante las obras buenas y malas se dispone uno para las penas y premios. Pero, según el orden establecido por la divina providencia, lo mejor dispuesto debe conseguir una forma más perfecta. Luego la diversidad de premios y penas debe corresponder a la diversidad de las obras buenas y malas.

En las cosas, tanto buenas como malas, se da el exceso de dos maneras: una, según el número, es decir, en cuanto que uno ejecuta muchas más obras buenas o malas que otro; otra, según la calidad de las obras, en cuanto que uno las ejecuta mejor o peor que otro. Ahora bien, es necesario que al exceso de obras según el número corresponda el exceso de premios y penas; por el contrario, no se recompensarían en el juicio divino todas las obras que uno hace si algunas obras malas quedaran impune y algunas buenas no fueran recompensadas. Así, pues, por idéntica razón, al exceso según la desigualdad de las obras corresponde la desigualdad en premios y penas.

Por esto se dice: –Según la magnitud del pecado será también el número de los azotes. Y en Isaías: –Cuando fuere desechada, con medida igual a su medida la juzgaré.

Con esto se refuta el error de quienes dicen que en el futuro todos los premios y penas serán iguales.

CAPITULO CXLIII

Sobre la pena debida al pecado mortal y venial con relación al último fin

Se ve, pues, por lo que dijimos (c. 139), que se puede pecar de dos modos: uno, cuando la intención de la mente se separa totalmente del orden a Dios, que es el fin último de los bienes, y esto es el pecado mortal. Otro, cuando permaneciendo la mente humana ordenada al último fin, se interpone algún impedimento que la entorpece para que no tienda libremente a él, y esto es el pecado venial. Por consiguiente, si la diferencia de penas debe corresponder a la de pecados, es natural que quien peca mortalmente haya de ser castigado de modo que sea desposeído del último fin del hombre; en cambio, quien peca venialmente ha de ser castigado de modo que no sea privado, sino sólo detenido, del último fin, o encuentre dificultad para conseguirlo. Y así se observa la igualdad de la justicia si, tal como el hombre se apartó del fin pecando voluntariamente, así, penalmente y contra su voluntad, se le impide conseguirlo.

Lo que es la voluntad en los hombres, eso es la inclinación natural en las cosas naturales. Pero si a una cosa natural se le quita su inclinación al fin, jamás podrá conseguirlo. Por ejemplo, un cuerpo pesado, cuando por la corrupción pierde la gravedad y se convierte en ligero, no tenderá al lugar medio; en cambio, si, permaneciendo su inclinación al fin, es estorbado en su marcha, una vez desaparezca el obstáculo, alcanzará el fin. Ahora bien, la intención de quien poca mortalmente se desvía totalmente del último fin; sin embargo, la de aquel que peca venialmente permanece vuelta hacia el fin, aun que impedida en cierta manera por su excesivo apego a las cosas que se refieren al

fin. En consecuencia, a quien peca mortalmente se le debe castigar de tal modo que sea excluido totalmente de la consecución del fin; en cambio, a quien pera venialmente se le castiga de modo que sufra alguna dificultad antes de llegar a él.

Cuando alguien consigue un bien que no intentaba, lo obtiene fortuita y casualmente. Por tanto, si quien tiene la intención apartada del último fin lo consiguiese, ello seria fortuita y casualmente. Pero esto es incongruente, porque el fin último es un bien del entendimiento. Y lo fortuito se opone al entendimiento, por que las cosas fortuitas suceden sin que el entendimiento las prevea. Mas no es conveniente que el entendimiento consiga su fin por vía no inteligible. Luego quien, pecando mortalmente, tiene la intención apartada del último fin, no podrá conseguirlo.

La materia no consigue la forma por el agente si no está dispuesta para ello. Mas el fin y el bien son la perfección de la voluntad, como la forma lo es de la materia. Luego la voluntad no conseguirá el último fin si no está convenientemente dispuesta. Es así que se dispone al fin cuando lo intenta y desea. No conseguirá, pues, el fin último quien tiene la intención desviada de él.

Además, existe tal relación en las cosas ordenadas al fin que, si éste existe o existiese, necesariamente han de existir las cosas que se ordenan a él; y no existiendo las cosas que se ordenan al fin, tampoco existirá éste. Porque si el fin pudiera existir no existiendo las cosas que se ordenan a él, en vano se buscaría el fin por semejantes medios. Mas es creencia general que el hombre alcanza su último fin, que es la felicidad, por medio de obras virtuosas, en las cuales la intención del fin debido es lo principal. Así, pues, quien obra contra la virtud, apartando su intención del último fin, conviene que sea privado del mismo.

Por esto se dice en San Mateo: –Apartaos de mi, obradores de iniquidad.

CAPITULO CXLIV

Por el pecado mortal es uno privado eternamente del último fin

Es preciso que esta pena, por la que alguien es privado del último fin, sea interminable.

En efecto, no hay privación de una cosa sino cuando naturalmente debía poseerse. Pues no decimos que un cachorro, apenas nacido, esté privado de la vista. Pero el hombre no es apto naturalmente para conseguir en esta vida el último fin, según probamos (c. 47 ss.). Por consiguiente, la privación de este fin debe ser una pena posterior a esta vida. Sin embargo, después de esta vida no le queda al hombre la facultad de conseguir el último fin, porque el alma precisa del cuerpo para conseguir su fin, ya que por el cuerpo adquiere la perfección en la ciencia y la virtud. Y el alma, después de separarse del cuerpo, ya no volverá a este estado en que adquiere la perfección mediante el cuerpo, como decían quienes defendían la transmigración, contra los cuales discutimos antes (1. 2, c. 44). Luego es necesario que quien es castigado con la pena de ser privado del ultimo fin la sufra eternamente.

Si una cosa está privada de lo que debía poseer por su propia naturaleza, es imposible que vuelva a tenerla de no resolverse antes en materia preexistente para que, por segunda vez, se engendre algo nuevamente; como sucedería si un animal perdiese la vista u otro sentido. Pero es imposible que lo que ya fue engendrado sea engendrado por segunda vez, a no ser que antes se corrompa. Y entonces, de esa misma materia podrá ser engendrado otro, pero no idéntico en número, sino en la especie. Ahora bien, una cosa espiritual, como el alma o el ángel, no puede resolverse mediante la corrupción en una materia preexistente para que de nuevo sea engendrado algo idéntico en la especie. Por consiguiente, si fuera privada de lo que naturalmente debe poseer, sería menester que tal privación permaneciese eternamente. Mas en la naturaleza del alma y del ángel existe un orden al último fin, que es Dios. Luego si se separa de este orden por alguna pena, tal pena permanecerá eternamente.

La equidad natural parece exigir que uno sea privado del bien contra el cual obra, porque obrando así se hace indigno de tal bien. Y, por este motivo, según la justicia civil, quien poca contra la

nación es privado totalmente de la convivencia nacional, ya sea por la muerte o ya por el destierro perpetuo, sin mirar a la duración del pecado, sino a aquello contra lo que se pecó. Mas la misma comparación existe entre la vida presente y la nación terrena que entre toda la eternidad y la sociedad de los bienaventurados, quienes, según se demostró (c. 62), gozan eternamente del último fin. Por tanto, quien peca contra el último fin y contra la caridad, por la cual existe la sociedad de los bienaventurados y de los que tienden a la bienaventuranza, debe ser castigado eternamente, aunque hubiere pecado por un breve intervalo de tiempo.

–Ante el juicio divino la voluntad se computa por el hecho, porque –el hombre sólo ve lo exterior, pero Yavé mira el corazón. Ahora bien, quien a cambio de un bien temporal se desvió del último fin, que se posee por toda la eternidad, antepuso la fruición temporal de dicho bien a la eterna fruición del último fin; por donde vemos que hubiera preferido mucho más disfrutar eternamente de aquel bien temporal. Luego, según el juicio de Dios, debe ser castigado como si hubiese pecado eternamente.

Y es indudable que a un pecado eterno se debe pena eterna. Por tanto, quien se desvía del último fin debe recibir una pena eterna.

Por la misma razón de justicia se da castigo a los pecados y premio a los actos buenos (c. 140). Mas el premio de la virtud es la bienaventuranza, que es eterna, según se demostró (c. 140). Por consiguiente, la pena por la cual es uno excluido de la bienaventuranza debe ser también eterna.

Por esto se dice: –E irán los malos al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna.

Con esto se refuta el error de quienes afirman que las penas de los malos han de terminar algún día. Esta opinión parece haber tenido origen indudablemente en la de algunos filósofos, que decían que todas las penas eran purgativas, y así habían de terminar algún día.

Y esto parecía verosímil por parte de la costumbre humana, porque, según nuestras leyes, las penas se imponen para enmienda de los vicios, y por eso son como ciertas medicinas; y también por parte de la razón, porque si quien castiga impusiera la pena, no por algo, sino solamente por ponerla, resultaría que se gozaría en las mismas penas, y esto no cabe tratándose de la bondad divina. Luego es menester que las penas sean aplicadas por otra cosa; y parece que no hay otro fin más conveniente que la enmienda de los vicios. Según esto, no parece inconveniente afirmar que todas las penas son purgativas y que, en consecuencia, han de terminar alguna vez, puesto que lo purgable es algo accidental a la razón de criatura y puede ser removido sin destruir su propia substancia.

Pero se ha de conceder que Dios aplica las penas no por si mismas, como si se deleitara en ellas, sino por algo distinto es decir, para imponer a las criaturas el orden, en el cual consiste el bien del universo. Pero este orden requiere que Dios distribuya todas las cosas proporcionalmente; por esto se dice en el libro de la Sabiduría que Dios hace todo –con medida, número y peso. Y así como los premios corresponden proporcionalmente a los actos virtuosos, así deben corresponder las penas a los pecados. Pero a ciertos pecados corresponden penas sempiternas, según hemos demostrado. Luego Dios impone por ciertos pecados penas eternas, para que se observe en las cosas el orden debido que manifiesta su sabiduría.

No obstante, aunque alguien admita que todas las penas son aplicadas únicamente para enmienda de las costumbres, de ello no se sigue que estamos obligados a suponer que todas las penas son purgativas y terminables. Pues incluso según las leyes humanas, algunos son castigados con la muerte, no ciertamente para enmienda personal, sino para enmienda de los demás. Por eso se dice en los Proverbios: –Castiga al petulante, y el necio se hará cuerdo. Y otros, también según las leyes humanas, son desterrados para siempre de la ciudad con el fin de que con su destierro quede más limpia la ciudad. Por ello se dice: –Arroja al petulante y se acabará la contienda y cesará el pleito y la afrenta. En consecuencia, aunque las penas se apliquen sólo para enmienda de las costumbres, nada impide que, según el juicio de Dios, algunos deban ser separados perpetuamente de la compañía de los buenos y castigados eternamente, con el fin de que los hombres desistan de pecar por temor de la pena perpetua, y la sociedad de los buenos se purifique con su separación, según se

dice: –En ella no entrará –es decir, en la Jerusalén celestial, que significa la sociedad de lo buenos– cosa impura ni quien cometa abominación y mentira

CAPITULO CXLV

Los pecados se castigan también con la sensación de algo nocivo

Quienes pecan contra Dios han de ser castigados no sólo con la privación perpetua de la bienaventuranza sino también con la sensación de algo nocivo. Porque la pena debe corresponder proporcionalmente a la culpa, según se vio (c. 42). Mas en la culpa no sólo se desvía la mente del último fin, sino que se convierte también indebidamente a otras cosas tomándolas como fines. Por tanto, quien peca no ha de ser castigado solamente con la privación del fin, sino también con la sensación de daño, procedente de otras cosas.

Las penas se aplican por las culpas, para que por temor a las penas se retraigan los hombres de pecar, según dijimos antes (c. prec.). Pero nadie teme perder lo que no desea conseguir. Luego quienes tienen la voluntad apartada del último fin no temen ser excluidos de él. Por tanto, por la sola privación del fin no se desviarían del pecado. En consecuencia, es menester aplicar a los peca dores otra pena que les haga temer cuando pecan.

Si alguien usa desordenadamente de lo que es para un fin, no sólo es privado del fin, sino que incurre también en otro daño, como lo vemos claramente cuando se toma alimento sin moderación, el cual no da robustez y produce enfermedades. Ahora bien, quien sitúa su fin en las cosas creadas no usa de ellas como debe, es decir, refiriéndolas al fin último. Juego no solamente debe ser castigado con la privación de la bienaventuranza, sino también sufriendo algún daño por parte de las cosas mismas.

Así como a los que obran rectamente se les deben bienes, así a los que obran perversamente se les deben males. Mas quienes obran rectamente reciben la perfección y el gozo en el fin que buscaron. Luego, por el contrario, a los pecadores se les debe dar la pena de recibir aflicción y daño de aquellas cosas en que situaron su fin.

De aquí que la Sagrada Escritura amenace a los pecadores no sólo con la privación de la gloria, sino también con la aflicción de las otras cosas. Pues se dice en San Mateo: –Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. Y en el salmo: –Lloverán sobre los impíos carbones encendidos, fuego y azufre; huracanado torbellino será parte de su cáliz.

Con esto se refuta la opinión de Algacel, que dio por supuesto que a los pecadores se les da esta sola pena: el ser afligidos con la pérdida del último fin.

CAPITULO CXLVI

Es lícito a los jueces imponer penas

Pero como algunos, entregados a las cosas sensibles, sólo se cuidan de lo que se ve, menospreciando las penas infligidas por Dios, dispuso la divina providencia que en la tierra haya hombres que con penas sensibles y presentes obliguen a algunos a la observancia de la justicia. Y es evidente que no pecan cuando castigan a los malos, puesto que nadie peca cuando hace justicia. Y como es justo castigar a los malos, porque las culpas se corrigen por las penas, según se ve por lo dicho (c. 140), no pecan, pues, los jueces al castigar a los malos.

Los hombres que en la tierra están situados sobre los demás son como ejecutores de la divina providencia; porque Dios, según el orden de su providencia ejecuta las cosas inferiores mediante las superiores según consta por lo dicho (c. 77). E así que nadie paca al ejecutar el orden de la divina providencia porque lo propio de dicho orden es premiar a los buenos y castigar a los malos, como consta por lo dicho (c. 140). Luego los hombres que están al frente de los demás no pecan al

remunerar a los buenos y castigar a los malos.

Además, el bien no tiene necesidad del mal, sino lo contrario. Por tanto, lo que es necesario para la conservación del bien no puede ser esencialmente malo. Mas para conservar la concordia entre los hombres es necesario imponer penas a los malos. Por consiguiente, castigar a los malos no es esencialmente malo.

El bien común es mejor que el bien particular de uno. En consecuencia el bien particular de uno solo ha de sacrificarse para conservar el bien común. Pero la vida de algunos hombres perniciosos impiden el bien común, que es la concordia de la sociedad humana. Luego tales hombres han de ser apartados de la sociedad humana mediante la muerte.

Así como el médico intenta con su actuación procurar la salud, que consiste en la concordia ordenada de los humores, así el jefe de da ciudad intenta con su actuación la paz, que consiste en la concordia ordenada de los ciudadanos. Pero el médico corta justa y útilmente el miembro pútrido si éste amenaza corromper al cuerpo. Según esto, justamente y sin pecado mata el jefe de la ciudad a los hombres perniciosos para que la paz de la misma no se altere.

Por esto dice el Apóstol: –¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Y poco después añade: –Vosotros extirpad el mal de entre vosotros mismos. Y de la potestad terrena se dice: –No en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. Y en la primera de San Pedro: –Por amor del Señor estad sujetos a toda autoridad humana, ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delega dos suyos, para castigo de los malhechores y elogio de los buenos.

Y con esto se refuta el error de quienes decían que no es lícito imponer castigos corporales, alegando en favor de su error lo que se dice en el Éxodo y se vuelve a repetir en San Mateo: –No matarás. –Alegan también lo que se dice que respondio el Señor a los criados que querían recoger la cizaña de entre el trigo: –Dejad que ambos crezcan hasta la siega. Y por cizaña se entiende, según se dice en el mismo lugar, –los hijos del maligno, y por siega, –la consumación del siglo. En consecuencia, no se debe matar a los malos por separarlos de los buenos.

Alegan, además, que mientras el hombre está en el mundo puede hacerse mejor. Por tanto, no se le ha de separar del mundo por la muerte, sino que se le ha de conservar para que haga penitencia.

Pero estas razones son inconsistentes. Porque en la ley que dice: –No matarás, se añade poco después: –El reo de bestialidad será muerto. Con lo cual se da a entender que la muerte injusta está prohibida. –Cosa que se deduce también de las palabras del Señor, por que al decir: –Habéis oído que se dijo a los antiguos: –No matarás, añadio: –Pero yo os digo que quien se irrita contra su hermano, etc.

Y esto demuestra que la muerte que procede de la ira está prohibida pero no la que obedece al celo por la justicia. Y lo que dice también el Señor: –Dejad que ambos crezcan hasta la siega, se ve cómo ha de extenderse por las sigue palabras: –No sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquen con ella el trigo. Por consiguiente se prohíbe la muerte de los malos allí donde no puede hacerse sin peligro de lo buenos; cosa que acontece ordinariamente cuando todavía no se han distinguido los malos de los buenos por pecados manifiestos o cuando se teme el peligro de que los malos arrastran tras de sí a muchos buenos.

Y el que los malos puedan enmendarse mientras viven no es obstáculo para que se les pueda dar muerte justamente, porque el peligro que amenaza con su vida es mayor y más cierto que el bien que se espera de su enmienda. Además los malos tienen en el momento mismo de la muerte poder para convertirse a Dios por la penitencia. Y si está obstinados en tal grado que ni aun entonces se aparta su corazón de la maldad, puede juzgarse con bastante probabilidad que nunca se corregirían de ella.

CAPITULO CXLVII

El hombre necesita el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza

Como por lo dicho anteriormente (c. 112) se ve que la divina providencia gobierna a las criaturas racionales de distinta manera que a las otras cosas, en atención a que por su naturaleza son diferentes de las demás, queda por demostrar que, por dignidad del fin, la divina providencia les aplica también un género más elevado de gobierno.

Pues consta que, en conformidad con su naturaleza, llegan a una participación mayor del fin. Porque, siendo de naturaleza intelectual, pueden alcanzar con su operación la verdad inteligible; lo cual no compete a los seres que carecen de entendimiento. Y así, puesto que por la operación natural llegan a la verdad inteligible, es evidente que Dios las provee de distinta manera que a las otras cosas. Pues al hombre le fueron dados el entendimiento y la razón para que con ellos pudiera discernir e investigar la verdad. Y se le dieron también las potencias sensitivas internas y externas, que le ayudan a investigarla; y el uso del lenguaje, mediante el cual uno puede manifestar a otro la verdad concebida en su entendimiento, para que de este modo se ayuden los hombres mutuamente en el conocimiento de la verdad y en las demás cosas necesarias para la vida, ya que el hombre es –un animal naturalmente social.

Pero, además, el fin último del hombre consiste en cierto conocimiento de la verdad que excede su poder natural, o sea, en ver a la misma Verdad primera en sí, según antes se demostró (c. 50). Mas el poder alcanzar un fin que supere la capacidad natural no compete a las criaturas inferiores. Luego es necesario que, en relación a este fin, se establezca la distinta manera de gobernar a los hombres y a las demás criaturas inferiores. Ahora bien, lo que se ordena al fin ha de ser proporcionado con él. Luego, si el hombre se ordena a un fin que excede su capacidad natural, necesita recibir de Dios algún auxilio sobrenatural por el que tienda a dicho fin.

Un ser de naturaleza inferior no puede ser elevado a lo que es propio de una naturaleza superior si no es en virtud de ésta. Por ejemplo, la luna, que no luce por si misma, se hace lúcida por la virtud y acción del sol; y el agua, que no calienta por sí misma, se lace cálida por la virtud y acción del fuego. Mas el ver a la Verdad primera en si misma sobrepasa de tal modo la capacidad de tu naturaleza humana, que sólo es propio de Dios, según se demostró (c. 52). Por tanto, el hombre necesita el auxilio divino para llegar a dicho fin.

Cada cosa alcanza el fin último mediante su operación. Mas la operación recibe su virtud del principio operante. Por ejemplo, mediante la acción del semen se engendra algo en una especie determinada, cuya virtud preexiste en el semen. En consecuencia, el hombre no puede llegar mediante su operación al fin último, que supera la capacidad de las potencia naturales, a no ser que su operación reciba de la virtud divina la eficacia de conducir a dicho fin.

Ningún instrumento puede llegar a la perfección última en virtud de su propia forma, sino sólo en virtud del agente principal, aunque por propia virtud pueda disponer de algún modo a la última perfección. Por ejemplo, el cortar la madera procede de la sierra en razón de su propia forma, pero la figura de escaño procede del arte, que se sirve del instrumento; análogamente, la disolución y la corrupción en el cuerpo del animal proceden del calor del fuego, pero la generación de la carne, la determinación del aumento y otras cosas por el entilo proceden del alma vegetativa, que se sirve del calor del fuego como de un instrumento. Ahora bien, todos lo entendimientos y todas las voluntades se clasifican bajo Dios –que es el primer entendimiento y la primera voluntad– como instrumentos bajo el agente principal. Luego es preciso que sus operaciones no tengan eficacia en orden a la perfección última, que es la consecución de la bienaventuranza final, si no es por virtud divina. En consecuencia, la naturaleza racional necesita el auxilio divino para conseguir el último fin.

Al hombre se le presentan muchos pedimentos para alcanzar el fin. Pues se ve impedido por la debilidad de la razón, que fácilmente cae en el error, por el cual se desvía del camino recto para llegar al fin. Se ve también impedido por las pasiones de la parte sensitiva y por los afectos, que le arrastran a las cosas sensibles e inferiores; y mientras más pegado está a éstas, tanto más dista del último fin, ya que dichas cosas están por debajo del hombre, mientras que el fin del hombre es

superior a él. Y a menudo se ve también impedido por la debilidad del cuerpo para ejecutar actos virtuosos, mediante los cuales se tiende a la bienaventuranza. Por consiguiente, el hombre necesita del auxilio divino para que estos impedimentos no le aparten totalmente del último fin.

Por esto se dice en San Juan: –Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae. Y: –Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí.

Con esto se refuta el error de los pelagianos, quienes dijeron que el hombre podía merecer la gloria de Dios por sólo su libre albedrío.

CAPITULO CXLVIII

El auxilio de le gracia divina no fuerza al hombre a la virtud

Podría parecer a alguien que el auxilio divino comunica al hombre cierta coacción para obrar el bien, porque se ha dicho: –Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae. Y por esto se dice: –Los que movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Y: –La caridad de Cristo los constriñe. En efecto, ser arrastrado, movido y urgido, parece importar cierta coacción.

Pero se demuestra claramente que esto no es verdad. Porque la divina providencia provee a todas las cosas en conformidad con su ser, según se demostró (c. 71). Mas es propio del hombre y de toda naturaleza racional el obrar voluntariamente y ser dueño de sus propios actos, como consta por lo dicho (1. 2, c. 47); a lo cual se opone la coacción. Luego Dios no fuerza al hombre con su auxilio a obrar rectamente.

Además, el hecho de que se le dé al hombre el auxilio divino para obrar bien, se ha de entender en el sentido de que cause en nosotros nuestras obras como la causa primera causa las obras de las causas segundas y el agente principal la acción del instrumento. Por eso se dice en Isaías: –Cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo hace, Señor. Más la causa primera produce la acción de la causa segunda según el modo de ser de ésta. Luego también Dios causa en nosotros nuestras obras según nuestro modo de ser, que consiste en obrar voluntariamente y no por coacción. En consecuencia, el auxilio divino no fuerza a nadie a obrar rectamente.

El hombre se ordena al fin por la voluntad, porque el bien y el fin son objeto de la voluntad. Ahora bien, el auxilio divino se nos concede principalmente para que consigamos el fin. Luego este auxilio no excluye de nosotros el acto de la voluntad, sino que lo causa principalmente en nosotros. Por eso dice el Apóstol: –Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito. Mas la coacción excluye en nosotros el acto de la voluntad, pues por coacción hacemos lo contrario de lo que queremos. En consecuencia, Dios no nos fuerza con su auxilio a obrar rectamente.

El hombre llega a su Último fin por los actos de las virtudes, pues la felicidad se considera como el premio de la virtud. Pero los actos forzados no son actos virtuosos, porque lo principal en las virtudes es la elección, que no puede existir sin lo voluntario, cuyo contrario es lo violento. Luego el hombre no es forzado por Dios a obrar rectamente.

Lo que se ordena al fin debe estar en proporción con él. Ahora bien, el último fin, qué es la felicidad, no corresponde sino a los agentes voluntarios, que son dueños de sus actos. Por esto no llamamos felices a los seres inanimados ni a los animales brutos a no ser metafóricamente. Por tanto, el auxilio que Dios da al hombre para alcanzar la felicidad no le coacciona.

De aquí que se diga en el Deuteronomio: –Mira, hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal. Si oyes el precepto de Yavé, tu Dios, que hoy te mando, de amar a Yavé, tu Dios, y sigues sus caminos. Pero si se aparta tu corazón y no escuchas, hoy te anuncio que irás a la ruina segura. Y en el Eclesiástico: –Ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado.

CAPITULO CXLIX

El hombre no puede merecer el auxilio divino

Lo dicho manifiesta claramente que el hombre no puede merecer el auxilio divino. En efecto, cada cosa se comporta materialmente con respecto a lo que es superior a ella. Pero la materia no se mueve a sí misma a la perfección, sino que necesita ser movida por otro. Luego el hombre no se mueve a sí mismo para alcanzar el auxilio divino; antes bien, para conseguirlo, es movido por Dios. Sin embargo, la moción del motor precede al movimiento del móvil en razón y causa. En consecuencia, no se nos concede el auxilio divino porque nosotros nos movemos hacia él mediante las buenas obras, sino que más bien progresamos mediante las buenas obras porque nos predispone el auxilio divino.

El agente instrumental no dispone a la perfección, que ha de dar el agente principal, sino obrando en virtud de dicho agente. Por ejemplo, el calor del fuego no prepara más la materia para asumir la forma de carne que otra forma, como no sea obrando en virtud del alma. Ahora bien, nuestra alma obra bajo la acción de Dios, como obra el agente instrumental bajo la acción del principal (c. prec.). Luego el alma no puede disponerse a recibir el efecto del auxilio divino sino obrando por virtud divina. Por consiguiente, nuestra alma, más que adelantarse al auxilio divino como mereciéndolo o disponiéndose a él, es predispuesta por dicho auxilio para obrar bien.

Ningún agente particular puede predisponer universalmente a la acción del primer agente universal, puesto que toda acción de un agente particular recibe su origen del agente universal. Como vemos que todo movimiento de las cosas inferiores es predispuesto por el movimiento celeste. Pero el alma humana está ordenada bajo Dios como el agente particular lo está bajo el agente universal. Luego es imposible que haya en ella un movimiento recto que no esté predispuesto por la acción divina. Por eso, en San Juan, dice el Señor: ‒Sin mí nada podéis hacer.

Cuando en la retribución del premio se observa la igualdad de la justicia, el premio está proporcionado al mérito. Mas el efecto del auxilio divino –que excede la capacidad natural– no está en proporción con los actos que el hombre produce naturalmente. Por consiguiente, el hombre no puede merecer dicho auxilio con tales actos.

El conocimiento precede al movimiento de la voluntad. Sin embargo, el hombre recibe de Dios el conocimiento del fin sobrenatural, puesto que él no puede alcanzarlo por la razón natural, ya que excede de su capacidad. Luego es necesaria que el auxilio divino predisponga los movimientos de la voluntad hacia el último fin.

De aquí que se diga en la carta a Tito: ‒No por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia nos salvó. Y a los Romanos: ‒No es del que quiere –es decir, del querer– ni del que corre –o sea, del correr–, sino de Dios, que tiene misericordia; a saber, porque es necesario que el hombre sea predispuesto por el auxilio divino para querer y obrar bien; tal como no suele atribuirse el efecto al agente inmediato, sino al primer motor. Por ejemplo, la victoria se atribuye al jefe, a pesar de que los soldados la alcanzan con su propio esfuerzo. Luego por dichas palabras no se excluye el libre albedrío de la voluntad, según la mala interpretación de algunos, como si el hombre no fuera dueño de sus actos internos y externos lo que se demuestra es que está sujeto a Dios. Se dice en los Trenos: ‒Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos. Lo cual revela que nuestra conversión a Dios es preparada por el auxilio divino, que nos convierte.

Sin embargo, se lee en Zacarías, como dicho por Dios: ‒Volveos a mí, dice Yavé Sebaot, y yo me volveré a vosotros, no porque la operación de Dios no se adelante a nuestra conversión, como se dijo, sino porque posteriormente ayuda a nuestra conversión –por la que nos convertimos a El–, fortaleciéndola para que alcance su efecto y consolidándola para obtener el fin debido.

Con esto se refuta el error de los pelagianos, quienes decían que tal auxilio se nos da por los méritos y que el principio de nuestra justificación procede de nosotros, aunque la consumación venga de Dios.

CAPITULO CL

Este auxilio divino se llama gracia. Y qué es la gracia santificante

Como lo qué a uno se le da sin que precedan sus propios méritos se dice que lo recibe –gratuitamente, y el auxilio divino que se le da al hombre precede a todo mérito humano, según se demostró (c. prec.), síguese que tal auxilio es dado él hombre gratuitamente; por lo cual recibe oportunísimamente el nombre de –gracia. Por eso dice el Apóstol: –Pero si por gracia, ya no es por las obras, porque entonces la gracia ya no sería gracia.

Sin embargo, hay también otra razón por la que este auxilio recibe el nombre de –gracia. En efecto, se dice que uno es –grato a otro por que es amado por él; de aquel que se diga también que el amado por otro tiene su –gracia. Ahora bien, es esencial al amor que quien ama quiera y obre el bien para aquel a quien ama. Y Dios, realmente, quiere y obra el bien para todas las criaturas; pues el mismo ser de la criatura y toda su perfección proceden de Dios, que lo quiere y lo produce, según se demostró (1. 2, c. 15). Por eso se dice: –Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho. Pero hay que considerar una razón especial del amor divino para con aquellos a quienes auxilia en la consecución del bien que supera el orden de su naturaleza, a saber, la fruición perfecta, no de un bien creado, sino del mismo Dios. En consecuencia, este auxilio se llama oportunísimamente –gracia, no sólo por que se da gratuitamente, según se demostró, sino también porque el hombre, por cierta prerrogativa especial, se hace grato a Dios con dicho auxilio. Y por esta razón dice el Apóstol: –Y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado Hijo.

Pero es preciso que esta gracia sea en el hombre gratificado algo positivo, como cierta forma y perfección del mismo. Pues lo que se dirige a un fin es menester que esté continuamente ordenado al mismo, pues el motor mueve continuamente hasta que el móvil, mediante el movimiento, ha conseguido el fin. Por consiguiente, como el hombre se dirige al último fin mediante el auxilio de la gracia divina, según se ha demostrado (c. 147), es necesario que el hombre sea favorecido con dicho auxilio hasta que llegue al último fin. Y esto no sucedería si el hombre participa se de este auxilio a modo de cierto movimiento o pasión, y no como una forma permanente y afincada en él mismo; pues tal movimiento y tal pasión sólo estarían en el hombre cuando actualmente se dirigiese al fin. Cosa que el hombre no hace siempre, como vemos en los durmientes. En consecuencia, la gracia santificante es cierta forma y perfección que permanece en el hombre, incluso cuando no obra.

Además, el amor de Dios es causa del bien existente en nosotros, como el amor del hombre es provocado y causado por algún bien existente en el amado. Pero el hombre es provocado a amar especialmente a uno por algún bien especial preexistente en el amado. Según esto, donde se su pone un amor especial de Dios al hombre es necesario suponer también un bien especial dado al hombre por Dios. Por tanto, como la gracia santificante indica, según se ha dicho, un amor especial de Dios al hombre, es preciso, por esa misma razón, que esto demuestre la existencia en el hombre de una bondad y una perfección especiales.

Cada cosa se ordena al fin que le conviene según la naturaleza de su forma, porque entre especies diversas los fines son distintos. Pero el fin a que se dirige el hombre mediante el auxilio de la gracia divina está sobre la naturaleza humana. Por tanto, es necesario añadir al hombre alguna forma y perfección sobrenaturales, mediante las cuales se disponga a dicho fin.

Además, es preciso que el hombre llegue al último fin mediante sus propias operaciones. Sin embargo, cada cual obra en conformidad con su propia naturaleza. Por consiguiente, para que el hombre llegue al último fin mediante sus propias operaciones es preciso añadirle alguna forma por la cual reciban sus operaciones cierta eficacia para merecer el último fin.

Por último, la divina providencia provee a cada cual según su modo de ser, como consta por lo

dicho (c. 71). Mas el propio modo de ser de los hombres requiere que, para perfeccionamiento de sus operaciones, haya en ellos, además de las potencias naturales, ciertas perfecciones y hábitos mediante los cuales obren el bien de modo connatural, fácil y deleitablemente, y procedan con rectitud. Por consiguiente, el auxilio de la gracia que el hombre recibe de Dios designa cierta forma y perfección existentes en el hombre.

De aquí que en la Sagrada Escritura se designe la gracia de Dios como cierta luz. Pues dice el Apóstol: ‒Fuisteis en algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor. Y la perfección que impulsa al hombre hacia el último fin, consistente en la visión de Dios, se llama ‒luz, la cual es principio del ver.

Con esto se refuta la opinión de quienes dijeron que la gracia divina no añade nada en el hombre, como tampoco se le añade nada a uno por que se diga que tiene la gracia del rey, sino sólo en el rey que ama. Pues es evidente que erraron por no tener en cuenta la diferencia entre el amor divino y el humano; porque el amor divino es causa del bien que ama en alguno, mientras que el humano no siempre lo es.

CAPITULO CLI

La gracia santificante causa en nosotros el amor de Dios

Como resultado de lo anterior, se ve que por el auxilio de la gracia divina santificante el hombre consigue amar a Dios.

En efecto, la gracia santificante es en el hombre el efecto del amor divino. Ahora bien, el efecto propio del amor divino en el hombre parece ser amar a Dios, ya que lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el amado, pues la inclinación del amante tiende principalmente a atraer al amado hacia su amor; y si no ocurriera esto, sería necesario destruir el amor. Por lo tanto, el amar a Dios es en el hombre un efecto de la gracia santificante.

Entre las cosas que tienen un mismo fin es preciso que haya alguna unión, en cuanto se ordenan al fin; por lo cual los hombres se unen también en la ciudad mediante cierta concordia para poder conseguir el bien la misma nación; y los soldados deben unirse también y obrar acordes en la batalla para conseguir la victoria, que es el fin común. Mas el fin último, al cual es llevado el hombre por el auxilio de la gracia de Dios, es la visión de la esencia divina, que es propia del mismo Dios; y de este modo el bien final es comunicado al hambre por Dios. Luego el hombre no puede ser llevado a este fin si no se une a Dios, conformando su voluntad con la suya; porque ‒es propio de los amigos el querer y no querer las mismas cosas, el gozarse y condolerse de las mismas cosas. En consecuencia, por la gracia santificante el hombre se convierte en amador de Dios, como quiera que el hombre se dirija por ella al fin que Dios le comunica.

Como el fin y el bien son el objeto propio del apetito o del afecto, es menester que por la gracia santificante, que dirige al hombre al fin ultimo, se perfeccione principalmente el afecto del hombre. Ahora bien, la principal perfección del afecto es el amor, pues nadie desea, o espera, o se goza, a no ser por el bien amado; e igualmente, nadie huye, o teme, o se entristece, o se irrita, a no ser por lo que contraría al bien amado. Luego el efecto principal de la gracia es que el hombre ame a Dios.

La forma por la cual una cosa se ordena a un fin le da cierta semejanza con el fin; por ejemplo, el cuerpo adquiere por la forma de la gravedad la semejanza y conformidad con el lugar hacia el cual se mueve naturalmente. Pero se ha demostrado que la gracia santificante es en el hombre cierta forma por la cual se ordena al fin último, que es Dios. Por lo tanto, el hombre, mediante la gracia, adquiere la semejanza de Dios. Mas la semejanza es causa del amor: ‒Todo ser ama a su semejante. Por consiguiente, el hombre se hace mediante la gracia amador de Dios.

Para que una operación sea perfecta; se requiere también que uno obre constante y prontamente y esto lo hace el amor, por el cual aun las cosas difíciles parecen ligeras. Luego, como quiera que por la gracia santificante las operaciones del hombre deben hacerse perfectas, según consta por lo dicho

(c. prec.), es precisa que mediante la misma, gracia se constituya en nosotros el amor de Dios.

De aquí que diga el Apóstol: –El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado. Y el Señor promete a sus amadores su propia Visión, diciendo: –El que me ama a mi será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él.

Y por esto se ve que la gracia, que conduce al fin de la visión divina, causa en nosotros el amor de Dios.

CAPITULO CLII

La gracia divina causa en nosotros la fe

Y porque la gracia divina causa en nosotros la caridad (c. prec.) es necesario que cause también la fe.

El movimiento con el cual nos dirigimos, mediante la gracia, al fin último, es voluntario, no violento, como se demostró arriba (c. 148). Ahora bien, no puede existir un movimiento voluntario hacia una cosa si tal cosa no es conocida. Luego es necesario que mediante la gracia se nos anticipe el conocimiento del último fin, para que nos dirijamos a él voluntariamente. Pero el conocimiento no puede ser en esta vida una visión clara, según se probé arriba (cc. 48, 52). Luego es necesario que sea un conocimiento por medio de la fe.

En cada cognoscente, el modo del conocimiento sigue al modo de la propia naturaleza; por lo cual el modo del conocimiento del ángel, del hombre y del animal bruto es distinto, en cuanto que sus naturalezas son diversas, como consta por lo dicho (cc. 68, 92, 96 ss.). Mas para obtener el último fin se le añade al hombre sobre la propia naturaleza cierta perfección, o sea, la gracia, como se ha demostrado (c. 150). Luego es preciso también qué sobre el conocimiento natural del hombre se añada cierto conocimiento superior a la razón natural y este es el conocimiento de la fe, que versa sobre lo que no ve la razón natural.

Siempre que una cosa es movida por un agente para alcanzar lo que es propio de dicho agente, es preciso que esté desde un principio sometida a las impresiones del agente, como a impresiones ajenas y no propias, hasta que se las apropia en el término del movimiento; por ejemplo, el leño, primero es calentado por el fuego, y aquél calor no es propio del leño, sino extraño (externo) a su naturaleza; pero al fin, cuando el leño ya está encendido, el calor se hace propio y connatural. Y de igual modo, cuando uno es enseñado por el maestro, es menester que al principio reciba las enseñanzas del maestro no como si las entendiera por si mismo, sino creyéndolas, como si fueran superiores a su capacidad; mas, al fin, cuando ya esté instruido, podrá entenderlas. Ahora bien, como consta por lo dicho (c. 147), nos dirigimos al último fin mediante el auxilio de la gracia divina. Y el fin último es la visión clara de la Verdad primera en si misma, como antes sé demostró (c. 50 ss.). Por consiguiente, es menester que antes de llegar al último fin el entendimiento del hombre se someta a Dios creyendo, por efecto de la gracia divina.

Al principio de esta obra se expusieron las ventajas por las cuales fue necesario que la verdad divina se propusiera a los hombres como creencia (1. 1, cc. 3 ss.), de las cuales puede deducirse también la necesidad de que la fe sea para nosotros un efecto de la gracia divina.

De aquí que diga el Apóstol: –Pues de gracia habéis sido salvados por la fe. Y esto no os viene de vosotros, pues es un don de Dios.

Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes decían que la iniciación en la fe no procedía de Dios, sino de nosotros mismos.

CAPITULO CLIII

La gracia divina causa en nosotros la esperanza

Puede demostrarse también por estas mismas razones que la esperanza de la bienaventuranza futura es causada en nosotros por la gracia.

En efecto, el amor al prójimo viene del amor que el hombre se tiene a sí mismo, pues uno se comporta con relación al amigo como con relación a sí mismo. Pero uno se ama a sí mismo al querer el bien para sí, como ama a otro cuando quiere el bien para él. Luego es preciso que, si el hombre se siente afectado por su propio bien, se le impulse para que se afecte por el bien del prójimo. Por consiguiente, por el hecho de esperar un bien de otro, se le proporciona al hombre un camino para amar como a si mismo a aquel de quien espera el bien; pues se ama a otro como a sí mismo cuando el que ama quiere su bien, aunque no le reporte nada. Según esto, como la gracia santificante causa en el hombre el amor de Dios por sí mismo (c. 151), resulta que el hombre alcanza también por la gracia la esperanza en Dios. Mas la amistad por la cual uno ama a otro como a si mismo, aunque no sea por propia utilidad, reporta, sin embargo, muchas ventajas en cuanto que cualquier amigo favorece a otro como a si mismo. Por eso es preciso que, cuando amo ama a otro y sabe que es correspondido, tenga esperanza en él. Ahora bien, mediante la gracia el hombre se convierte de tal manera en amador de Dios, por el afecto de la caridad, que incluso es instruido por la fe de que es amado por Dios con anterioridad, según aquello de San Juan: –En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó primero. Síguese, pues, que, por el don de la gracia, el hombre tiene esperanza en Dios. Y esto demuestra a la vez que, así como la esperanza es la preparación del hombre para el verdadero amor de Dios, así también, por el contrario, el hombre se consolida en la esperanza mediante la caridad.

En todo amante nace un deseo de unirse a su amado tanto cuanto sea posible; y por eso la convivencia es agradabilísima para los amigos. Luego, si mediante la gracia el hombre se convierte en amador de Dios, es preciso que nazca en él un deseo de unión con Dios tanto cuanto le fuese posible. Ahora bien, la fe nacida de la gracia declara que es posible la unión del hombre con Dios según la fruición perfecta, en la cual consiste la bienaventuranza. Luego el deseo de esta fruición en el hombre es efecto del amor de Dios. Pero el deseo de una cosa molesta al alma del que desea, a no ser que haya esperanza de conseguirla. En consecuencia, fue conveniente que en los hombres en quienes la gracia produjo el amor de Dios y la fe, también se produjera la esperanza de la bienaventuranza futura.

Si apareciese alguna dificultad en lo que se ordena a un fin deseado, ofrece consuelo la esperanza de conseguir el fin, como en el caso de quien soporta con facilidad el amargo de la medicina por la esperanza de la salud. Mas en el camino que, recorremos para alcanzar la bienaventuranza, que es el fin de todos nuestros deseos, amenazan muchas cosas difíciles, que se han de soportar, puesto que la virtud, mediante la cual se camina hacia la bienaventuranza, –versa sobre las cosas difíciles. Por consiguiente, para que el hombre tendiese más ligera y prontamente a la bienaventuranza, fue necesario que se le diese la esperanza de obtenerla.

Nadie se mueve hacia un fin al cual juzga que es imposible llegar. Por lo tanto, para que uno se dirija a un fin es preciso que tienda hacia tal fin como posible de alcanzar; y éste es el afecto de la esperanza. En consecuencia, como quiera que mediante la gracia el hombre se dirige hacia el fin último de la bienaventuranza, fue necesario que mediante la gracia se imprimiese en el afecto humano la esperanza de alcanzarla.

De aquí que se diga: –Nos reengendró a una viva esperanza para una herencia inmarcesible, que os está reservada en los cielos. Y se dice: –En la esperanza estamos salvos.

CAPITULO CLIV

Los dones de la gracia gratis dada. En el cual se trata también de las adivinaciones de los demonios

Como el hombre no puede conocer lo que no ve por sí mismo si no lo recibe de quien lo ve, y la fe

trata de lo qué no se ve, es menester que el conocimiento de aquello que pertenece a la fe se derive de aquel que lo ve por sí mismo. Y éste es Dios, que se comprehende a sí mismo perfectamente y ve naturalmente su esencia (1. 1, c. 47), pues de Dios tenemos la fe. Por consiguiente, es menester que lo que poseemos por la fe provenga de Dios. Y como por otra parte, las cosas que proceden de Dios son hechas con cierto orden, según se demostró (c. 77), fue conveniente que al manifestar las cosas que son de fe se guardara cierto orden, a saber, que unos las recibieran inmediatamente de Dios y otros de éstos, y así ordenadamente hasta los últimos.

Doquier existe un orden de cosas es preciso que lo más próximo al primer principio sea lo más virtuoso. Como se ve claramente en este orden de la manifestación divina. En efecto, las cosas invisibles, cuya visión hace bienaventurados, sobre las cuales versa la fe, son primeramente reveladas por Dios a los ángeles bienaventurados mediante una visión clara, como consta por lo dicho (c. 79).

A continuación, interviniendo el ministerio de los ángeles, son manifestadas a algunos hombres, no ciertamente por una visión clara, sino con una certidumbre que proviene de la divina revelación. Y esta revelación se hace realmente por cierta luz inteligible e interior, que eleva la mente a percibir aquellas cosas que el entendimiento no puede obtener por la luz natural. Pues así como por la luz natural el entendimiento se cerciora de las cosas que conoce con tal luz, como de los primeros principios, así también tiene certidumbre de las cosas que conoce con la luz sobrenatural. Mas esta certidumbre es necesaria para poder proponer a otros lo que se conoce por revelación divina, pues no enseñamos a otros con seguridad aquellas cosas de las que no tenemos certidumbre. Y con dicha luz, que ilumina interiormente al entendimiento, hay alguna vez en la divina revelación otros auxilios interiores o exteriores de conocimiento; por ejemplo, una palabra oída exterior y sensiblemente, que es formada por virtud divina o percibida interiormente por la imaginación, por las cuales el hombre adquiere el conocimiento de las cosas divinas mediante la luz impresa interiormente en el entendimiento. Por consiguiente, tales auxilios no bastan, sin la luz interior, para el conocimiento de las cosas divinas; mientras que la luz interior es suficiente sin ellos.

Esta revelación de las cosas invisibles de Dios pertenece a la sabiduría, que es propiamente el conocimiento de las cosas divinas. Por esto se dice que la Sabiduría de Dios –a través de las edades se derrama en las almas santas... Dios a nadie ama sino al que mora en la Sabiduría. Y en el Eclesiástico: –Le llenó el Señor del espíritu de sabiduría y de entendimiento.

Mas como –las cosas invisibles de Dios son conocidas mediante las criaturas, por la gracia divina no sólo se revelan a los hombres cosas divinas, sino también cosas humanas; lo cual parece pertenecer a la –ciencia. Por eso se dice: –El nos da la ciencia venidera de las cosas y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos. Y el Señor dijo a Salomón: –La sabiduría y la ciencia te doy.

Lo que el hombre conoce no puede darlo a conocer convenientemente a otros sino por medio de la palabra. Por consiguiente, como quiera que los que reciben de Dios la revelación, según el orden establecido por Dios, deben instruir a los demás, fue necesario que se les diese el don de –palabra, según lo exigiera la utilidad de aquellos que habían de ser instruidos. Por eso se dice en Isaías: –El Señor me ha dado lengua erudita para saber sostener con mi palabra al abatido. Y el Señor dice a sus discípulos: –Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.– por esto también, cuando fue necesario que unos pocos predicaran la verdad de la fe a las distintas razas, fueron algunos instruidos por virtud divina para que hablaran –varias lenguas, como se dice en los Hechos: –Quedaron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en lenguas extrañas según que el Espíritu les daba.

Mas como la palabra propuesta, si no es evidente en sí misma necesita confirmación para que sea aceptada y como lo que es de fe no es evidente para la razón humana, fue necesario emplear algo que confirmase la palabra de los predicadores de la fe. Ahora bien, no podía ser confirmada por principios de razón a modo de demostración, puesto que lo que pertenece a la fe excede a la razón. Luego fue necesario que la palabra de los predicadores fuese confirmada con algunos indicios

mediante los cuales se demostrara evidentemente que tal palabra había procedido de Dios cuando los predicadores obraban tales cosas –sanando enfermos y haciendo otros milagros, que sólo Dios puede hacer. Por eso el Señor, cuando envió a los discípulos a predicar, dijo: –Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios. Y en Marcos se dice: –Ellos se fueron predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes.

Hubo también otro modo de confirmación, para que, cuando los predicadores de la verdad dijeren verdades respecto de cosas ocultas que podían manifestarse después, se les creyere como que decían cosas verdaderas que los hombres no podían comprobar; por lo cual fue necesario –el don de profecía, con el cual pudiesen conocer e indicar a los de más, revelándoselo Dios, las cosas futuras y aquellas otra que ordinariamente se ocultan a los hombres; para que así, cuando se comprobase que en tales cosas habían dicho la verdad, se les creyese en las cosas que pertenecían a la fe. Por eso dice el Apóstol: –Si profetizando todos entrase algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos; los secretos de su corazón quedarán de manifiesto y, cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros.

Mas por este don de profecía no se prestaría un testimonio suficiente a la fe, a no ser que tratase sobre cosas que sólo pueden ser conocidas por Dios, como sucede con los milagros, que son exclusivos de Dios. Y tales son principalmente, entre las cosas inferiores, los secretos del corazón, que solamente Dios puede conocer, según se demostró (1. 1, capítulo 68); y los futuros contingentes, que están sometidos exclusivamente al conocimiento de Dios, quien los ve en sí mismo, puesto que le son presentes por razón de su eternidad, como se demostró antes (ib., c. 67). Sin embargo, algunos futuros contingentes pueden ser previstos por los hombres no ciertamente en cuanto futuros, sino en cuanto que preexisten en sus causas, conocidas las cuales en sí mismas o bien en algunos de sus efectos manifiestos, llamados signos, el hombre puede tener un conocimiento previo de algunos efectos futuros; como el médico prevé la muerte ó la salud futuras por el estado del vigor natural, que conoce mediante el pulso, la orina y otras señales parecidas. Mas este conocimiento de los futuros es en parte cierto y en parte incierto, pues hay ciertas causas preexistentes de las cuales se siguen necesariamente efectos futuros, como preexistiendo la composición de contrarios en el animal se sigue necesariamente la muerte. Mas, preexistiendo otras causas, los efectos futuros no se siguen necesariamente, sino frecuentemente, como del semen humano arrojado en la matriz se sigue frecuentemente un hombre perfecto, pero en ciertos casos se engendran monstruos, por algún impedimento que sobreviene a la operación de la virtud natural. Por lo tanto, el conocimiento previo de los efectos primeros es cierto, pero el de los mencionados después no es un conocimiento previo infaliblemente cierto. Sin embargo, el conocimiento previo que se tiene de los futuros por revelación divina, según el don de profecía, es absolutamente cierto, lo mismo que es cierto el conocimiento previo divino. Pues Dios no prevé los futuros únicamente según están en sus causas, sino que los conoce infaliblemente, tal como son en sí, según se demostró antes (1. 1., 1. c.). Por eso el conocimiento profético de los futuros que se lo da al hombre de esta manera es absolutamente cierto. No obstante, esta certidumbre no se opone a la contingencia de los futuros, como tampoco se opone a la certidumbre de la ciencia divina, según demostramos (ib.).

Sin embargo, ciertos efectos futuros son revelados alguna vez a los profetas no conforme son en sí mismos, sino conforme están en sus caucas. Y entonces nada obsta, si se impide que sus causas lleguen a sus efectos, que la predicción del profeta cambie también; como Isaías predijo a Ezequías, enfermo: –Dispón de tu casa, porque vas a morir y no curarás, y, no obstante, éste sanó; y Jonás profeta predijo que –de aquí a cuarenta días Nínive sería destruida, y, sin embargo, no fue destruida. Luego Isaías profetizó la muerte futura de Ezequías según la disposición del cuerpo y de las otras causas inferiores a tal efecto, y Jonás predijo la destrucción de Nínive según lo exigían sus merecimientos; y, no obstante, en ambos casos sucedio de distinto modo, según la disposición de Dios, que libra y sana.

Así, pues, la declaración profética acerca de los futuros es un argumento suficiente de fe, porque,

aun que los hombres prevean algo de los futuros, sin embargo, no hay un conocimiento previo cierto de los futuros contingentes, como es el conocimiento de la profecía. Pues, aunque alguna vez se le haga al profeta la revelación según relación de las causas con un efecto determinado, sin embargo, al mismo tiempo o después se le revela el proceso de inmutación del efecto futuro, como le fue revelada a Isaías la curación de Ezequías y a Jonás la liberación de los ninivitas. Pero los espíritus malignos, esforzándose por corromper la verdad de la fe, del mismo modo que abusan de las obras milagrosas para inducir a error y debilitar el valor de la fe (aunque no hacen verdaderos milagros, sino cosas que parecen milagrosas a los hombres, como se demostró antes (c. 103), así también abusan de la predicción profética, no ciertamente profetizando, sino prediciendo ciertas cosas según el orden de las causas ocultas al hombre, para que parezca que prevén los futuros en sí mismos. Y aunque los afectos contingentes provengan de las causas naturales, dichos espíritus malignos pueden conocer mejor que los hombres, por la sutileza de su entendimiento, cómo y cuándo pueden impedirse los efectos de las causas naturales; y así, al predecir los futuros, parecen más maravillosos y veraces que los hombres más sabios. Pero, entre las causas naturales, las supremas y más distantes de nuestro conocimiento son las virtudes de los cuerpos celestes, que son conocidas de estos espíritus en sus propias naturalezas, como consta por lo dicho (1. 2, c. 99 ss.). Por lo tanto, como todos los cuerpos inferiores están regidos por las fuerzas y el movimiento de los cuerpos superiores, estos espíritus pueden profetizar mucho mejor que un astrólogo los vientos y tempestades futuras, las corrupciones del aire y otras cosas semejantes que suceden en los cambios de los cuerpos inferiores, causados por el movimiento de los cuerpos superiores. Y aunque los cuerpos celestes no pueden influir directamente sobre la parte intelectiva del alma, según se demostró (c. 84 ss.), sin embargo, muchos siguen los impulsos de las pasiones y las inclinaciones corporales, sobre los cuales es evidente que los cuerpos celestes tienen eficacia; pues sólo pertenece a los sabios, cuyo número es pequeño, resistir con la razón a tales pasiones. Y de aquí se sigue que incluso puedan predecir muchas cosas acerca de los actos de los hombres, aunque alguna vez se equivoquen al predecir, a causa del libre albedrío.

Mas las cosas que prevén las predicen no ciertamente para ilustración de la mente, como se hace en la revelación divina; pues no es su intención perfeccionar la mente humana para conocer la verdad, sino más bien desviarla de ella. Y ciertamente profetizan alguna vez inmutando la imaginación, ya sea durmiendo, como cuando por los sueños muestras indicios de ciertos futuros; ya sea velando, como vemos en los posesos y frenéticos, que predicen lo futuro; y en ocasiones profetizan ciertos indicios externos, por ejemplo, por el movimiento y el graznido de las aves y por lo que aparece en las entrañas de los animales y con la distribución de ciertos puntos, y en otras cosas por el estilo, que parece son hechas al azar; y otras veces apareciendo visiblemente y profetizando sensiblemente cosas futuras.

Y aunque sea evidente que los espíritus malignos hacen todo esto, sin embargo, algunos intentan atribuir otras cosas a las causas naturales. Pues dicen que, como el cuerpo celeste mueve a los inferiores para producir ciertos efectos por el influjo de dicho cuerpo, aparecen en algunos casos ciertos signos de su influencia: diferentes seres reciben de diverso modo la impresión del cuerpo celeste. Y por esto dicen que el cambio que el cuerpo celeste produce en un ser puede tomarse como indicio del cambio, de otro. Y, en consecuencia, afirman que los movimientos que se hacen sin la deliberación de la razón, como las visiones de los soñadores y de los locos, y el movimiento y el graznido de las aves, y la interpretación de los puntos cuando uno no delibera cuántos puntos debe describir, responden a la influencia del cuerpo celeste. Y así dicen también que tales cosas pueden ser indicios de efectos futuros causados por el movimiento celeste.

Mas, como esto tiene escaso fundamento, es mejor juzgar que las predicciones besadas en estos signos proceden de alguna substancia intelectual, por cuya virtud se disponen los citados movimientos, que se dan sin deliberación alguna, según conviene para la observación de las cosas futuras. Y aunque alguna vez la divina voluntad disponga estas cosas mediante el ministerio de los espíritus buenos, pues Dios revela muchas cosas en sueños, como a Faraón y a Nabucodonosor, y
–en el seno se echan las suertes, pero es Yavé quien da la decisión, como dice Salomón; sin

embargo, ordinariamente suceden por obra de los espíritu malignos, como dicen también los santos doctores y estimaron incluso los mismos gentiles, pues dice Valerio que la observación de los agüeros y de los sueños y de otras cosas por el estilo pertenecen a la religión mediante la cual se adoraba a los ídolos. Y por esta razón, en la Ley Antigua, junto con la idolatría, se prohibían todas estas cosas; en efecto, se dice: –No imites las abominaciones de esas naciones, a saber, las que servían a los ídolos; –Y no haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicería y encantamientos, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos.

La profecía confirma también la predicación de la fe de otro modo, a saber, en cuanto que se predican para ser creídas ciertas cosas ocurridas en el transcurso del tiempo, como la natividad de Cristo, la pasión, la resurrección y otras cosas parecidas; y para que no sé crea que tales cosas fueron inventadas por los predicadores o que ocurrieron al azar, se demuestra que fueron profetizadas mucho tiempo antes por los profetas; por lo cual dice el Apóstol: –Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne.

Además, después del grado de los que reciben la revelación inmediatamente de Dios, es necesario otro grado de gracia. Porque como los hombres reciben de Dios la revelación, no sólo para el tiempo presente, sino también para instrucción de todos los tiempos venideros, fue necesario que no solamente narrasen de palabra a los presentes las cosas que les fueron reveladas, sino también que las escribiesen para instrucción de los hombres futuros; por lo cual fue necesario asimismo que hubiese algunos que –interpretasen tales escritos; lo cual es un efecto necesario de la gracia divina, como lo fue también la misma revelación. Por eso se dice en el Génesis: –¿No es de Dios la interpretación?

Y hay todavía un último grado, a saber, el de los que creen fielmente lo que fue revelado a unos e interpretado por otros. Ya se demostró antes (c. 152) que esto es un don de Dios.

Mas como los espíritus malignos hacen cosas parecidas a las que sirven para confirmar la fe, tanto produciendo señales como revelando futuros, según demostrarnos en este mismo capítulo fue necesario, para que los hombres no creyesen la mentira engañados por tales cosas, que con el auxilio de la gracia divina fuesen instruidos para discernir tales espíritus, según lo que se dice en la primera de San Juan: –No creáis a cualquier espíritu, sino examinad si los espiritas son de Dios.

Y estos efectos de la gracia, destinados a la instrucción y confirmación de la fe, los examina el Apóstol en su primera a los Corintios, dice: –A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, don de curaciones en el mismo Espíritu; a otro, operaciones de milagros; a otro, profecía; a otro, discreción de espíritus; a otro, género de lenguas; a otro, interpretación de lenguas.

Y con esto se rechaza el error de algunos maniqueos, que dicen que los milagros corporales no son hechos por Dios. – Al mismo tiempo se refuta también su error en cuanto a lo que dicen de que los profetas no hablaron por espíritu de Dios. –Y también el error de Priscila y Montano. quienes decían que los profetas, como los posesos, no entendían lo que hablaban, cosa que no está de acuerdo con la divina revelación, según la cual lo que más principalmente se ilumina es el entendimiento.

Por otra parte, entre los citados efectos de la gracia (c. 151 ss.) ha de considerarse una diferencia. Pues aunque a todos ellos competa el nombre de –gracia, porque se comunican –gratuitamente, sin mérito precedente, sin embargo, solamente el efecto del amor merece además el nombre de gracia, porque –hace grato a Dios; en efecto, se dice en los Proverbios: –Amo a los que me aman. Por eso la fe y la esperanza y otras cosas que se ordenan a la fe pueden existir en los pecadores, que no son gratos a Dios; y solamente el amor es el don propio de los justos, porque, como dice San Juan en su Epístola primera, –el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.

Hay que considerar también otra diferencia en dichos efectos de la gracia. Pues algunos de ellos son necesarios para toda la vida del hombre, ya que sin ellos no puede haber salvación, como creer, esperar, amar y obedecer a los preceptos de Dios; y es necesario que haya en el hombre ciertas perfecciones habituales ordenadas a estos afectos para que a su debido tiempo puedan obrar en conformidad con ellas; en cambio, otros efectos son necesarios no para toda la vida, sino para ciertos tiempos y lugares, como hacer milagros, profetizar lo futuro y similares; y para estos efectos no se dan perfecciones habituales, sino que Dios produce ciertas impresiones que cesan al cesar el acto, del mismo modo que el entendimiento del profeta es ilustrado en cada revelación con una nueva luz; y en la ejecución de cada milagro es menester que haya una nueva eficacia de la virtud divina.

CAPITULO CLV

El hombre necesita del auxilio de la gracia para perseverar en el bien

El hombre necesita también del auxilio de la gracia divina para perseverar en el bien.

En efecto, todo lo que de suyo es variable necesita del auxilio de un motor inmóvil para afianzarse en una sola cosa. Ahora bien, el hombre varia tanto del mal al bien como del bien al mal. Luego para que permanezca inmóvil en el bien, que es lo que se llama –perseverar, necesita del auxilio divino.

Además el hombre necesita del auxilio de la gracia divina para aquello que supera las fuerzas del libre albedrío. Mas el poder del libre albedrío no se extiende al afecto que consiste en perseverar hasta el fin en el bien. Lo cual se demuestra de este modo: el poder del libre albedrío es acerca de las cosas que caen bajo la elección. Y lo que se elige es algo particular ejecutable. Pero lo particular ejecutable es lo que existe en circunstancias determinadas de tiempo y lugar. Luego lo que cae bajo el poder del libre albedrío es algo que ha de ejecutarse en este momento. Mas el perseverar no significa algo como ejecutable en un momento dado, sino la continuación de 1a operación durante todo el tiempo. Luego el afecto que consiste en perseverar en el bien está sobre el poder del libre albedrío. En consecuencia, el hombre necesita del auxilio de la gracia divina para perseverar en el bien.

Aunque el hombre sea dueño de sus propios actos por la voluntad y el libre albedrío, sin embargo, no es dueño de sus potencias naturales. Y por esto, aunque sea libre para querer o no querer algo, sin embargo, al querer no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere o elige. Mas para la perseverancia se requiere que la voluntad permanezca inmóvil en el bien. Por lo tanto, la perseverancia no está al alcance del libre albedrío. En consecuencia, es necesario que haya en el hombre un auxilio de la gracia divina para que persevere.

Si hay muchos agentes sucesivos, uno de los cuales obra después de la acción del otro, la continuidad de su acción no puede ser cansada por uno solo de ellos, porque ninguno de ellos obra siempre; ni tampoco por todos, puesto que no obran a la vez; por lo cual es menester que sea causada por un agente superior que obre siempre; como prueba el Filósofo, en el libro VIII de los –Físicos, –que la continuidad de la generación en los animales causada por algún superior sempiterno. Supongamos, pues, a uno que persevera en el bien. En él hay, por lo tanto, muchos movimientos del libre albedrío que tienden hacia el bien, sucediéndose unos a otros hasta el fin. Luego ninguno de estos movimientos puede ser causa de la continuación del bien, que es la perseverancia, porque ninguno de ellos dura siempre; tampoco pueden ser todos juntos, porque, no existiendo todos simultáneamente, tampoco pueden causar algo simultáneamente. Resulta, pues, que esta continuación es causada por un agente superior. En consecuencia, el hombre necesita del auxilio de una gracia superior para perseverar en el bien.

Asimismo, si hay muchos seres ordenados a un mismo fin, todo el orden existente entre ellos depende hasta que hayan llegado al fin del primer agente que dirige hacia el fin. Mas en quien

persevera en el bien hay muchos movimientos y muchas acciones que se ordenan a un solo fin. Luego, es menester que el orden total de estos movimientos y acciones sea causado por el primero que dirige hacia tal fin. Ahora bien, se demostró ya (c. 147) que los hombree se dirigen al fin último mediante el auxilio de la gracia divina. Luego todo el orden y continuación de la buenas obras de quien persevera en el bien obedece al auxilio de la gracia divina.

De aquí que se diga: –El que comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús. Y en la primera de Pedro: –El Dios de toda gracia, que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer, os perfeccionará y afirmará, os fortalecerá y consolidará»

Hay también en la Sagrada Escritura muchas oraciones en las cuales se pide a Dios la perseverancia; por ejemplo, en el Salmo: –Asegura mis posos en tus senderos para que mis pisadas no resbalen Y en la Epístola Segunda a los Tesalonicenses: –Dios nuestro Padre consuele nuestros corazones y lo confirme en toda obra y palabra buena. Esto mismo se pide en la oración dominical, principalmente cuando se dice: –Venga a nos el tu reino, pues no vendrá a nosotros el reino de Dios si no perseverásemos en el bien. Pero sería ridículo pedir a Dios de lo que no fuere El dador. Luego la perseverancia del hombre procede de Dios. Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes dijeron que al hombre le basta el libre albedrío para perseverar en el bien y que no necesita para esto del auxilio de la gracia divina.

¿No obstante, ha de tenerse en monta que, como incluso el que tiene la gracia pide a Dios perseverar en el bien, así como no basta para perseverar en el bien el libre albedrío sin el auxilio externo de Dios, así tampoco es suficiente en nosotros un hábito infuso para perseverar. Pues los hábitos que Dios nos infunde, mientras dura la vida presente no quitan totalmente del libre albedrío la propensión al mal, aunque por ellos se establezca en cierto modo el libre albedrío en el bien. Luego, cuando decimos que el hombre necesita de la gracia divina para perseverar hasta el fin, no entendemos que sobre la gracia habitual infundida primeramente para obrar bien se le infunda después otra para perseverar; por el contrario entendemos que, poseídos todos los hábitos gratuitos, todavía necesita el hombre el auxilio de la divina providencia que le gobierne exteriormente.

CAPITULO CLVI

Quien pierde la gracia por el pecado puede ser reparado por la gracia

Por lo dicho se ve que el hombre, aunque no perseverara, sino que cayera en el pecado, puede ser restablecido en el bien mediante el auxilio de la gracia

A la misma virtud pertenece conservar la salud de uno y repararla cuando se pierde; pues así como por la virtud natural se conserva en el cuerpo la salud, así por la misma virtud natural se restablece la salud quebrantada. Sin embargo, el hombre persevera en el bien por el auxilio de la gracia divina, como se ha demostrado (c. prec.). Luego, si hubiese caído por el pecado, podrá ser restablecido por el auxilio de la misma gracia divina.

El agente que no requiere la disposición del sujeto puede imprimir su efecto en un sujeto dispuesto de cualquier modo; y por esto Dios, que al obrar no requiere un sujeto dispuesto, puede infundir una forma natural sin disposición alguna del sujeto, como cuando da vista a un ciego, resucita a un muerto y otras cosas parecidas. Y del mismo modo que no necesita la disposición natural en el sujeto corpóreo, así tampoco necesita mérito alguno en la voluntad para comunicar la gracia, la cual se da sin mérito propio, según se demostró (c. 149). En consecuencia, Dios puede comunicar la gracia santificante, mediante la cual se borran los pecados, aun después de haberla perdido por el pecado.

El hombre únicamente no puede recuperar, una vez perdidas, las cosas que le sobrevienen por generación, como las potencias naturales y los miembros, porque no puede ser engendrado nuevamente. Ahora bien, el auxilio de la gracia se le comunica al hombre no por generación, sino después que ya existe. Luego puede, después de la pérdida de la gracia por el pecado, ser

restablecido de nuevo para borrar los pecados.

Por otra parte, la gracia es cierta disposición habitual al alma, según se demostró (c. 150). Mas los hábitos que se adquirieron por los actos, si se pierden, pueden adquirirse de nuevo mediante los actos con que se adquirieron. Por consiguiente, mucho mejor puede ser reparada por la operación divina la gracia, que une a Dios y libra del pecado, si se pierde.

En las obras de Dios no hay nada en vano, como tampoco en las obras de la naturaleza, pues a naturaleza recibe de Dios esta propiedad. Ahora bien, una cosa se movería en vano su no pudiese llegar al fin del movimiento. Luego es necesario que aquello que nació para moverse hacia un fin tenga posibilidad de llegar a él. Mas en el hombre, después que ha caído en el pecado y mientras permanece en esta vida, queda cierta aptitud para moverse hacia el bien; prueba de ello son el deseo del bien y el dolor del mal, que permanece todavía en él después del pecado. En consecuencia, es posible que el hombre, después del pecado, vuelva nuevamente al bien, que la gracia produce en él.

No hay en la naturaleza de las cosas ninguna potencia pasiva que no pueda ser reducida al acto por una potencia activa natural. En consecuencia, mucho menos hay en el alma humana una potencia que no pueda ser reducida al acto por una potencia activa divina. Y en el alma humana, aun después del pecado, queda la potencia para el bien, porque el pecado no destruye las potencias naturales, mediante las cuales el alma se ordena a su bien. Por lo tanto, la potencia divina puede restablecer el alma en el bien; y, de este modo, el hombre puede conseguir con el auxilio de la gracia la remisión de los pecados.

De aquí que se diga en Isaías: –Aunque Vuestros pecados fueren como la grana, quedarían blancos como la nieve. Y en los Proverbios: –El amor encubre las faltas. No en vano lo pedimos también cada día al Señor, diciendo: –Perdónanos nuestras deudas.

Y con esto se rechaza el error de los novacianos, que afirmaban que el hombre no puede alcanzar el perdón de los pecados cometidos después del bautismo.

CAPITULO CLVII

El hombre no puede librarse del pecado sino mediante la gracia

Por estas mismas razones puede demostrarse también que el hombre no puede levantarse del pecado si no es por la gracia.

Por el pecado mortal, el hombre se aparta del fin último. Pero el hombre no se ordena al fin último sino mediante la gracia. Luego solamente mediante la gracia puede el hombre levantarse del pecado.

La ofensa no se borra sino por el amor. Ahora bien, por el pecado mortal, el hombre incurre en ofensa de Dios, pues se dice en la Sabiduría y en el Eclesiástico que –Dios odia a los pecadores, en cuanto que quiere privarlos del fin último, que prepara para los que ama. Luego el hombre no puede levantarse del penado mortal sino mediante la gracia, la cual crea cierta amistad entre Dios y el hombre.

Pueden aducirse también a este propósito todas las razones expuestas más arriba (c. 147 ss.) acerca de a necesidad de la gracia.

De aquí que se diga en Isaías: –Soy yo quien por amor de mi borro tus pecados. Y en el salmo: –Has perdonado la iniquidad de tu pueblo y has ocultado todos sus pecados.

Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes dijeron que el hombre puede levantarse del pecado mediante el libre albedrío.

CAPITULO CLVIII

Cómo el hombre se libra del pecado

Como el hombre no puede ir hacia uno de los contrarios si no se separa del otro, para que vuelva median te el auxilio de la gracia al estado de rectitud es necesario que se separe del pecado, por el cual se había desviado. Y como el hombre se dirige hacia el último fin y se aparta de él principalmente por la voluntad, no sólo es necesario que el hombre se separe del pecado con un acto exterior, dejando de pecar, sino también que se separe con la voluntad, para levantarse del pecado por la gracia. Sin embargo, el hombre se aparta voluntariamente del pecado cuando se arrepiente de lo pasado y se propone evitar lo futuro. Luego es necesario que el hombre, levantándose del pecado, no sólo se arrepienta del pecado pretérito, sino que también se proponga evitar los futuros. Pues si el hombre no se propusiera desistir de pecar, el pecado no sería de por si contrario a la voluntad. – Por otra parte, el movimiento con que uno se aparta de algo es contrario al movimiento con que se acerca a ello, como blanquear es contrario a ennegrecer. Por eso es preciso que la voluntad se desvíe del pecado por actos contrarios a aquellos por los cuales se inclinó a él. Mas se inclinó al pecado por apetecer y gozar de las cosas inferiores. Por consiguiente, es menester que se desvíe del pecado mediante ciertos castigos que la aflijan por haber pecado; pues así como por el deleite fue arrastrada su voluntad para consentir el pecado, así también por el castigo se asegure en abominarlo.

Vemos que incluso los animales brutos se retraen de los placeres más grandes por los dolores de los azotes. Ahora bien, es menester que el que se levanta del pecado no sólo deteste el pecado pretérito, sino también que evite el futuro. Luego es conveniente que sea castigado por el pecado, para que así se asegure más en el propósito de evitar los pecados.

Lo que adquirimos con trabajo y sufrimiento lo amamos más y lo conservamos con más diligencia; por eso quienes adquieren el dinero con su propio trabajo lo gastan menos que quienes lo adquieren sin trabajo, ya sea de sus padres, ya sea de cualquier otro modo. Pero al hombre que se levanta del pecado le es necesario principalmente conservar con diligencia el estado de gracia y el amor de Dios, cosas que perdio pecando por negligencia. Luego es conveniente que padezca trabajo y sufrimiento por los pecados cometidos.

El orden de la justicia exige que se castigue el pecado. Pues la conservación del orden en las cosas manifiesta la sabiduría de Dios que las gobierna. Luego el castigo del pecado pertenece a la manifestación de la bondad y gloria de Dios. Pero el pecador, al pecar, obra contra el orden establecido por Dios, quebrantando sus leyes. Según esto, es conveniente que lo restablezca, castigando en sí mismo lo que antes había pecado; y así se sitúa totalmente fuera del desorden.

Y esto demuestra que, después que el hombre ha conseguido por la gracia la remisión del pecado y ha sido restablecido al estado de gracia, queda obligado por la justicia de Dios a sufrir alguna pena por el pecado cometido. Y así se impone a sí mismo esta pena; como quiera que lo que está sometido a la divina providencia no puede quedar desordenado, Dios se la impondrá. Y esta pena no se llama satisfactoria, puesto que no ha sido elegida por quien la sufre, sino que se llama –purgativa, pues al castigarle otro viene como a purgarse mientras se restablece lo que él desordenó. Por esto dice el Apóstol: –Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos juzgados. Mas, juzgados por el Señor, somos corregidos para no ser condenados con el mundo.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que, cuando el ánimo se desvía del pecado, el desprecio del pecado y la adhesión del ánimo a Dios pueden ser tan vehementes que no quede obligación a pena alguna. Por que, como se puede colegir de lo dicho, la pena que uno padece después de la remisión del pecado es necesaria para que el ánimo se adhiera más firmemente al bien, al ser el hombre castigado por las penas, pues las penas son como ciertas medicinas; y también para que se observe el orden de la justicia, cuando el que pecó soporta la pena. Mas el amor a Dios basta para confirmar la mente del hombre en el bien, principalmente si fuere vehemente, y la displicencia de la culpa pretérita, cuando fuere intensa, produce gran dolor. Según esto, por la vehemencia del amor de Dios y del odio del pecado pretérito se excluye la necesidad de la pena satisfactoria o purgativa; y aunque la vehemencia no sea tan grande que excluya totalmente la pena, no obstante, cuando más vehemente fuere, tanto menor pena bastará.

–Pero lo que hacemos por los amigos parece que lo hacemos por nosotros mismos, porque la amistad y principalmente el amor de caridad hacen de dos uno solo. Y por esta razón uno puede satisfacer a Dios por otro como por sí mismo, principalmente cuando fuere necesario. Por que la pena que el amigo padece por él la reputa uno cual si la padeciese él mismo; y así no carece de pena cuando padece con el amigo que padece, y tanto más cuanto que él es para el otro la causa de padecer. Y, además, el afecto de la caridad produce una satisfacción más acepta a Dios en aquel que padece por el amigo que si padeciese por sí mismo, pues esto es propio de la caridad, espontánea, y aquello, de la necedad. De donde se deduce que uno puede satisfacer por otro con tal de que ambos estén en caridad.

Por esto dice el Apóstol: –Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.

CAPITULO CLIX

Razonablemente se le imputa al hombre el no convertirse a Dios, aunque esto no pueda ocurrir sin la gracia

Mas como, según se deduce de lo dicho (c. 147 ss.), uno no puede dirigirse al último fin sin contar con el auxilio de la gracia divina, sin la cual tampoco puede nadie poseer lo que es necesario para tender al fin último, como son la fe, esperanza, caridad y perseverancia, puede parecer a alguno que no se puede imputar al hombre la carencia de estas cosas, máxime no pudiendo merecer el auxilio de la gracia divina ni convertirse a Dios sin que El le convierta, porque a nadie se le imputa lo que depende de otro. Pero, suponiendo que esto fuera verdad, se seguirían muchos inconvenientes. Pues resultaría que quien no tiene fe, ni esperanza, ni amor de Dios, ni perseverancia en el bien, no merece ría castigo, cuando precisamente se dice en el Evangelio: –El que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios. Y como quiera que nadie llega sin las cosas mencionadas al fin de la bienaventuranza, resultaría además que habría algunos hombres que ni alcanzarían la bienaventuranza ni sufrirían la pena impuesta por Dios. Contrariamente a lo que aparece en San Mateo, donde se dirá a todos los que asistan al juicio divino: –Venid, tomad posesión del reino preparado para vosotros; o: –Apartaos de mí al fuego eterno.

Para solucionar esta duda hay que tener en cuenta que, aunque uno no pueda merecer ni obtener la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, no obstante, impedirse a sí mismo de recibirla; pues en Job se dice de algunos: –Decían a Dios: Apártate lejos de nosotros; no queremos saber de tus caminos. Y: –Hay quienes aborrecen la luz. Y como quiera que está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia, no sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia. Pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, como se dice en la primera a Timoteo, pues –quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en si mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol.

CAPITULO CLX

El hombre que está en pecado no puede evitar sin la gracia el pecado

Pero lo que se ha dicho (c. prec.), de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculo a la gracia, corresponde a aquellos en quienes está integra la potencia natural. Mas si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependerá absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque en un momento pueda por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a si mismo por largo tiempo, caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Pues cuando el ánimo del

hombre se desvía del estado de rectitud, se aleja del orden del fin debido. Y, en consecuencia, lo que debería ser principal en el afecto, como último fin, se hace menos amado que aquello a lo que desordenadamente se vuelve el ánimo como a fin último. Por consiguiente, siempre que salga algo conveniente al fin desordenado y contrario al fin debido, será elegido, a no ser que el ánimo sea conducido de nuevo al fin debido, prefiriéndolo a todos los otros, lo cual es efecto de la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se pone un obstáculo a la gracia, que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenerse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido.

Cuando la mente se ha inclinado a una cosa, no se encuentra con respecto a ambos contrarios de igual modo, sino que está más cerca de aquel hacia el cual se ha inclinado; y la mente elige aquello a lo que esta más propensa, si una investigación racional no la desvía de ello con cierta cautela; por eso en las cosas espontáneas se manifiesta principalmente nuestra disposición interior. Y no es posible que la mente humana esté en continua vigilancia para discutir con la razón lo que debe querer u obrar. Se sigue, pues, que la mente elige a veces aquello a que está inclinada, permaneciendo la inclinación. Y así, si estuviese inclinada al pecado, no permanecerá mucho tiempo sin pecar, ofreciendo un impedimento a la gracia, a no ser que se vuelva de nuevo al estado de rectitud.

Favorecen también esta situación los impulsos de las pasiones corporales y las cosas apetecibles según el sentido y muchas ocasiones de obrar el mal, que fácilmente provocan al hombre a pecar, a no ser que se retraiga por una fuerte adhesión al fin último, que es afecto de la gracia. Por eso se ve que es necia la opinión de los pelagianos, quienes decían que el hombre que está en pecado puede evitar sin la gracia los pecados. Contrariamente a lo que se ve cuando se pide en el salmo: –No me abandones cuando me faltaren las fuerzas. Y el Señor nos enseña a pedir: –Y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal.

Pero, aunque los que están en pecado no puedan evitar por su propia voluntad el ofrecer impedimento a la gracia, como se ha demostrado, a no ser que se les anticipe el auxilio de la gracia, no obstante, esto se les imputa como culpa, porque tal efecto es el residuo de una culpa precedente; como el ebrio no es disculpado del homicidio que cometió durante la ebriedad, en la que incurrió por su culpa.

Además aunque el que está en pecado no tenga en sí poder para evitar absolutamente el pecado, puede por sí, no obstante, evitar en un momento determinado este o aquel otro pecado, como ya se dijo. Por eso todo lo que comete lo comete voluntariamente. Y de este modo, no sin razón sé le imputa como culpa.

CAPITULO CLXI

Dios libra a algunos del pecado y a otros los abandona en él

Mas, aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas (c. 99), del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia. De aquí que el Apóstol diga a los Romanos: –Pues para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, para hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que El preparó para la gloria.

Mas como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos y a otros los soporte o permita que procedan naturalmente, no se ha de investigar la razón por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto depende de su simple voluntad, del mismo modo que dependio de su voluntad el que, al hacer todas las cosas de la nada, unas fueran más excelentes que otras; tal como de la simple voluntad del artífice nace el formar de una misma materia dispuesta de idéntico modo, unos vasos para usos nobles y otros para usos bajos. Con este motivo dice el Apóstol a los Romanos: –¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso?

Y con esto se rechaza el error de Orígenes, quien decía que unos eran convertidos a Dios y otros no por algunas obras que sus almas hicieron antes de unirse a los cuerpos. Opinión que refutamos con esmero en el libro segundo (cc. 44, 83 ss.).

CAPITULO CLXII

Dios no es para nadie causa de pecado

Mas, aunque Dios no convierta a sí a algunos pecadores, sino que los abandone en los pecados, según su merecido, sin embargo, no los induce a pecar.

En efecto, los hombres pecan por que se apartan de El, que es el fin último, como consta por lo anterior (cc. 139, 143). Ahora bien, como quiera que todo agente obra por un fin propio y que le conviene, es imposible que, obrando Dios, algunos se aparten del fin último, que es Dios. Por lo tanto, es imposible que Dios haga pecar a algunos.

El bien no puede ser causa del mal. Mas el pecado es un mal del hombre, pues contraría al bien propio del hombre, que es vivir según la razón. Luego es imposible que Dios sea para alguno causa de pecado.

Toda la sabiduría y bondad del hombre se derivan de la sabiduría y bondad divinas, como cierta semejanza de El. Si repugna, pues, a la sabiduría y bondad humanas hacer pecar a uno, mucho más a la divina.

Todo pecado proviene de algún defecto del agente próximo y no de la influencia del agente primero, del mismo modo que el defecto de cojera proviene de la disposición de la tibia y no de la facultad motriz, aun que proceda de ella todo cuanto de perfección del movimiento pueda aparecer en la cojera. Pero el agente próximo del pecado humano es la voluntad. Luego el defecto del pecado procede de la voluntad del hombre y no de Dios, del cual depende, no obstante, toda la perfección de la acción en el acto pecaminoso.

De aquí que se diga en el Eclesiástico: –No digas que El te empujó al pecado, pues no necesita de gente mala. Y más abajo: –A ninguno manda obrar impíamente, a ninguno da permiso para pecar. Y se dice: –Nadie diga en la tentación: Soy tentado por Dios. Porque Dios no puede tentar al pecador.

Hay, sin embargo, ciertos textos en las Escrituras por los cuales parece que Dios es para algunos causa de pecado. En efecto, se dice en el Éxodo: –Yo he endurecido el corazón del Faraón y el de sus servidores. Y en Isaías: –Endurece el corazón de su pueblo, tapa sus oídos, para que no vean con sus ojos ni oigan con sus oídos, y no se conviertan y no sean curados de nuevo. Y en Isaías se dice también: –Nos dejas errar fuera de tus caminos y endureces nuestro corazón contra tu temor. Y en la Epístola a los Romanos se dice: –los entregó a su sentir, que los lleva a cometer torpezas. Todos estos textos hay que entenderlos en el sentido de que Dios no concede a algunos un auxilio para evitar el pecado, que, sin embargo, concede a otros. Y este auxilio es no sólo la infusión de la gracia, sino también la custodia exterior, por la cual la divina providencia quita al hombre todas las ocasiones de pecar y frena todos los estímulos del pecado. Dios ayuda también al hombre contra el pecado mediante la luz natural de la razón y otros bienes naturales que da al hombre. En consecuencia, cuando quita a algunos estos auxilios en mérito a sus acciones, cual lo exige su

justicia, se dice que los –endurece o –ciega, o alguna de las otras cosas que hemos dicho.

CAPITULO CLXIII

De la predestinación, reprobación y elección divinas

Y como se ha demostrado (c. 161) que unos, ayudados por la gracia, se dirigen mediante la operación divina al fin último, y otros, desprovistos de dicho auxilio, se desvían del fin último, y todo lo que Dios hace está dispuesto y ordenado desde la eternidad por su sabiduría, según se de mostró (c. 64), es necesario que dicha distinción de hombres haya sido ordenada por Dios desde la eternidad. Por lo tanto, en cuanto que designó de antemano a algunos desde la eternidad para dirigirlos al fin último, se dice que los –predestinó; por lo cual dice el Apóstol a los de Efeso: –Y nos predestinó a la adopción de hijos, conforme al beneplácito de su voluntad. Y a quienes dispuso desde la eternidad que no había de dar la gracia, se dice que los –reprobó o los –odio, según aquello que se lee en Malaquías: –Yo he amado a Jacob, mientras que he detestado a Esaú. Y en razón de esta misma distinción, en cuanto que reprobó a algunos y predestinó a otros, se considera la –elección divina, de la cual se dice a los de Efeso: –En El nos eligió antes de la constitución del mundo.

Así, pues, se ve que la predestinación y la elección y la reprobación son como partes de la divina providencia, puesto que los hombres son ordenados al fin último por la divina providencia. Y se puede demostrar que la predestinación y la elección no implican necesidad por las mismas razones con que antes se probó (c. 72) que la divina providencia no quita la contingencia de las cosas.

Y puede también demostrarse que la predestinación y la elección no tienen por causa ciertos méritos humanos, no sólo porque la gracia de Dios, que es efecto de la predestinación, no responde a mérito alguno, pues precede a todos los méritos humanos, según se demostró (c. 149), sino también porque la voluntad y providencia divinas son la causa primera de todo cuanto se hace; y nada puede ser causa de la voluntad y providencia divinas (c. 97; 1. 2, c. 87), aunque entre efectos de la providencia, y lo mismo de la predestinación, uno puede ser causa de otro.

¿Quién, pues –como dice el Apóstol–, le dio, para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El el honor y la gloria por lo siglos de los siglos. Amén.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

INTRODUCCIÓN AL LIBRO IV

Parece que la introducción a una obra de carácter esencialmente doctrinal debiera reducirse en buena lógica, y dejando al margen las cuestiones secundarias con ella relacionadas, a la presentación de su contenido en una síntesis clara y a la explicación de aquellos puntos que, por motivos difíciles de precisar, suelen quedar en esa zona de relativa obscuridad tan propicia a las más variadas interpretaciones, poniendo, consecuentemente, en peligro el auténtico pensamiento del autor. Sin embargo, quien sepa del rigor sistemático con que procede Santo Tomás en la elaboración de todas sus obras, sin transiciones violentas, enlazando la cuestión del momento con la ya resuelta mediante una breve síntesis recapituladora, y conozca, además, la diafanidad de su pensamiento, que se trasparece en la precisión del concepto y la huida estudiada de toda palabra inútil, comprenderá fácilmente que podemos proceder con relativa libertad en nuestro trabajo sin someternos rigurosamente al cumplimiento de los dos requisitos indicados.

En conformidad, pues, con esto y teniendo muy presente la Clase de lectores a quienes va destinada esta edición bilingüe de la –Suma contra los Gentiles, vamos a dividir la introducción en tres apartados, destacando previamente dos observaciones de carácter general. Las observaciones son:

1.ª La –Suma contra los Gentiles se distribuye en dos partes, comprendiendo la primera los tres primeros libros, y la segunda, el cuarto y último.

2.ª Las tres grandes cuestiones nucleares –Dios en sí, Dios como principio y Dios como fin de todo lo creado–, en torno a las cuales se agrupan con lógica trabazón los múltiples problemas expuestos y resueltos en la obra son estudiadas por el Santo con dos luces formalmente distintas, que son la luz de la razón y la luz de la revelación divina. Y esto da lugar a un doble conocimiento de Dios, como veremos inmediatamente.

I. Conocimiento de Dios por vía racional (1. 1, 2 y 3)

Toda la primera parte de la obra tiene por finalidad el resolver por la simple vista racional los tres grandes problemas mencionados, como afirma el autor: –Lo primero–dice–que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como a tal (1. 1); a continuación, cómo proceden de El las criaturas (1. 2); y en tercer lugar, la relación de fin que con El tienen todas ellas (1. 3). Sin embargo–añade–, por lo que respecta a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, que Dios existe. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas seria inútil.[1]

Este sencillo esquema nos da ya una visión global, pero clara, de la doctrina que se expone en los tres primeros libros.

Sin embargo, cabe preguntar lógicamente: ¿Por qué escogió Santo Tomás la vía racional para resolver estas tres cuestiones fundamentales? La respuesta es muy sencilla. Una obra como ésta, destinada exclusivamente a entablar polémica con la gentilidad, con los no creyentes, debía comenzar situándose en un terreno común, buscando un clima apropiado para discutir con quienes no admiten el testimonio de las Sagradas Escrituras. Lo dice expresamente el Santo al exponer las dificultades con que tropieza para proceder contra los errores de los gentiles. Después de confesar que el primer obstáculo es la carencia de información directa sobre lo que aquéllos opinaban, añade: –En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos. Así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento y contra los herejes por el Nuevo–. Mas éstos–los gentiles–no admiten ninguno de los dos. Hemos de recurrir, pues, necesariamente a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando

no tenga mucha fuerza en las cosas divinas. [2]

Luego este primer estudio de los problemas fundamentales realizado exclusivamente mediante la sola luz de la razón natural se nos presenta como una exigencia que le imponen las circunstancias.

II Conocimiento de Dios por revelación (1. 4)

La segunda parte se inicia con un magnífico proemio, cuya finalidad es poner en evidencia la necesidad que tiene el hombre de aceptar la divina revelación si en verdad desea adquirir un conocimiento perfecto de Dios. Es decir, un conocimiento superior y más seguro que el alcanzado por vía racional; porque éste, además de ser imperfecto por naturaleza y no rebasar la capacidad del propio ingenio, está sujeto a multitud de errores. Y, para justificar esta invitación a aceptar la doctrina revelada, antes de proceder a la exposición de aquellas verdades trascendentes que constituyen el objeto material de esta segunda parte, invoca los siguientes argumentos, que, para mayor claridad, dispondremos en forma de conclusiones:

El entendimiento humano no puede llegar por sí solo, es decir, por propia virtud, a intuir la substancia divina en sí misma; –no obstante, para que una criatura tan noble como el hombre no se viese privada de alcanzar su propio fin, con lo que resultaría totalmente vana su existencia, le han sido dados ciertos caminos por los cuales pueda llegar a conocer a Dios; –mas por ellos es imposible que le conozca perfectamente.

[1] Suma contra los Gentiles (BAC, Madrid 1952), 1. I, c. 9, p. 112.

[2] O. c., 1. I, c. 2, p. 98.

–Por eso Dios, dando muestras de su ubérrima bondad, reveló convenientemente a los hombres ciertas cosas de sí mismo.

De este modo, poniendo de relieve la conveniencia de la divina revelación, nos introduce en la segunda parte de la obra, cuyo con tenido resume en tres grandes apartados, diciendo: –Pero como la razón natural asciende al conocimiento de Dios por las criaturas, mientras que el conocimiento de la fe desciende, por el contrario, de Dios a nosotros mediante la divina revelación; y una misma es la vía de ascenso y de descenso, es preciso que, para esclarecer aquellas cosas trascendentes que creemos, nos sirvamos del mismo método empleado al investigar con la razón las cosas divinas. Y así, tratemos en primer lugar de lo que se nos propone acerca de Dios mismo y es superior a la razón, como la confesión de la Trinidad; en segundo, de lo que Dios ha hecho y excede el alcance de la razón, cual es la obra de la encarnación y cuanto de ella se deriva (c. 27 ss.); y en tercero, de lo que es superior a la razón y los hombres esperan en su último fin, como la resurrección, la glorificación de los cuerpos, la perpetua bienaventuranza de las almas y cuanto con ello se relaciona (c. 79 ss.).

Como vemos, vuelve el Santo a plantear las tres grandes cuestiones ya mencionadas–Dios en sí, Dios como principio y como fin de las criaturas–; pero ahora adquirirán una proyección insospechada, porque las vamos a contemplar a la luz de la divina revelación.

III. Principales problemas del libro cuarto

A) EL MISTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD (cc. 2-26)

En esta primera parte del libro cuarto dedica Santo Tomás veinticinco capítulos a exponer a grandes rasgos el misterio de la Santísima Trinidad. Conviene, sin embargo, advertir al lector que el contenido doctrinal de estos capítulos no es un tratado exhaustivo del tema. La exposición completa la realizó el Santo dos años después (1286) al escribir la primera parte de la –Suma Teológica.

La Santísima Trinidad es el gran misterio de la vida íntima e inefable de Dios y, a la vez, la prueba

más convincente de su inconmensurable grandeza. Nos lo recuerda el Santo con estas hermosas palabras del capítulo 5 del primer libro de esta obra: –Únicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, Como antes se demostró (c. 3). Porque el hecho de que se proponga al hombre como de fe alguna verdad divina trascendente le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de todo lo que puede pensar. Por esto, la Trinidad es, hablando con propiedad, objeto propio y específico de la Teología.

[3] Cf. 1. 4, proemio.

[4] Cf. 1. , proemio, al final.

La Santísima Trinidad es también una de las verdades fundamentales por las que los fieles cristianos se distinguen de los judíos y paganos. Prueba de ello es la espacialísima dedicación de los Padres griegos y latinos a su estudio y defensa, como también sus bellas expresiones. Por ejemplo, Tertuliano dice del misterio que es –la substancia del Nuevo Testamento, y San Hilario afirma: –Esto es lo que la Iglesia reconoce, la Sinagoga no cree y la Filosofía no entiende.

La historia explícita del dogma trinitario, los primeros intentos de profundizar en las intimidades del Dios Trino, como también la primera manifestación expresa de este gran misterio, tienen su origen en el Nuevo Testamento. Los pocos textos que se invocan del Viejo Testamento, incluidas las profecías mesiánicas, como testimonios del dogma trinitario, continuarían en su original obscuridad si no partiéramos de la revelación del Nuevo Testamento como base de su interpretación y esclarecimiento. En una palabra, la teología de la Trinidad tiene su punto de partida, no sólo doctrinal, sino también histórico, en las páginas del Nuevo Testamento.

1. **Las dos exposiciones de la doctrina trinitaria**

Exposición del misterio trinitario no quiere decir demostración racional del mismo. –La demostración de la Trinidad no es sólo naturalmente imposible a la razón y absurda en sí misma, sino que, además, conduce lógicamente a la negación de la fe, confundiendo el orden sobrenatural con el natural, la razón con la fe[5] . –En esta labor santamente escrutadora, la fe asienta la verdad y señala el objetivo, y la razón, dirigida e iluminada por ella, busca piadosamente su inteligencia, sabiendo que mientras vivamos en este mundo no podemos llegar nunca a comprenderla ni descorrer por completo el velo que la oculta a la mirada clara de nuestra inteligencia. Pero se esfuerza por hacerla de alguna manera inteligible...[6]

Este esfuerzo de la razón humana dirigida por la fe ante el misterio trinitario ha dado lugar a dos maneras de exposición: la de los Padres griegos y la de los latinos. Ambos procesos son distintos. Los Padres griegos, en conformidad con la doctrina del Símbolo de los Apóstoles, parten de la trinidad de personas para llegar a la unidad de la esencia divina. Los Padres latinos, al contrario. Las dificultades con que tropiezan unos y otros expositores no son las mismas, puesto que surgen lógica e improvisadamente del punto de partida adoptado; pero son dificultades, y grandes, porque tanto cuesta racionalmente concebir la trinidad de personas en la unidad de la esencia divina como establecer sobre esta esencia absoluta y sin par la distinción real de aquéllas.

Tras esta primera etapa de elaboración doctrinal aparece el genio de San Agustín y, recogiendo el caudal de las enseñanzas patrísticas, escribe su famoso –De Trinitate. Las palabras del prólogo del evangelio de San Juan sírvanle de inspiración para iniciar su explicación del misterio por medio de la analogía de las operaciones inmanente de los seres racionales creados.

Este descubrimiento será aprovechado después por Santo Tomás, quien, resolviendo las dificultades todavía existentes en la concepción agustiniana, rematará el esfuerzo de la razón con el magnífico tratado que nos legó en la –Suma Teológica.

[5] M. CUERVO, O. P., Introdur. a la. csestión 32, en Sum. Teol., 2, p. 219 (BAC, Madrid 1948).

[6] Cf. ib., p. 221.

El lector encontrará una síntesis del mismo en lo veintiséis capítulos primeros del libro IV de esta obra.

2. **Conceptos filosóficos fundamentales para el estudio del misterio de la Santísima Trinidad**

La verdadera introducción al estudio de este primer gran problema que expone Santo Tomás en el libro cuarto de la –Suma contra los Gentiles debe consistir en preparar convenientemente al lector no iniciado con la explicación de aquellos conceptos en que se apoya toda, la teología del misterio. Nada lograríamos con destacar principios y suministrar argumentos si olvidásemos este detalle.

El Santo, en el reducido prólogo a la cuestión 27 de la primera parte de la –Suma Teológica , dice: –Réstanos estudiar ahora lo que se relaciona con la trinidad de personas. Y como las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, exige el buen método que tratemos: primero, del origen, o sea, de la procesión; segundo, de las relaciones de origen, y tercero, de las personas Luego el orden de los conceptos que intentaremos explicar será éste: procesión, relación y persona.

a) **El concepto de procesión**.– ¿Qué se entiende por procesión? Comúnmente se define: –Origo unios ab alio. Y podría traducirse de este modo: proceder es originarse una cosa de otra; traer su origen o principio de otra.

Según esto, la procesión supone un punto de partida, llamado –principio, y un punto de llegada, llamado –término y, en consecuencia, un orden o relación entre ambos.

Cuando el término de la procesión queda encerrado en su principio, se denomina procesión –inmanente Cuando el término, es decir, lo originado sale fuera de su principio, entonces la procesión se llama –transeúnte (En la terminología escolástica reciben respectivamente la denominación de procesión –ad intra y procesión –ad extra.)

El fundamento de esta distinción es el siguiente: Toda procesión presupone una acción. Luego tal cual sean las acciones serán las procesiones. Así, pues, si la acción es inmanente, como el entender, también lo será la procesión; si transeúnte, como el pintar, transeúnte será la procesión.

Las únicas procesiones que tienen aplicación en la doctrina trinitaria son las inmanentes. El Santo nos da razón de ello en el artículo antes citado de la –Suma Teológica, diciendo: –... como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender al modo como lo hallamos en las criaturas ínfimas, cuales son los cuerpos, sino a la manera como se halla en las criaturas superiores, que son las substancias espirituales; sin olvidar que la semejanza que en ellas sorprendemos no alcanza a representar la realidad divina. No hemos, pues, de entender la procesión al modo como se realiza en los cuerpos, bien se trate del movimiento local o de la acción de las causas cuando producen un efecto exterior, cual sería el paso del calor de un cuerpo caliente a otro que se va calentando, sino en cuanto emanación inteligible y como emana de quien lo dice el verbo inteligible, que permanece en él. Y así es como la fe católica admite las procesiones en Dios .

No obstante, se ha de tener muy en cuenta que dichas procesiones inmanentes no se realizan en Dios de la misma manera que en los seres creados, según advierte el Santo en el texto citado. Por lo tanto, todo cuanto hay en ellas de imperfección natural, como es movimiento, tiempo, potencialidad, diversidad, etc., debe rechazarse cuando las atribuimos a Dios. No se trata de conceptos unívocos aplicados a Dios y a las criaturas, sino de conceptos análogos.

Por último, estas procesiones inmanentes y reales que concebimos en Dios son exclusivamente dos. Veamos la prueba: –No pueden concebirse procesiones en Dios más que por razón de las acciones que permanecen en el propio agente. Estas, en la naturaleza intelectual y en la divina, son exclusivamente dos: entender y querer; pues el sentir, que también parece procesión inmanente, es, en primer lugar, ajeno a toda naturaleza intelectual, y además no es totalmente extraño al género de

acciones que terminan fuera del sujeto, puesto que la sensación se realiza debido a la acción de lo sensible en el sentido. Resulta, por tanto, que en Dios no puede haber más procesiones que la del verbo y la del amor.

Terminada la explicación de este primer concepto indispensable para el estudio del misterio trinitario, vamos a intentar el esclarecimiento del segundo, o sea, el concepto de relación. El tránsito es lógico. Recordará el lector que anteriormente dijimos: toda procesión supone un punto de partida y otro de llegada, y, además, un orden o relación entre ambos. Luego las procesiones son el fundamento de las relaciones.

b) **El concepto de relación.**–-La cuestión de las relaciones divinas es de gran importancia, puesto que... las personas–divinas–se constituyen por las relaciones subsistentes opuestas entre si, las cuales deben hallarse, por consiguiente, en Dios formalmente y no sólo virtualmente; y esto requiere que carezcan de toda imperfección...(GARRIGOU-LAGRANGE, De Deo Trino et Creatore. p. 75 (Marietti, Turín 1943)).

¿Qué se entiende por relación? Es el –orden o referencia de una cosa a otra. La relación es uno de los nueve géneros de accidentes clasificados por Aristóteles, y se distingue específicamente de los de más en esto: mientras los demás accidentes se especifican por su inherencia en la substancia, éste de la relación se especifica por su –orden a otra cosa, aunque tenga de común con los demás accidentes el elemento genérico, es decir, la simple inherencia, sirviéndole el sujeto en quien está de puro apoyo.

La relación puede ser, en primer lugar, real y lógica. Será real cuando el orden o referencia a otro exista realmente en las cosas, cual es la relación entre el efecto y su causa; y lógica, o conceptual, cuando es nuestro entendimiento quien la establece, por ejemplo, la resultante de la comparación entre género y especie.

Por otra parte, la relación real creada se divide en trascendental y predicamental. Vamos a ensayar una explicación valiéndonos de la palabras –relación y –relacionado y prescindiendo de las definiciones usuales cuyas fórmulas dirían muy poco al lector no iniciado

Cuando un ser está –relacionado esencialmente con otro, tenemos una relación trascendental; pero no –la relación, es decir el accidente predicamental que es irreductible a los demás accidentes Ahora bien, como la substancia y el accidente son seres, en ambos podrá darse dicha relación trascendental. Ejemplos: el alma se ordena al cuerpo, el accidente a la substancia, la criatura a su fin, etc. Además, esta relación se llama trascendental porque –trasciende el predicamento especial de relación y se encuentra en todas las cosas, menos en Dios, quien por su peculiaridad de primer ser y primer principio no está ordenado a nada.

Por el contrario cuando en un sujeto se encuentra el accidente especial llamado –relación expresando un orden a otro como es natural, tendremos la relación predicamental. Por ejemplo la paternidad, la filiación, etc.

Así, pues, ambas relaciones se diferencian entre sí por lo que sigue: 1°, porque la trascendental puede ocurrir en el género de substancia y en el de accidente; la predicamental en cambio, siempre e irreductiblemente es no accidente sino –el accidente de relación; 2°, la predicamental requiere siempre un sujeto en el que se asienta; la trascendental no siempre, porque en ciertos casos el ser relacionado con otro es la substancia; 3°, desapareciendo el término, la trascendental permanece; la predicamental no. Por todo ello, a la trascendental se le llama relación –secundum dici, o relación de puro nombre. En realidad no es relación, no está encuadrada en el predicamento llamado así. Puede ser una substancia o un accidente cualquiera, aunque no sea el relativo. En cambio a la predicamental se le llama relación –secundum esse, pues tiene un ser esencialmente relativo; su ser es –el orden a otra cosa.

Las relaciones reales predicamentales –únicas que hacen al caso–, ¿se dan en Dios? La respuesta es afirmativa. En primer lugar, por que la relación predicamental específicamente considerada no

envuelve imperfección; es un puro orden —purus ordo– entre dos cosas que se oponen con oposición relativa. Y las cosas así opuestas pueden ser ambas perfectas. En segundo lugar, porque el concepto de relación no tiene una predicación unívoca para Dios y las criaturas, sino análoga. Por tanto, –al atribuir a Dios relaciones predicamentales es necesario considerarlas previamente despojadas de toda la composición y materialidad que tienen en las criaturas, no quedando más que con la forma pura de relación, proyectada en la eminencia del ser divino. En consecuencia, la relación en Dios se identifica con su esencia, y existe no con una existencia propia y distinta de la de ésta, sino con la misma existencia de la esencia divina (M CUERVO, O. P., Introducción a la cuestión 28, S, en Sum. Teol., I, t. 2, p. 85 (BAC, Madrid 1948)).

¿Cuántas relaciones hay en Dios? En Dios hay solamente cuatro relaciones. Santo Tomás lo demuestra en el capítulo 26 del libro cuarto de la –Suma contra los Gentiles. No obstante, para dar al lector una prueba resumida, transcribimos lo que nos dice en la –Suma Teológica –En Dios – explica– puede haber más relación real que la fundada en la acción. Luego no es posible hallar relaciones reales en Dios más que en razón de las acciones según las cuales hay en El procesión, no exterior, sino interna. –Estas procesiones no son más que dos, según hemos visto: una que sigue a la operación del entendimiento, y es la procesión del Verbo, y otra al acto de la voluntad, que es la procesión del amor; y por cada una de estas dos procesiones hallamos dos relaciones opuestas…

c) **El concepto de persona.**– Dada la actualidad del problema de la persona y las múltiples interpretaciones de la misma a que nos tiene habituados la filosofía moderna, incluidos los ensayos del existencialismo, nos parece conveniente advertir al lector que el concepto que intentaremos exponer es la raíz de todos los otros conceptos admisibles de persona. No se trata de la persona –psicológica, que se define como la conciencia de sí mismo, ni tampoco de la persona –moral, que se traduce en un sujeto libre y dueño de sí mismo; se intenta, por el contrario, averiguar el concepto ontológico de persona.

La persona, ontológicamente considerada, se define: –Substancia individual de naturaleza racional. Substancias individuales completas hay muchas; pero no todas son personas, porque no todas poseen ese elemento específico, esencial al concepto de persona, que es la racionalidad. Estas tales reciben el nombre de supuestos y se aplican, como es natural, a los seres irracionales.

La persona es–como dice Santo Tomás– –completissimun in genere substantiae, lo más perfecto, lo más completo, en el género de substancia. Por consiguiente, el concepto de persona incluye un modo de ser eminentemente perfecto.

Ahora bien, el requisito indispensable para que una cosa sea lo más completo en el género de substancia es que tenga una subsistencia perfecta; y la tendrá, cuando no esté por naturaleza ordenada a existir con otra, es decir, cuando goce de independencia e incomunicabilidad. Si, pues, la persona–como dijimos antes–es lo más completo en él género de substancia, será, en consecuencia, perfectamente subsistente. Pero hemos dicho también que lo perfectamente subsistente goza de independencia e incomunicabilidad. Luego la persona gozará de independencia e incomunicabilidad. Y esto demuestra que ni los accidentes, ni las substancias incompletas, ni las completas universales– llamadas por Aristóteles –substancias segundas–, cuales son los géneros y las especies, podrán ser ni podrán llamarse supuestos o personas, ya que no poseen los caracteres expresados.

Según esto, la persona o supuesto excluye cualquier clase de comunicabilidad, por ejemplo, la que tiene la parte con respecto al todo, la del universal con respecto a los particulares, la del accidente respecto de la substancia y de la asunción, ya que un supuesto no puede ser asumido por otro.

¿Es posible aplicar a Dios el nombre de persona? Santo Tomás responde afirmativamente, diciendo: Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional. Si, pues, todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es conveniente que el nombre de persona se aplique a Dios

Pero ¿cómo le conviene a Dios el nombre de persona? Veamos nuevamente lo que escribe el Santo: –Sin embargo, no le conviene –a Dios–del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente y qué modo sea éste nos lo explica en la cuestión 13 de la primera parte de la –Suma Teológica, al decir: –Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones, que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas... – Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa alguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación; todo ello opuesto lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que al Apóstol cuando dice: –Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas. –Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía....

Luego tanto el concepto de persona como los de relación y procesión deben aplicarse a Dios y a las criaturas en un sentido análogo.

Volvemos a repetir, por última vez, que nada de lo que nos conviene a nosotros puede atribuirse a Dios sin despojarlo previamente de toda imperfección. Teniendo esto en cuenta, comprenderemos claramente la sinrazón de tantos –absurdos como la razón humana pretende ver en los misterios divinos.

Las dos únicas posturas que se le presentan a un hombre verdaderamente razonable ante el gran misterio trinitario son: o la del creyente, que adora en él la inconmensurable grandeza de Dios, o la del sabio verdadero, que sabe respetar lo que no comprende.

Santo Tomás, genio universalmente conocido y admirado, creador de una filosofía personalísima en su concepción e impersonal en su contenido, con esa impersonalidad de la verdad que trasciende toda dimensión, nos da un alto ejemplo de la conducta que debemos observar frente a las intimidades misteriosas de Dios, haciendo suyas estas palabras de San Hilario: –Comienza creyendo esto, progresa, persiste; aunque sepa que nunca he de llegar, me alegrará, no obstante, de haber progresado. Quien devotamente va en pos de lo infinito, aunque nunca le dé alcance, siempre, sin embargo, avanzará en su prosecución. Pero no te entrometas en tal misterio ni te abismes en el arcano de lo que es sin principio, presumiendo dar con el fondo de la inteligencia, pues has de saber que hay cosas incomprensibles

Y una de estas cosas incomprensibles es el misterio de la Santísima Trinidad.

B) EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN (cc. 27-55)

Afrontamos ahora el estudio del misterio de la encarnación, que, según recordará el lector, es el segundo de los tres grandes problemas a exponer en que se halla dividida la segunda parte de la –Suma contra los Gentiles.

Después de haber intentado vislumbrar el arcano de la vida íntima de Dios con el auxilio de la revelación, nos invita el Santo a que pasemos a la consideración de la unión inefable entre la naturaleza divina y la humana en la única persona del Verbo, unión que no ha dudado en llamar el milagro de todos los milagros y la Obra más sublime entre todas aquellas obras divinas que superan el alcance de la razón humana Porque, según afirma, –nada hay más admirable que el Hijo de Dios, siendo Dios verdadero, se hiciera verdadero hombre

Los once primeros capítulos de este tratado, si exceptuamos el 27, cuyo fin exclusivo es probar por el testimonio de la Sagrada Escritura la verdad del hecho de la encarnación, son una exposición y refutación a la vez de los principales errores sobre el misterio. No obstante su carácter peculiar, bajo la trama de planteamiento y réplica va apareciendo una sólida doctrina en defensa de la verdad de la divinidad y humanidad de Cristo. Por último, a partir del capítulo 39, entra ya de lleno en aquellas

cuestiones que por su contenido constituyen la substancia teológica de la encarnación.

Siguiendo, pues, el método que nos propusimos al principio, insistiremos exclusivamente en la exposición de aquellos conceptos y cuestiones cuyo previo conocimiento es indispensable para el estudio del misterio de la encarnación.

1. **Definición de encarnación**

Teológicamente se define: –La singular y admirable unión de las naturalezas divina y humana en la persona única del Verbo, por cuya causa existe Cristo Jesús. Se dice –singular, porque tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia no hay otra cosa parecida; –admirable, porque se trata de un milagro, y milagro de primer orden, es decir, substancialmente sobrenatural. Además, en las palabras –de las naturalezas divina y humana en la persona única, se expresa con toda propiedad el misterio, a saber, que dos naturalezas o esencias íntegras, sin sufrir mutación alguna, subsisten en la única persona, de modo que la unión, siendo –personal, no es –natural o –esencial; porque, aunque en toda unión substancial creada exista una persona, por el hecho de haber una sola esencia, sin embargo, en el misterio de la encarnación hay una sola persona a pesar de permanecer dos naturalezas –integras y –completas. cuales son la divina y la humana.

Volviendo nuevamente sobre la definición, hallaremos los datos suficientes para proceder metódicamente en la exposición de este segundo problema–y, a la vez, segunda parte–del libro cuarto. Pero, antes de pasar adelante, vamos a indicar al lector los respectivos lugares en que Santo Tomás expone su contenido:

Las características de la unión del Verbo con la naturaleza humana, es decir, los dos conceptos de –singular y –admirable, los destaca, aunque sin detenerse en comentarlo, en el capitulo 27.

El –modo de unión de ambas naturalezas lo estudia detenida y directamente en los capítulos 39-41-49, e indirectamente en todo el tratado.

El –modo de existencia de las naturalezas divina y humana, después de la unión de esta última en la persona única del Verbo, se va esclareciendo poco a poco en el transcurso de la refutación de los distintos errores.

2) **Conceptos filosóficos fundamentales para el estudio del misterio de la encarnación**

Entre las diferentes clases de unión, las únicas que, en gracia a la brevedad, recordaremos, son aquellas que directamente interesan para la exposición doctrinal del misterio.

Unión –accidental es–por su oposición a la substancial–aquella de la que no puede resultar una unidad –per se, o esencial, porque ello implicaría contradicción. Luego, en el caso de unirse accidentalmente dos naturalezas, el término no será una nueva naturaleza ni tampoco un sujeto de atribución, sino solamente un compuesto relativo, o sea, –per accidens. Además, esta unión accidental pueda ser triple: entre dos substancias completas, que permanecen íntegras; entre dos accidentes; entre una substancia y un accidente.

Unión –substancial, en cambio, es aquella en que la unidad resultante constituye una sola esencia, aunque compuesta, o–como se dice en terminología escolástica–un –unum per se. Y supone dos requisitos: que las partes que se unen sean substanciales y que el resultado de la unión sea una unidad –per se, o esencial.

Ahora bien, la substancia se considera como esencia o naturaleza o como supuesto o persona. De esto se sigue que la unión substancial puede ser doble: esencial y personal. –Esencial, cuando dos substancias que se unen constituyen un solo ser y, por ello, una sola esencia o naturaleza específica, recibiendo el nombre de unión –monofísica.

–Personal, cuando dos substancias subsisten al unirse en un solo supuesto o persona, de modo que

las acciones de ambas pertenezcan a un solo principio –quod, o sujeto de atribución.

Conviene advertir que persona y supuesto significan en realidad una misma cosa, según vimos al estudiar el misterio de la Santísima Trinidad. Cambian, no obstante, de denominación para señalar la diferencia entre los seres racionales y los irracionales. Porque el principio –quod, o sujeto de atribución, de la naturaleza racional se llama –persona, mientras que el de la naturaleza irracional se denomina –supuesto.

Unión –personal y unión –hipostática. Ambas coinciden en que el término de la unión es un solo sujeto de atribución esencialmente incomunicable. Pero se diferencian por lo que vamos a decir. En la unión puramente personal, las dos naturalezas que se unen son substancias incompletas. Por el contrario, en la unión personal-hipostática, las dos naturalezas que se unen son substancias completas y perfectas. Además, en la unión puramente personal, la persona no es preexistente a la unión ni existiría tampoco después de ella, caso que dicha unión desapareciese. En la unión personal-hipostática, por el contrario, la persona existe antes de la unión y está completamente constituida, e igualmente continuaría existiendo en el supuesto de que dicha unión cesara. Un sencillo ejemplo nos lo aclara: la unión del alma con el cuerpo, en el hombre, es substancial, esencial y personal; pero no es hipostática. La razón de todo ello es fácil encontrarla con sólo repasar los conceptos estudiados.

¿Hay algún ejemplo de unión personal hipostática? El único es el del misterio de la encarnación. Por eso a esta unión de ambas naturalezas, divina y humana, en la persona única del Verbo, se llama unión –singular.

Con este conocimiento previo de las nociones precisas–y no por elementales menos necesarias–, podemos pasar ya a la exposición doctrinal, que, para mayor claridad, estudiaremos por partes.

a) **La unión de ambas naturalezas en la encarnación es substancial.**– proposición es de fe, como consta por las definiciones del concilio de Efeso , del primero de Letrán, etc.

La razón, por su parte, lo puede explicar, aunque no lo demuestre, partiendo de las declaraciones dogmáticas. Por ejemplo, es doctrina de fe que en la encarnación existe entre ambas naturalezas una unión por la cual Dios es llamado hombre, y tal hombre se llama Dios. Es así que, si la unión entre ambas naturalezas fuera sólo accidental, ni Dios podría llamarse hombre ni tal hombre llamarse Dios. Luego es una unión substancial. Prueba de la menor: las substancias que se unen sólo accidentalmente no constituyen un solo sujeto de atribución y, en consecuencia, las acciones respectivas no se predican en común. Si éste fuera el caso de la encarnación, las acciones divinas se atribuirían al Verbo, y las de la naturaleza humana asumida, a ésta. Pero vemos que en los distintos lugares de la Sagrada Escritura todo cuanto Cristo realizó, incluidas precisamente las acciones humanas que no pueden convenir a Dios, como padecer, comer, etc., se atribuye al Verbo de Dios. Luego esta unión es substancial.

b) **La unión de ambas naturalezas en la encarnación no es esencial o monofísica.**– Con esta nueva declaración de la doctrina de la fe se rechaza el monofisismo, o sea, el error de quienes suponían que después de la unión sólo había una naturaleza en Cristo.

Esta herejía revistió las formas más peregrinas, siendo clasificadas por la teología con los siguientes nombres: teorías de la –absorción, –anonadamiento, –metamorfosis, –composición, –incorruptibilidad, –kenotismo. Las denominaciones son harto expresivas para indicar suficientemente los distintos puntos de partida.

El lector encontrará la refutación detallada de cada una de ellas en los capítulos 28-33 de este cuarto libro. Y como refutación general de todas estas herejías monofisitas, valga la siguiente razón:

–Nunca se da el caso que de dos naturalezas permanentes se haga una sola, puesto que una naturaleza cualquiera es un cierto todo; por el contrario, lo que sirve para constituir algo tiene razón de parte. Por eso, como con el alma y el cuerpo se constituye una unidad, ni el alma ni el cuerpo pueden llamarse naturalezas, en el sentido en que la tomamos aquí, ya que ninguno de los dos es

completo específicamente, sino que son partes de una naturaleza. Luego como la naturaleza humana es cierta naturaleza completa, y la divina también lo es, no es posible que ambas concurran en una sola naturaleza a no ser que una de las dos o ambas a la vez se corrompan. Y esto; no es posible, porque anteriormente demostramos (c. 34, 1. 4) que un solo Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Luego es imposible que en Cristo haya una sola naturaleza. Que es precisamente lo que afirma el monofisismo en todas sus formas.

c) **En Cristo hay dos naturalezas que, incluso después de la unión, permanecen íntegras y perfectas.**–Es doctrina de fe, propuesta en las definiciones de los concilios de Calcedonia y primero de Letrán.

Acerca de la integridad y perfección de la naturaleza divina del Verbo no se ofrece dificultad alguna, como es natural. El Verbo de Dios, verdadero Dios, tiene la misma naturaleza del Padre. Las dificultades que pudieran surgir sobre la integridad y perfección de la naturaleza humana asumida pueden resolverse con relativa facilidad acudiendo al testimonio de las Sagradas Escrituras, que es realmente categórico.

La naturaleza humana es un todo concluso y específicamente diferenciado de toda otra; un compuesto integrado por dos elementos substanciales, esencialmente unidos, que le emplazan en una determinada categoría de ser y le dan una denominación peculiar: –hombre. Nos lo dice el Santo en el capítulo 37 de este libro cuarto: –Unusquisque nostrum ea ratione dicitur homo...: cualquiera de nosotros se llama –hombre por la exclusiva razón de estar compuesto de alma racional y cuerpo. Y dice también: –Non omne corpus pertinet ad humanam naturam: no todo cuerpo pertenece a la naturaleza humana, sino sólo aquel que es vivificado por la unión del alma racional (cf. ib.). Luego tendremos –hombre cuando tengamos una naturaleza humana íntegra y perfecta, cual es la constituida por esos dos elementos esenciales de alma racional y cuerpo vivificado por ella. Es así que las Sagradas Escrituras nos hablan del hombre Cristo Jesús y nos suministran constantes pruebas de sus operaciones como hombre. Luego Cristo asumió la naturaleza humana íntegra y perfectamente y, además, la conservó tal, según podemos ver por el testimonio del santo Evangelio.

d) **La unión de ambas naturalezas es personal-hipostática.**– Las proposiciones anteriormente expuestas nos conducen lógicamente a esta última, en cuya formulación advertimos que no se trata de una unión puramente personal, sino personal-hipostática En consecuencia, las pruebas teológicas son de distinta índole: una negativa, para demostrar que no es puramente personal; y otra positiva, para concluir que la unión de ambas naturalezas en la persona única del Verbo es personal-hipostática.

Demostración de lo primero: Hay unión personal entre dos naturalezas cuando las acciones de ambas se atribuyen a un solo sujeto, o principio –quod. Tal sucede con el Hombre-Dios, cuyas acciones tanto divinas como humanas se atribuyen a la sola y única persona del Verbo. Luego la unión de ambas naturalezas es personal. De no ser así, no habría modo de explicar el misterio de la redención. Si las acciones humanas procedieran de una persona humana, podrían ser meritorias, pero no infinitas. Y la redención es una obra de valor infinito. Por eso fue necesario que las acciones humanas con las que Cristo nos redimió–sus padecimientos, su muerte–tuvieran el valor infinito de la persona que las realizaba. Eran acciones –teándricas: divinas, por razón de la persona que las hacía; humanas, por la naturaleza con que las hacía. Pero esta unión personal que había en Cristo no pudo ser puramente personal, puesto que ésta exige que el término resultante sea una sola, esencia, lo cual sólo se da–como dice el Santo–en aquellas cosas que se unen –par modum potentiae substantialis et actus substantialis y son necesariamente substancias parciales e incompletas. Ahora bien, tanto la naturaleza divina de Cristo como la humana son–según hemos probado ya–substancias completas y perfectas. Luego la unión entre ambas ha de ser algo más que puramente personal.

Demostración de lo segundo: Para la unión personal-hipostática se requiere que los dos extremos que se unen sean substancias completas, y tales son las dos naturalezas que confesamos en Cristo. Además, que la persona no nazca de la unión, sino que preexista y exista posteriormente a la unión,

caso de que ésta se disolviera. Tal es la persona de Cristo, que, por ser persona de Dios, es eterna. Luego la unión de ambas naturalezas en el misterio de la encarnación es substancial, no esencial; personal, pero no puramente personal, sino personal-hipostática.

4. **¿Qué dice la razón ante el misterio de la encarnación?**

Este problema, que comprende una parte negativa y otra positiva –tal como lo plantea Santo Tomás–, y que podría expresarse con estas dos fórmulas: lo que la razón no comprende y lo que la razón explica, lo estudia el Santo con el fin de exponer la conveniencia de la encarnación, y lleva, naturalmente, implicado el problema del pecado original.

La primera parte, es decir, lo que la razón no comprende, se reduce a plantear las objeciones– veintiséis en total–por las que parece probarse que no fue conveniente que Dios se encarnara. No vamos a exponerlas, porque no ofrecen grandes dificultades y, a la vez, porque el Santo las soluciona.

La segunda parte, o sea, lo que la razón explica, es una respuesta directa a las objeciones mencionadas, que el lector encontrará en el capítulo 55 de esta obra.

Igualmente, el problema del pecado original (cc. 50, 51, 52), cuyo breve estudio tiene por finalidad –razonar la tesis planteada explícitamente en el capítulo 54 sobre la conveniencia de la encarnación, queda reducido a los puntos siguientes: primero, transmisión del pecado de Adán a toda su descendencia. Y en la explicación parte del hecho del carácter punitivo de la muerte natural, apoyándose en el texto bíblico, cuyas palabras: –y el día que comieres de él–del árbol de la ciencia del bien y del mal–morirás con muerte, interpreta de esta manera: –quedarás sujeto a la necesidad de morir. La razón es clara: –Como Adán–nos dice–no murió en el mismo día que cometió el pecado, conviene entenderlo así... Y fuera vano suponer semejante castigo–añade–Si el hombre estuviese destinado necesariamente a morir por su institución natural. Luego la muerte tiene carácter punitivo. Y como en todos los hombres hallamos esta necesidad de morir, habrá en ellos algún pecado que no puede ser pecado actual, puesto que, entre los niños, muchos, sin haberlo cometido, mueren. Luego es pecado original.

El segundo punto se reduce a la consignación de las objeciones contra el pecado original, y el tercero, a la solución de las mismas.

5. **Interpretaciones erróneas del misterio de la encarnación**

Hemos dejado esta nota para este lugar, a pesar de que en la obra ocupa precisamente, en su casi totalidad, el comienzo del tratado, porque quisiéramos facilitar al lector una orientación que le ayudara a encuadrarla lógicamente. Tiene ya las nociones precisas de naturaleza divina, naturaleza humana y unión.

Las interpretaciones erróneas del misterio son interpretaciones:

a) contra la divinidad y humanidad de Cristo (cc. 28-33);

b) contra la verdad de la unión indistintamente (cc. 34-38).

6. **La redención**

No podía Santo Tomás terminar con esto el estudio del misterio de la encarnación. Dios no se encarnó sin finalidad y sin razón. Cuando lo hizo, por algo lo hizo. La encarnación es precisamente el misterio de la economía o de la providencia sobrenatural; y no quedaría acabado el estudio de esta economía si se desconociera el porqué y el para qué de la misma. Con lo que se abre la puerta al misterio –de la redención.

En realidad, Dios pudo encarnarse para, mediante la asunción de la naturaleza humana, coronar la obra creadora. Todo cuanto de sus manos salió, recapitulado en el hombre, se hubiera visto así elevado a la dignidad divina mediante la personalidad del Verbo. Pudo ser ésta la finalidad de la encarnación; pero ¿fue? Se trata de un asunto que depende sólo y exclusivamente de la divina voluntad. Dios pudo encarnarse por este y por otros motivos. Y lo que depende de la libre determinación divina no se puede conocer más que a través de la revelación, en la que Dios manifestó lo que quería.

La revelación enseña que el Verbo se encarnó para redimirnos. Por eso, después de estudiar el misterio de la unión hipostática, estudia el Angélico el de su finalidad, o el de la redención. –Por lo dicho anteriormente está demostrado que no es imposible lo que enseña la fe católica sobre la encarnación del Hijo de Dios. Ahora tenemos que demostrar, en consecuencia, la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana. Y parece que el Apóstol atribuye la razón de esta conveniencia al pecado original, que a todos se transmite; pues dice: –Así como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de un solo hombre muchos serán justificados.

Es cierto que no se precisaba la encarnación para liberar al hombre del pecado original y de los actuales que le siguen, pues Dios podía de mil modos hacer llegar de nuevo la gracia al mundo caído. Perdonando sin compensación; pidiendo la compensación insuficiente, que podría haber dado cualquier criatura racional. Esto en teoría está bien; pero los hechos son otros. Y no hay que discurrir por lo que pudo ser, sino por lo que es. Aunque pudo ser todo eso, quiso Dios que el pecado fuera reparado mediante una compensación –justa; más aún, superabundante. Y para ello no bastaban las hipótesis indicadas. Se precisaba que el valor de los actos compensadores, satisfactorios, meritorios, que puede realizar el hombre ayudado con la gracia, fuera infinito, pues infinita era la ofensa por la que debían responder, ya que la medida de ésta es la dignidad del ofendido, y el ofendido era Dios. Ahora bien, ninguna criatura, por muy sobre naturalizada que se la suponga, es capaz de valorar infinitamente lo que hace. De ahí que a esta criatura debiera unírsele una persona divina, con lo que las exigencias de la justicia quedaban a salvo Esto es lo modular de toda la teología de la redención. Y Santo Tomás lo expone con suficiente claridad en el capítulo 54. Dice así: –Enseña, además, la tradición eclesiástica que todo el género humano se contaminó con el pecado. Ahora bien, el orden de la justicia divina exige, como se ve por lo dicho (1. 3, c. 58), que el pecado no sea perdonado por Dios sin satisfacción. Y ningún puro hombre ha podido satisfacer por el pecado de todo el género humano, pues un hombre cualquiera es menos que todo el conjunto de hombres. Luego, para que el género humano se viera exento del pecado común, fue preciso que satisficiese alguien que fuese hombre, a quien corresponde la satisfacción, y que fuese superior al hombre, para que su mérito fuera suficiente a satisfacer por el pecado de todo el género humano. Pero mayor que el hombre, respecto al orden de la bienaventuranza, solamente es Dios, porque los ángeles, aunque sean superiores por su condición natural, no lo son; sin embargo, respecto al orden del fin, porque son bienaventurados por el mismo. Por lo tanto, en atención a que el hombre alcanzara la bienaventuranza fue necesario que Dios se encarnase para borrar el pecado del género humano. Insiste el Angélico en este pasaje sobre la necesidad de la encarnación para redimir al hombre del pecado por lo que éste tiene de universal y por lo que la criatura, por perfecta que se la suponga en el orden natural, tiene de impotencia en el orden de la gracia para dar lo que la satisfacción justa pide. La naturaleza no cuenta en orden a las posibilidades redentoras, y la gracia participada no es suficiente. Es necesario, pues, que Dios se encarne. Este es el proceso que sigue el Santo.

7. **Los sacramentos**

Suelen distinguirse en teología dos clases de redención. La –realizada o –hecha y la –aplicada La primera la terminó Cristo con su muerte; la segunda no se termina. Se está haciendo cada día. Los medios por los que se nos aplica la redención primera son los sacramentos y las buenas obras. O

para utilizar la fórmula ya clásica: –La virtud de la pasión se nos aplica mediante la fe y los Sacramentos» . Se entiende que se trata de la fe con obras, que es la que en este caso vale.

Era necesario salvar esta especie de bache entre la redención realizada por Cristo y la santificación individual de los cristianos, realizada mediante la gracia que Cristo les ganó redimiéndolos. De poco hubiera servido cuanto por nosotros hizo si lo hecho no llega a nosotros. Es cierto que para hacerlo llegar pudo utilizar muchos medios, incluso medios que no requiriera nuestra cooperación Pudo santificarnos con el simple hecho de su muerte. Pudo, pero no quiso. Quiso nuestra cooperación; y la cifré en nuestras buenas obras y en la administración de los sacramentos.

Santo Tomás hace a continuación un estudio resumido de toda la teología sacramentaria, que podría llamarse teología de la redención aplicada. Y porque, según se ha dicho (c. 55, resp. a la 26), la muerte de Cristo es como la causa universal de la salvación humana, y es preciso que la causa universal se aplique a cada efecto, fue necesario poner al alcance de los hombres algunos remedios mediante los cuales se les aplicara de algún modo el beneficio de la muerte de Cristo. Y estos remedios se llaman sacramentos de la iglesia.

El estudio que de los sacramentos hace puede reducirse a tres puntos: primero, naturaleza de los mismos; segundo, su número; tercero, en qué consiste y qué hace cada uno de los siete.

Respecto a la naturaleza de los sacramentos determina que son signos sensibles de la gracia, y recuerda las ya conocidas razones por las que dichos signos deben ser sensibles: porque así parece postularlo el sujeto al que se ordenan, que es el hombre, compuesto de espíritu invisible y materia sensible; porque así parece convenir a aquel por cuya virtud obran, que es Cristo, Verbo de Dios invisible encerrado en naturaleza humana sensible, y porque era conveniente que el hombre viera que, aunque cayó por lo sensible (la tentación de la manzana y de la mujer), sin embargo lo sensible no es malo. Es más, puede ser útil para la santificación.

Pero no son solamente signos sensibles de la gracia. Son, además medios con los que la gracia llega a nosotros. Más exactamente diríamos que son –causas instrumentales La teoría de la causalidad instrumental la expone Santo Tomás con carácter definitivo en la –Suma Teológica, pero aquí no deja de insinuarla también como se advierte en la segunda razón del capítulo 56, cuando dice: –Es preciso que semejantes remedios (los remedios que se llaman sacramentos) se aplicaran mediante algunos signos sensibles... En segundo lugar, porque es preciso que los –instrumentos estén proporcionados a la causa primera. Mas la causa primera y universal de la salvación humana es el Verbo encarnado... Por lo tanto, fue cosa apropiada que los remedios (los sacramentos) mediante los cuales llega la virtud de la causa universal a los hombres fueran semejantes a dicha causa.

Por el hecho de ser, además de signos, causas instrumentales, se distinguen los sacramentos de la ley nueva de los de la ley antigua. Estos eran solamente signos de la gracia.

Después de la naturaleza viene el número, que es de siete. Y a continuación sigue un estudio detallado de cada uno. En el capítulo 58, en el que se justifica el número septenario, hay un resumen de todo cuanto pertenece a la naturaleza de cada uno y de la gracia que cada uno causa. He aquí su contenido: Con los sacramentos se inicia, se desarrolla y se consuma la vida sobrenatural del hombre. Y esta vida conviene que se acomode a las diversas etapas, fases y características de la vida natural. Ahora bien, la natural puede considerarse en los que engendran y mandan y en los engendrados y subordinados.

Hay cinco sacramentos que corresponden a los engendrados y subordinados, y dos a los que engendran y mandan. De los cinco primeros, tres son para todos: el bautismo, que corresponde a la generación; la confirmación, que corresponde a la robustez o mayoría de edad; la eucaristía, que es el sacramento del alimento cotidiano, sin el que la vida seria imposible. Y dos son solamente para los que tienen fallos en su vida. La penitencia, con la que se recupera la salud del alma enferma, y la extremaunción, con la que puede recuperarse incluso la del cuerpo, aunque no sea éste su efecto principal.

Hay, por último, dos sacramentos que pertenecen a los que engendran y mandan. El orden es de los que mandan; el matrimonio, de los que engendran. Con ello queda justificada la conveniencia del número septenario y determinada la naturaleza de cada uno y la gracia que produce .

C) LA VIDA FUTURA (cc.. 79-97)

Termina Santo Tomás la –Suma contra los Gentiles dándonos en esta tercera parte del libro cuarto una visión sintética, pero maravillosa, de la vida futura; de aquella vida que no vemos, pero de cuya realidad no dudamos, fiados en las promesas y en el valor de las obras del Hombre-Dios, Jesucristo. Por eso comienza recordándonos en el capítulo 79 que por Jesucristo somos librados del pecado y de la muerte, que son la herencia que el primer hombre nos legó. Y, glosando las palabras del Apóstol sobre este particular, nos dice: –Y para mostrarnos en si mismo–Jesucristo–ambas cosas, no solo quiso morir, sino también resucitar; y quiso morir para purificarnos del pecado... y quiso resucitar para librarnos de la muerte. Ahora bien, –en los sacramentos conseguimos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues ya se dijo (cc. 56. 57, al princ.) que los sacramentos obran en virtud de la pasión de cristo. Pero el efecto de la resurrección de Cristo en cuanto a la liberación de la muerte lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos por Virtud de Cristo

Después de esta primera parte del capitulo 79, mediante la cual enlaza lógicamente las cuestiones ya resueltas con las que ahora pasará a resolver, plantea el problema de la resurrección, diciendo. –Es de necesidad de fe creer en la futura resurrección de los muertos. Algunos, sin embargo entendiendo torcidamente esto –el texto de San Pablo que comenta en este mismo capítulo– no creen en la futura resurrección de los muertos; y todo cuanto leemos en la Escritura concerniente a la resurrección se empeñan en atribuirlo a la resurrección espiritual en el sentido de que algunos resucitan de la muerte del pecado por la gracia. –Error que Condena el mismo Apóstol.

1. **La resurrección de la carne**

El problema estudiado con brevedad, pero fecundo en ideas, se reduce a esto: primero, la verdad de la resurrección y sus pruebas; segundo objeciones contra la resurrección; tercero solución de las mismas.

Prueba, en primer lugar, la resurrección de la carne por la autoridad de la Sagrada Escritura, comentando unos textos seleccionados de ambos Testamentos. Después, sirviéndose de la doctrina establecida en los libros segundo y tercero, nos ofrece unas pruebas de razón, no dudando en calificar a la primera de –evidente y fundando tal evidencia en anteriores demostraciones. Tales pruebas podrían resumirse así:

1.ª Las almas humanas, puesto que son inmortales, permanecen después de separarse de los cuerpos por la muerte. Pero como la unión del alma con el cuerpo es natural, ya que, según su esencia, es forma del cuerpo, síguese que es contrario a la naturaleza que permanezca separada de él. Y como lo contrario a la naturaleza no puede ser perpetuo resultará que alguna vez se tienen que juntar. Y así parece que la inmortalidad de las almas exige la futura resurrección de los cuerpos.

2.ª El deseo natural del hombre tiende a la felicidad. Y la felicidad última es la perfección del hombre feliz. Según esto, quien carece de algo para su perfección todavía no la tiene; y lo imperfecto desea –naturalmente la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta, como lo es la parte que no existe en –su todo. Luego no puede alcanzar la felicidad si no vuelve a juntarse con el cuerpo

3.ª La divina providencia premia a los buenos y castiga a los malos en conformidad con sus obras buenas o malas. Pero los hombres, –compuestos de alma y cuerpo, pecan o, por el contrario, obran rectamente. Por tanto, se les ha de premiar o castigar en cuento al alma y en cuanto al cuerpo. Mas el premio de la felicidad última no puede conseguirse en este mundo, como tampoco el castigo

definitivo. Luego se conseguirá en el otro. Así, pues, también el cuerpo debe resucitar para recibir su merecido.

Tras estas pruebas de razón se exponen y refutan las objeciones, como ya dijimos.

2. **De las condiciones comunes de los cuerpos resucitados**

Esta cuestión enlaza lógicamente con la anterior, puesto que, si todos hemos de resucitar–según se ha probado–, lo primero que se nos ocurre preguntar es: ¿en qué condiciones resucitarán nuestros cuerpos?

Santo Tomás dedica cuatro capítulos a su estudio, correspondientes a las cuatro dotes de los cuerpos resucitados. Mas conviene advertir que tales condiciones son comunes a todos los cuerpos, bien se trate de quienes resucitarán para la vida eterna, como los justos, o bien de quienes resuciten para la eterna muerte, como los condenados.

La primera de estas condiciones comunes es la –inmortalidad, en cuya confirmación podemos escoger dos entre las muchas pruebas que nos da el Santo: 1.ª Lo que ha de durar perpetuamente no está destruido. Así, pues, si los hombres resucitados todavía han de morir nuevamente, de modo que la muerte sea perpetua, ésta no fue totalmente destruida por Cristo. Pero consta por la Sagrada Escritura que fue destruida por El. Luego resucitarán para nunca más morir. Por tanto, son inmortales. 2.ª Si los hombres resucitados han de morir nuevamente, de nuevo resucitarán de esta muerte o no. Si no resucitan, sus almas permanecerán para siempre separadas de los cuerpos, lo cual es contrario a su naturaleza. Si, tras esta segunda muerte, vuelven a resucitar, será para morir de nuevo o para nunca más morir. Si sucediere lo primero, tendríamos que, alternativamente, la vida y la muerte se irán sucediendo sin cesar jamás, Y esto no puede ser, porque Dios obra siempre por un fin. Y tal alternativa sería un constante cambio, que es contrario a la razón de fin.

La segunda condición es que los hombres resucitados –no comerán ni se reproducirán más. Porque es evidente que el uso de alimentos es en atención a la vida corruptible, ya que comemos para evitar la corrupción que podría acontecer a causa del natural desgaste. Del mismo modo, el ayuntamiento del hombre y la mujer obedece también a esta vida corruptible, ya que se ordena a la generación, por la cual, lo que no puede conservarse perpetuamente según el individuo, se conserva en la especie. Pero como la vida de los resucitados será incorruptible en virtud de su inmortalidad, en ella no tendrán razón de ser el uso de alimentos y la reproducción.

Da el Santo también una razón muy curiosa, que vamos a transcribir: –La vida–dice–de los resucitados no estará, menos ordenada que la presente, sino más. Es así que en esta vida el uso de alimentos se ordena a algún fin, pues tomamos alimentos para que, mediante la digestión, se conviertan en carne. Luego, si entonces se hace uso también del alimento, será preciso que sea para convertirlo en carne. Y como el cuerpo no sufrirá pérdida alguna, porque será incorruptible, deberemos decir que todo cuanto se transforme en alimento se convertirá en aumento... Luego el hombre adquirirá un tamaño corporal desproporcionado.

La tercera condición común es que los cuerpos resucitados serás –de la misma naturaleza que tuvieron aquí. Porque el alma se une al cuerpo como la forma a la materia. Y toda forma tiene una materia determinada en atención a que el acto y la potencia deben estar proporcionados. Luego como el alma será de la misma especie que ahora es, cuando acontezca la resurrección de la carne, el cuerpo tendrá que ser tal cual ahora es, o sea, de la misma especie.

La cuarta condición común de los cuerpos resucitados es la –incorruptibilidad», ya que tanto los buenos como los malos han de recibir en sus propios cuerpos el premio o el castigo. El premio para los buenos es la felicidad perpetua, y el castigo para los malos, la pena eterna; cosas que no podrían los unos gozar y los otros sufrir perpetuamente si sus cuerpos permanecieran sujetos a la corrupción. Luego serán incorruptibles.

El fundamento de esta futura incorruptibilidad de los cuerpos es el dominio absoluto que ejercerá

entonces el alma sobre el cuerpo por virtud divina, vivificándole perpetuamente sin que cosa alguna lo pueda impedir.

3. **De las cualidades de los cuerpos glorificados**

El capítulo 86 –al cual corresponde esta materia se inicia con una pequeña introducción en la que el Santo establece las diferencias que hay en las cualidades de los cuerpos glorificados y de los condenados, con estas palabras: –Aunque por el mérito de Cristo se quite en la resurrección lo que es defectuoso para todos en común, tanto buenos como malos, sin embargo, entre éstos y aquéllos permanecerá, una diferencia fundada en lo que pertenece personalmente a cada cual. Ahora bien, al concepto de naturaleza corresponde que el alma humana sea forma del cuerpo, a quien vivifique y conserve en el ser; pero el alma merece por sus actos personales ser elevada a la gloria de la visión de Dios o ser excluida por su culpa de la ordenación a tal gloria. Todo cuerpo, en consecuencia, seguirá la suerte de su alma.

–Por lo tanto, así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia en el cuerpo, se revestirá, éste de la –claridad de la gloria. Y ésta es la primera cualidad de los cuerpos glorificados.

La segunda cualidad de los cuerpos glorificados es la –agilidad, que el Santo explica de este modo: –El alma que ve a Dios tiene colmado su deseo. Y como el cuerpo se mueve al deseo del alma, resulta que el cuerpo obedecerá absolutamente a la indicación del espíritu…, siendo su agilidad, no una necesidad, pues nada necesita quien tiene a Dios, sino una demostración de su poder.

La tercera cualidad, o sea, la –impasibilidad, se funda en esta razón: El alma que posee el sumo bien tiene satisfechos todos sus deseas; lo cual supone no sólo la adquisición de todo bien, sino también la remoción de todo mal. Luego el cuerpo, perfeccionado por el alma y en proporción con ella, será librado de todo mal no sólo actual, sino también posible.

Y termina el Santo con un breve epílogo, diciendo: –Se ve, pues, por lo dicho que, así como el alma humana será elevada a la gloria de los espíritus celestes para que vea la esencia de Dios, como de mostramos ya en el libro tercero (c. 57), así también el cuerpo será elevado a las propiedades de los cuerpos celestes, en cuanto que será transparente, impasible, móvil sin dificultad ni trabajo y, en su forma, incomparablemente perfecto...

4. **Del lugar de los cuerpos glorificados y del sexo y edad de los hombres resucitados**

Todo el contenido de este epígrafe está brevemente expuesto en los capítulos 87 y 88. Lo único que interesa destacar, pues la doctrina no ofrece dificultades de interpretación, según advertirá el lector, es que la dote de –sutileza–que es la cuarta de los cuerpos glorificados–, de cuya ausencia se habrá percatado al estudiar el capítulo anterior, la incluye Santo Tomás aquí, porque éste es en realidad el verdadero lugar donde debe emplazarse.

Por otra parte, siendo tan varia la materia de estos últimos capítulos de la –Suma contra los Gentiles y, además, de fácil comprensión (como se vendrá notando), para no extendernos demasiado en consideraciones de dudosa utilidad, vamos a cerrar la parte doctrinal de esta introducción con un breve comentario a los capítulos dedicados por el Santo a la inmutabilidad de la voluntad humana después de la muerte.

5. **Inmutabilidad de la voluntad humana después de la muerte**

Después del trance de la muerte, tanto los bienaventurados como los condenados tendrán la voluntad inmutable, los unos en el bien y los otros en el mal.

El Santo dice: –El estado de merecer o desmerecer está en esta vida, por lo cual se compara a la

–milicia y a los –días del mercenario, como vemos en Job: –¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra y son como los de un jornalero sus días?– Mas, terminando el estado de milicia y el trabajo del jornalero, se debe dar inmediatamente el premio o el castigo a los que luchan bien o mal. Por eso se dice en el Levítico: –No quede en tu mano hasta el día siguiente el salario del jornalero. Y dice el Señor: –Yo haré recaer vuestra acción sobre vuestra cabeza. Por tanto, inmediatamente después de la muerte, las almas alcanzan el premio o el castigo. Ya no habrá lugar, en consecuencia, para merecer o desmerecer, porque, según hemos visto ya, esto corresponde a la vida presente. Así, pues, la voluntad permanecerá en el bien o en el mal. Pero ¿inmutablemente? SI. Las razones por las que buenos y malos permanecerán así, son las siguientes:

a) **Para los bienaventurados**: Porque terminó el estado de merecer y desmerecer, correspondiente a esta vide temporal.

Porque el premio y castigo ya han sido distribuidos a cada cual con la sanción definitiva impuesta por Dios.

Porque, si el alma se aparta ahora de la verdadera felicidad, es por no saber discernir con claridad el bien del mal. Pero los bienaventurados, viendo claramente aquello en lo que consiste la verdadera felicidad, no se desviarán jamás.

Porque quien tiene lo suficiente no busca nada fuera de sí. Y los bienaventurados estarán abastados plenamente al poseer a Dios, no queda en consecuencia, qué buscar ni desear.

Porque, si ahora hay pecado en la voluntad, es por cierta falta de luz intelectual. Mas entonces no habrá ignorancia alguna ni falta de luz, pues el alma verá en Dios cuanto pertenece a su propia perfección.

Porque el alma bienaventurada aprehenderá el Sumo Bien como lo más alto que se puede amar. Y es propio del amor conformar las voluntades de quienes se aman. Por tanto, esta conformidad jamás la desviará de su propio fin.

Porque quien logra su último fin jamás se separa de él.

b) **Para los condenados**: Porque al pecado mortal se debe castigo eterno, y no sería tal si su voluntad pudiera cambiar hacia el bien.

Porque a la voluntad desordenada le desagrada lo que se hace rectamente. Y a los condenados les desagradará que la voluntad de Dios se cumpla en todos los que pecando resistieron.

Porque para cambiar la voluntad del mal al bien se requiere la gracia de Dios, de la que perpetuamente carecerán.

Porque, por lógica correspondencia con la vida temporal así como a los buenos se les dará lo que en esta vida prefirieron, que es el Sumo Bien, a los malos se les retribuirá eternamente con lo que en ella buscaron, que es el mal.

Tales son, compendiadas las razones de que se vale Santo Tomás para demostrar la inmutabilidad de la voluntad de los bienaventurados y de los condenados después de esta vida temporal.

Hay, además, tres pequeñas cuestiones que son como corolarios de esta doctrina. Y las vamos a resumir del modo siguiente:

¿Es inmutable también la voluntad de las almas detenidas en el purgatorio? El Santo responde afirmativamente. Porque la inmutabilidad de la voluntad depende del fin a que el alma se adhirió en el momento de la suprema decisión. Es así que las almas detenidas en el purgatorio se adhirieron a Dios, muriendo en caridad. Luego tienen voluntad inmutable en el bien.

Tal inmutabilidad de la voluntad, ¿es opuesta al libre albedrío? No. Porque el acto propio del libre albedrío es la elección. Y ésta versa sobre lo que conduce al fin, no pudiendo tener lugar en lo que de si es último fin.

Cuando las almas vuelvan a tomar sus propios cuerpos en el momento de la resurrección, ¿cabe presumir que pierdan la inmutabilidad de su voluntad? No. Porque, según se dijo en el capítulo 85, en la resurrección se dispondrán los cuerpos según las exigencias de las almas, y no viceversa.

FR. JESÚS M. PLA, O. P.

LIBRO CUARTO

CAPITULO I

Proemio

> He aquí que esto que se ha dicho es una parte de sus caminos; y si apenas hemos oído una pequeña gota de lo que de él se puede decir, ¿quién podrá comprender el trueno de su grandeza? (Job 26, 14).

El entendimiento humano, que saca de las cosas sensibles la ciencia que le es connatural, no puede por sí mismo llegar a comprender la substancia divina en si misma, la cual trasciende sin proporción todos los seres sensibles y aun todos los otros seres. Pero como quiera que el bien perfecto del hombre consiste en que conozca dé algún modo a Dios, para que no parezca que una tan noble criatura existe totalmente en vano desde el momento en que no puede alcanzar su propio fin, se le proporciona al hombre un camino por el cual pueda remontarse hasta el conocimiento de Dios, es a saber: que como todas las perfecciones de las cosas descienden con cierto orden de Dios, vértice supremo de las cosas, así el hombre, comenzando por los seres inferiores y ascendiendo gradualmente, pude llegar basta el conocimiento dé Dios, pues también en los movimientos corporales es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, siendo distinto por la razón del principio y del fin.

Ahora bien, la razón por la cual este descenso de las perfecciones arranca de Dios es doble. Una por parte del primer origen de las cosas ya que la sabiduría divina, a fin de que hubiera perfección en las cosas, las produjo ordenadamente, de suerte que la totalidad de las criaturas resultara de lo más alto y de lo anda bajo de las cosas. La otra razón procede de las mismas cosas. Pues como sea verdad que las causas son más nobles que los efectos, los primeros seres creados desmerecen ciertamente de la primera causa, que es Dios, los cuales, sin embargo, son superiores a sus efectos, y así sucesivamente hasta llegar a lo último de las cosas. Y como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más eficaz y más digna, se sigue que cuanto las cosas se alejan más del primer principio, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Resulta, por lo tanto, que el proceso de la emanación que deriva de Dios se unifica en el mismo principio, pero se multiplica según tas cosas más inferiores en las cuales termina. Y así, según la diversidad de las cosas, aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio, se dirigen a diversos términos.

De ahí que por estos caminos pueda nuestro entendimiento subir hasta el conocimiento de Dios; pero, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, ni aun estos caminos podemos conocer perfectamente. Pues, como los sentidos, de donde comienza nuestro conocimiento, versan acerca de los accidentes exteriores, que son sensibles de por si, como el color y el olor y otros semejantes; el entendimiento, por medio de estos accidentes exteriores apenas puede llegar al conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aún tratándose de aquellas cosas cuyos accidentes comprende perfectamente por los sentidos. Mucho menos, pues, podrá llegar a comprender las naturalezas de aquellas cosas de las cuales percibimos pocos accidentes por los sentidos. Y todavía menos, las de aquellos seres cuyos accidentes no pueden percibirse por los sentidos, aun cuando se les pueda rastrear por ciertos efectos deficientes. Pero, aun cuando las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo, sólo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y dirigen al fin, pues es

cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina. Luego, si los mismos caminos son conocidos por nosotros imperfectamente, ¿cómo podremos por su medio llegar a conocer perfectamente el principio de estos mismos caminos? El cual, como sobrepasa dichos caminos fuera de toda proporción, se puede afirmar que, aun cuando conociéramos perfectamente esos mismos caminos, con todo, no llegaríamos a obtener un conocimiento perfecto de su principio.

Por ser tan débil el conocimiento de Dios que, siguiendo dichos caminos, podía alcanzar el hombre por cierta manera de intuición intelectual, Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de Dios, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano. Y en esta revelación, hecha en conformidad con la naturaleza del hombre, se guarda cierto orden, de suerte que, poco a poco, de lo imperfecto llega a lo perfecto, como ocurre en las demás cosas variables. Así, pues, primeramente se le revelan al hombre estas cosas, de manera que no sean entendidas, sino solamente creídas, dando fe a lo que se ha oído; porque el entendimiento humano, según el estado presente en que está relacionado con lo sensible, de ningún modo puede elevarse hasta contemplar las cosas que sobrepasan todas las proporciones de los sentidos. Pero, cuando se vea libre de la dependencia de lo sensible, entonces será sublimado a con templar las cosas de la revelación.

Por lo tanto, el conocimiento del hombre acerca de las cosas divinas es triple. El primero de los cuales se obtiene cuando el hombre, con la luz natural de la razón, por medio de las criaturas se remonta hasta el conocimiento de Dios. –El segundo se logra cuando la verdad divina, que sobrepasa el entendimiento humano, desciende hasta nosotros por modo de revelación, no para que la veamos como objeto de una demostración, sino para que la creamos al proponérsenos por revelación. –El tercero ocurrirá cuando la mente humana sea elevada a contemplar perfectamente las cosas que han sido reveladas.

Job insinúa este triple conocimiento en las palabras propuestas. Pues al decir: –He aquí que esto que se ha dicho es una parte de sus caminos, se refiere a aquel conocimiento con el cual nuestro entendimiento llega a conocer a Dios por los caminos de las criaturas. Y porque estos caminos los conocemos imperfectamente, añadio con razón: –es una parte. Pues, según dice el Apóstol, –conocemos en parte.

Lo que dice después: –y si apenas hemos oído una pequeña gota de lo que de él se puede decir, pertenece al segundo conocimiento, según el cual las cosas divinas nos son reveladas por modo de locución para que las creamos; –pues la fe, como se dice a los Romanos, –proviene del oído, y el oído es informado por la palabra de Dios; de la cual se dice asimismo en San Juan: –Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad. Así, pues, como la verdad revelada acerca de las cosas divinas se nos propone no para verla, sino para creerla, dice muy justamente: –hemos oído.–Y como este conocimiento imperfecto emana de aquel conocimiento perfecto con que la verdad divina se contempla en sí misma, cuando nos es revelada por Dios mediando los ángeles, –que ven la faz del Padre, acertadamente la denomina –gota. De ahí que en Joel se dice: –En aquel día los montes gotearán mosto. Siendo así que no se nos revelan todos los misterios que los ángeles y los otros bienaventurados conocen en la visión de la Verdad Primera, sino algunos pocos, con toda precisión añade –pequeña. Pues se dice en el Eclesiástico: –¿Quién le engrandecerá como El es desde el principio? Muchas cosas están ocultos mayores que éstas, pues de sus obras vemos pocas. Y el Señor dice a sus discípulos: –Muchas cosas tengo para deciros, pero ahora no podéis haceros cargo de ellas. –Es más: estas pocas cosas que nos son reveladas se nos proponen bajo ciertas semejanzas y paliativos de palabras, a fin de que solos los estudiosos alcancen a comprenderlas de alguna manera, y los otros las veneren como ocultas y misteriosas, y los incrédulos no puedan profanarlas; por esto dice el Apóstol: –Ahora vemos por un espejo y obscuramente. Por lo tanto, justamente añade –apenas, para dar a entender la dificultad.

Lo que dice a continuación: –¿Quién podrá comprender el trueno de su grandeza?, se refiere al tercer conocimiento, con el cual la Verdad Primera será conocida no por fe, sino por visión; –pues le veremos como es, según la primera de San Juan. Por esto dice –comprender. –No será sólo un

poco lo que se percibirá de los misterios divinos, antes será vista la misma majestad de Dios y la perfección de todos los bienes; por esto dijo, el Señor a Moisés: ‒Yo te mostraré todo lo bueno. De ahí que diga ‒de su grandeza. ‒Y pues la verdad no será propuesta al hombre encubierta con algunos velos, sino enteramente manifiesta, según dice el Señor a sus discípulos: ‒Llega la hora cuando ya no os hablaré en parábolas, antes os hablaré claramente de mi Padre; por esto acertadamente añade ‒trueno, para indicar esta manifestación.

Ahora bien, las palabras que anteceden convienen a nuestro propósito, pues en los libros precedentes se ha hablado de las cosas divinas, en cuanto que la razón natural puede alcanzar él conocimiento, de estas cosas divinas por medio de las criaturas, si bien esto se logra de modo imperfecto y dentro de la posibilidad del propio ingenio, de suerte que podemos repetir con Job: ‒He aquí que esto que se ha dicho es una parte de sus ‒caminos. Resta, por lo tanto, tratar de aquellas cosas que nos han sido reveladas por Dios para que las creamos y que exceden el entendimiento humano.

Cómo hayamos de proceder acerca de estas cosas nos lo enseñan las palabras indicadas. Como quiera que apenas hayamos oído estas verdades en los discursos de la Sagrada Escritura, a modo de pequeña gota que desciende hasta nosotros, y por otra parte nadie en el estado de la vida presente puede comprender el trueno de su grandeza, se impone observar el siguiente método, a saber, que tomemos como principios las verdades contenidas en los textos de la Sagrada Escritura y nos esforcemos por esclarecer y conocer de alguna manera las verdades que en tales textos se ocultan, defendiéndolas, además, de la profanación de los infieles. Muy lejos de presumir que podamos lograr un conocimiento perfecto de estas verdades, las iremos probando, no por la razón natural, sino por la autoridad de la Sagrada Escritura. Con todo, hemos de de mostrar que no son opuestas a la razón natural, y así las defenderemos de la impugnación de los infieles. Este método ya se señaló previamente desde el principio de la obra (1. 1, c. 9).

Siendo así que la razón natural se remonta hasta el conocimiento de Dios por medio de las criaturas, y, por otra parte, el conocimiento de la fe desciende de Dios hasta nosotros por medio de la revelación divina, resulta que el camino de subida y bajada es el mismo. Conviene, por lo tanto, que en el estudio de las verdades que creemos por exceder las fuerzas de la razón, sigamos el camino que hemos recorrido en las libros precedentes al tratar de las verdades que la razón puede investigar acerca de Dios. Según esto, primero se tratarán las verdades que sobrepasan a la razón y se proponen a nuestra fe acerca del mismo Dios, como es la confesión de la Trinidad; en segundo lugar hablaremos de lo que Dios ha hecho y excede nuestra razón, como es a obra de la encarnación y sus consecuencias (c. 27 ss.); en tercer lugar expondremos las cosas que sobre la razón se esperan en el último fin del hombre, como es la resurrección y glorificación de los cuerpos, la eterna bienaventuranza de las almas y lo que con esto se relaciona (c. 79 ss.).

CAPITULO II

Qué es la generación, la paternidad y la filiación en Dios

Poniendo como principio de este estudio el arcano de la divina generación, anticipemos qué se deba sostener acerca de ella según la doctrina de la Sagrada Escritura; a continuación consignemos los argumentos que descubre la infidelidad contra la verdad de la fe (c. 10) y, expuesta la solución de los mismos, habremos conseguido el intento de este estudio (cc. 11-14).

La Sagrada Escritura consigna los nombres de ‒paternidad y de ‒filiación en Dios, al atestiguar que Jesucristo es ‒Hijo de Dios. Cosa que se encuentra con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento. Porque se dice: ‒Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo. ‒Con esto Comienza Marcos su Evangelio, diciendo: ‒Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. ‒Y Juan manifiesta frecuentemente lo mismo: ‒El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas; y también: ‒Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida. ‒ Y el apóstol Pablo inserta con frecuencia estas

palabras, cuando dice que él ha sido ‒elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas habla prometido en las santas Escrituras, acerca de su Hijo; y también al decir: Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo.

También se consigna esto, aunque más raramente, en el Antiguo Testamento. Se dice: ‒¿Cuál es su nombre y cómo se llama su Hijo? Lo mismo se dice en un salmo: ‒Yavé me ha dicho: Tú eres mi Hijo; y de nuevo: ‒El me invocará diciendo: Tú eres mi Padre.

Y aunque algunos quieran cambiar por otro el sentido de estos dos últimos versículos, para que cuando se dice: ‒Yavé me ha dicho: Tú eres mi Hijo, se refiera al mismo David; y cuando se dice: ‒El me invocará diciendo: Tú eres mi Padre, se atribuya a Salomón, sin embargo, las palabras que unen ambos versículos no demuestran de ninguna manera que sea así. Puesto que no se puede atribuir a David lo que se añade: ‒Hoy te he engendrado yo; ni lo que sigue: ‒Haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra, porque su reino no se extendio hasta los confines de la tierra, según declara la historia del libro de los Reyes. Tampoco puede competir a Salomón, en modo alguno, lo que sigue: ‒El me invocará diciendo: Tú eres mi Padre, ya que se añade: ‒Haré subsistir por siempre su descendencia y su trono mientras subsistan los cielos. Por esto se da a entender que, aunque de las palabras citadas unas puedan convenir a David y a Salomón y otras no, sin embargo, se aplican a David y a Salomón como prototipos de otro en quien se cumplan todas estas cosas, según costumbre de la Escritura.

Ahora bien, como los nombres de ‒padre y de ‒hijo responden a cierta generación, la Escritura no omitió el nombre tal de ‒generación divina. En efecto, en el salmo, como se dijo, se lee: ‒Hoy te engendré yo. –Y en otro lugar: ‒Antes de los abismos fui engendrada yo, ... antes que los collados fui yo concebida; o según otra versión: ‒Antes que todos los collados me engendro el Señor. –Y en Isaías: ‒ Acaso yo, que hago parir a otros, no pariré?, dice el Señor. ‒¿Voy a ser estéril yo, que concedo la generación a los demás?, dice el Señor Dios. Y aun que pueda decirse que esto hay que referirlo a la multiplicación de los hijos de Israel que volvían de la cautividad a su país, porque se dice antes: ‒Sión ha parido a sus hijos, sin embargo, esto no se opone a lo dicho. Porque, cualquiera que sea la interpretación, no obstante, la razón inducida por boca de Dios permanece firme e inalterable, porque, si El da la generación a otros, no ha de ser estéril. Tampoco sería conveniente que quien engendró de verdad a otros, no engendre de veras, sino simbólicamente, pues es preciso que algo se encuentre más perfectamente en la causa que en los causados, según se demostró (c. 1). –Asimismo dice San Juan: ‒Y hemos visto su gloria, gloria como de unigénito del Padre. Y otra vez: ‒El Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer. –También dice Pablo: ‒Cuando introduce de nuevo al Primogénito en el mundo, dice: Adórenle todos los ángeles de Dios.

CAPÍTULO III

El Hijo de Dios es Dios

Hay que advertir que la Sagrada Escritura usa también los nombres ya citados para dar a conocer la creación de las cosas; así se dice: ‒Tiene padre la lluvia? ¿Quién engendra a las gotas del roció? ¿De qué seno sale el hielo?; y la escarcha del cielo, ¿quién la engendra? Por eso, a fin de que en los nombres de ‒paternidad, ‒filiación y ‒generación no se entendiese únicamente la eficacia de la creación, la autoridad de la Escritura añadio que, al que llamaba ‒Hijo y ‒Engendrado, no omitiese el llamarle también Dios, para que así dicha generación se conciba como algo más amplio que la creación; porque se dice: ‒Al principio era el Verbo, pero el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. Y que por el nombre de ‒Verbo se entiende el Hijo, se deja ver por lo que sigue: ‒Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre. – Dice también Pablo: ‒Apareció la bondad y la humanidad del Salvador, nuestro Dios. Tampoco omitió esto el Antiguo Testamento, llamando Dios a Cristo. Pues se dice en los Salmos

–Tu trono, Señor, es por los siglos eterno, y cetro de equidad es el cetro de tu reino; amas la justicia y aborreces la iniquidad. Y que esto se refiere a Cristo, se ve por lo que sigue: –Por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con el óleo de la alegría, más que a tus compañeros. –También dice Isaías: –Nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre sus hombros la soberanía y que se llamará Admirable, Consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz.

Así, pues, nos enseña la Sagrada Escritura que el Hijo de Dios, nacido de Dios, es Dios. Pedro confesó a Jesucristo Hijo de Dios cuando le dijo: –Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo. Luego El es el Unigénito y Dios.

CAPITULO IV

Qué opinó Fotino sobre el Hijo de Dios, y su refutación

Algunos hambres perversos, preumiendo abarcar con su inteligencia la verdad de esta doctrina, concibieron acerca de lo dicho algunas opiniones equivocadas.

Algunos de ellos creyeron que la Escritura acostumbraba llamar –hijos de Dios a quienes son justificados por la gracia divina, según los textos siguientes: –Dioles potestad de venir a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre. –El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. –Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos.–A los cuales tampoco olvida la Escritura llamar los –engendrados por Dios. Porque se dice: –De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad; y también: –Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él. –Y lo que es más admirable, se les atribuye el nombre dé la –divinidad. Así dijo el Señor a Moisés: –Te he puesto como dios para el Faraón; y, asimismo, en el libro de los Salimos: –Yo dije: Sois dioses, y todos vosotros sois hijos del Altísimo; y también, como dijo el Señor: –Llamó dioses a aquellos a los que fue dirigida la palabra de Dios.

De este modo, opinando que Jesucristo es un puro hombre y que procede originariamente de María Virgen y que por el mérito de su santa vida alcanzó más que nadie el honor de la divinidad, lo creyeron hijo de Dios por el espíritu de adopción, igual que los demás hombres, y engendrado por El mediante la gracia; y que es llamado Dios en la Escritura por cierta semejanza con Dios, pero no por su naturaleza, sino por una participación de la bondad divina, tal cual sé dice de los santos: –Para hacernos participantes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo.

Y trataron de confirmar esta opinión con la autoridad de la Sagrada Escritura.

[*Opiniones*]

Porque el Señor dice: –Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Ahora bien, si El fuese Dios eternamente, no hubiese recibido el poder en el tiempo.

Asimismo se dice del Hijo que –fue hecho para él (es decir, para Dios), de la descendencia de David según la carne, y que –fue constituido Hijo poderoso de Dios. Mas lo que es constituido y hecho, parece no ser eterno.

Dice el Apóstol: –Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre. Lo cual parece demostrar que, en recompensa de su obediencia y de los sufrimientos, se le hizo merced de un honor divino, y fue ensalzado sobre todas las cosas.

Asimismo dice Pedro: –Tenga, pues, por cierto, toda la casa de Israel, que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien habéis crucificado. Luego parece ser que fue hecho Dios en el tiempo, y no nacido antes de todo tiempo.

Aducen también en apoyo de su opinión cuanto en la Escritura parece importar alguna imperfección

en Cristo, tal como el ser llevado en un seno de mujer, él que creciese en edad, el que padeciese hambre, se fatigase por el cansancio y se sometiese a la muerte; el progresar en sabiduría; el confesar que ignoraba el día del juicio; el turbarse por el terror de la muerte, y otras cosas semejantes que no pueden convenir a quien es Dios por naturaleza. De donde concluyen que en recompensa alcanzó por gracia el honor divino, y no que fuese de naturaleza divina.

Los inventores de esta opinión fueron algunos herejes antiguos, Cerinto y Ebión. Después, Pablo de Samosata la renovó; afirmándola, por último, Fotino, de manera que los que la defienden se llaman fotinianos.

Sin embargo, para quienes estudian con diligencia las palabras de la Sagrada Escritura es evidente que en ella no cabe el sentido que tales hombres le atribuyeron con su parecer. Porque cuando Salomón dice: –Antes que los abismos fui engendrada yo, demuestra suficientemente que esta generación existía antes que todo lo corporal. De donde resulta que el Hijo, engendrado por Dios, no recibió el principio de su ser de Maria. –Y aunque se esfuercen por torcer, con una perversa interpretación, estos testimonios y otros semejantes, diciendo que deben entenderse según la predestinación, o sea, que antes de la creación del mundo se dispuso que el Hijo de Dios naciese de María Virgen, pero no que fuese Hijo de Dios, convénzanse que existió antes que María no sólo por la predestinación, sino también en realidad. Porque, después de las palabras ya citadas de Salomón, se añade: –Cuando echó los cimientos de la tierra, estaba yo con él como arquitecto; ahora bien, si hubiese existido sólo en la predestinación, nada hubiera podido hacer. Lo mismo resulta según las palabras de Juan Evangelista, porque al anteponer: –Al principio era el Verbo, con cuyo nombre se entiende el Hijo, como se demostró (c. prec.), para que nadie lo interpretara según la predestinación, añadio: –Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada; lo cual no seria verdad si no hubiera existido antes que el mundo. –Asimismo dice el Hijo de Dios: –Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo. Ademán: –He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Luego es evidente que El existió antes que descendiese del cielo.

Además, según dicha opinión, el hombre se acercó a la divinidad por el mérito de la vida. Por el contrario, el Apóstol declara que, siendo Dios, se hizo hombre. Dice: –Existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó tomando la forma de siervo, y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre. Luego dicha opinión no concuerda con la sentencia del Apóstol.

Más aún: Entre los que poseyeron la gracia de Dios, Moisés la tuvo copiosamente, del cual se dice que –Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo. Ahora bien, si Jesucristo no se llamase hijo de Dios más que por la gracia de adopción, como los otros santos, Moisés se llamaría Hijo por la misma razón que Cristo, por más que Cristo fuese dotado de una gracia más abundante; porque también entre los demás santos uno es colmado de mayor gracia que otro, y, no obstante, todos se llaman hijos de Dios por la misma razón. Moisés, sin embargo, no se llama Hijo de Dios por la misma razón que Cristo; porque el Apóstol distingue a Cristo de Moisés como el hijo del siervo; dice: –Moisés fue fiel en toda su casa, como ministro que ha de dar testimonio de todo lo que ha de decir; pero Cristo está como hijo en su casa. Es, pues, evidente que Cristo no se llama Hijo de Dios por la gracia de adopción, como los otros santos.

La misma doctrina puede inferirse, además, de otros muchos lugares de la Sagrada Escritura, la cual flama a Cristo Hijo de Dios de un modo particular con preferencia a los demás. En efecto, unas veces llamándole en singular –Hijo, con exclusión de los demás, como al resonar la voz del Padre en el bautismo: –Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias. –Otras veces lo llama Unigénito; por ejemplo: –Lo hemos visto como Unigénito del Padre; y también: –El Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer. Ahora bien, si se le llama –hijo de un modo común, como a los demás, no hubiera podido llamarse unigénito. –Y otras veces es llamado además –Primogénito, para manifestar que la filiación de los demás deriva de El, según los textos: –A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su

Hijo, para que éste sea primogénito entre muchos hermanos; y también: –Envió Dios a su Hijo para que recibiésemos la adopción de hijos. Luego El es Hijo por una razón particular, y los demás se dicen hijos por una semejanza de esta filiación.

Además, en la Sagrada Escritura se atribuyen algunas obras tan propiamente a Dios, que no pueden convenir a nadie más, como la santificación de las almas y la remisión de los pecados; así se dice: –Yo, Yavé, os santifico; y también: –Yo soy quien por mi amor borro tus pecados. Ambos textos los aplica la Sagrada Escritura a Cristo. Pues se dice: –Todos, el que santifica como los santificados, de uno solo vienen; además: –Jesús, a fin de santificar por su propia sangre a su pueblo, padeció fuera de la puerta. Incluso el mismo Señor declaró de si mismo –que tenía poder de perdonar los pecados, y lo confirmó con un milagro, como consta. Esto mismo anuncié el ángel sobre El: –El salvará a su pueblo de sus pecados. Luego Cristo, que santifica y perdona los pecados, no es llamado Dios por la misma razón con que se llaman dioses los que son santificados y reciben el perdón dé sus pecados; El es Dios porque tiene poder y naturaleza divinos.

Más: los testimonios de la Escritura con que intentaban demostrar que Cristo no es Dios por naturaleza, no son eficaces para probar su opinión. Porque en Cristo, Hijo de Dios, después del misterio de la encarnación, confesamos dos naturalezas, o sea, la humana y la divina. De ahí que se afirme de Cristo tanto lo que es propio de Dios, por razón de su naturaleza divina, como lo que parece importar deficiencia, por razón de su naturaleza humana, como se explicará después con más extensión (capítulos 9, 27). De momento, para el presente estudio sobre la generación divina, demos por demostrado suficientemente que, según la Escritura, Cristo es llamado Hijo de Dios, y Dios no sólo por la gracia de adopción, como puro hombre, sino por su naturaleza divina.

CAPÍTULO V

Opinión de Sabelio sobre el Hijo de Dios, y su refutación

Puesto que es doctrina invariable para todos los que juzgan rectamente de la Divinidad que no puede haber sino un solo Dios, algunos, descubriendo por la Escritura que Cristo es en verdad y por naturaleza Dios e Hijo de Dios, declararon que Cristo, el Hijo de Dios, y Dios Padre son un solo Dios; y no que Dios sea llamado Hijo por razón de su naturaleza o desde la eternidad, sino que recibió el titulo de filiación cuando nació de María Virgen por el misterio de la encarnación. Y así, todo lo que Cristo soportó según la carne atribuíanlo a Dios Padre; por ejemplo, el ser hijo de una virgen, el ser concebido y nacido de ella, el haber padecido, el haber muerto y haber resucitado y todas las demás cosas que la Escritura atribuye a Cristo según la carne.

Además, intentaron confirmar esta opinión con autoridades de la Escritura.

Porque se dice: –Oye, Israel: Yavé nuestro Dios es solo Yavé. –Y también: –Ved, pues, que soy yo, yo solo. Y que no hay Dios alguno más que yo. –Además: –El Padre, que mora en el Hijo, El es quien hace las obras. Y: –El que me ha visto a mí ha visto al Padre. –Yo estoy en el Padre y el Padre en mi. Por todo esto declararon se había de decir que Dios Padre es el mismo Hijo, que tomó carne de la Virgen.

Y ésta fue la opinión de los sabelianos, que también fueron llamados patripasianos, porque confesaban que el Padre padeció, al afirmar que el mismo Padre es Cristo.

Pero esta opinión, aunque difiera de las anteriores (c. prec.) en cuanto a la divinidad de Cristo, ya que confiesan que Cristo es en verdad y por naturaleza Dios, cosa que negaba la primera, sin embargo, está de acuerdo con ellas en cuanto a la generación y filiación; puesto que así como la primera afirma que la filiación y la generación, por las cuales Cristo es llamado Hijo, no existió antes de María, así también lo confiesa ésta. Por lo tanto, ninguna de las dos relacionan la generación y filiación con la naturaleza divina, sino sólo con la humana. Esta opinión sostiene también algo característico, y es que, cuando se dice –Hijo de Dios, no se designa alguna persona subsistente, sino una propiedad añadida a la persona ya subsistente; así el mismo Padre, al tomar

carne de la Virgen, recibió el nombre de Hijo; no siendo el Hijo otra persona subsistente distinta de la persona del Padre.

Pero por los testimonios de la Escritura se ve claramente la falsedad de esta opinión. Porque en ella Jesucristo no sólo es llamado Hijo de Virgen, sino también Hijo de Dios, como consta por lo anterior (c. 2). Y como no es posible que uno sea hijo de sí mismo, porque como el hijo es engendrado por el padre, y quien engendra da el ser al engendrado, se seguirla que serían el mismo quien da el ser y quien lo recibe; lo cual es absolutamente imposible. Luego Dios Padre no es el mismo Hijo, sino que uno es el Hijo y otro el Padre. Además, dice el Señor: –He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió; y –Padre, glorifícame cerca de ti mismo. Por estas y otras palabras parecidas se demuestra que el Hijo es distinto del Padre.

Ahora bien, puede decirse, según esta opinión, que Cristo se llama Hijo de Dios Padre solamente en cuanto a la naturaleza humana, a saber, por que el mismo Dios Padre creó y santificó a la naturaleza humana que asumió; según esto, El mismo, según la divinidad, se llama Padre de si mismo en cuanto a la humanidad. Y así, nada impide que El, según la humanidad, sea distinto de sí mismo según la divinidad.

Pero, según esto, resultaría que Cristo se llamaría Hijo de Dios como los demás hombres, bien por razón de creación, bien por razón de santificación. Mas hemos demostrado (capítulo anterior) que Cristo se dice Hijo de Dios por distinta razón que los santos. En consecuencia, no puede entenderse, según el modo predicho, que el mismo Padre sea Cristo e hijo de sí mismo.

Además, donde hay un supuesto subsistente no cabe una predicación plural. Pero Cristo habla en plural de si y del Padre, diciendo: –Yo y el Padre somos una sola cosa. Luego el Hijo no es el Padre.

Más todavía: si el Hijo no se distingue del Padre sino por el misterio de la encarnación, antes de la encarnación no había en absoluto ninguna distinción. Sin embargo, consta por la Sagrada Escritura que incluso antes de la encarnación el Hijo era distinto del Padre. Pues se dice: –Al principio era el Verbo, y el Verbo es taba en Dios, y el Verbo era Dios. Por consiguiente, el Verbo, que está en Dios, se distinguía de El; porque lo da a entender el modo de hablar, al decir –que uno está en otro. Igualmente, también, el engendrado por Dios dice: –Estaba yo con El como arquitecto. En lo cual se indica de nuevo una asociación y cierta distinción. También se dice: –Me compadeceré de la casa de Judá y los salvará en su Señor Dios; donde Dios habla de los pueblos que han de ser salvados por el Hijo Dios, como de persona distinta de sí, que es digna del nombre de Dios. –Se dice además:
–Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza en lo cual se indica e la pluralidad y distinción de los que hacen al hombre. Ahora bien, por las Escrituras se sabe que sólo Dios ha creado al hombre. –En resumen, hubo pluralidad y distinción entre Dios Padre y Dios Hijo antes de la encarnación de Cristo. Luego el mismo Padre no se llama Hijo por el misterio de la encarnación.

Además, la verdadera filiación pertenece al mismo supuesto de quien se llama hijo, ya que ni las manos ni los pies del hombre reciben propiamente el nombre de filiación, sino el hombre mismo, de quien son estas partes. Mas los títulos de –paternidad y de –filiación requieren distinción en aquellos a quienes se aplican, como también entre –generante y –engendrado. Luego es preciso que, si alguien se llama verdaderamente hijo, se distinga del padre por el supuesto. Es así que Cristo es en verdad Hijo de Dios, porque se dice: –Y estemos en su verdadero Hijo, Jesucristo. Por tanto, es necesario que Cristo sea distinto del Padre por el supuesto. Luego, el mismo Padre no es el Hijo.–Otra prueba: Después del misterio de la encarnación, el Padre declaró en voz alta acerca de su Hijo: –Este es mi Hijo muy amado; y esta designación se refiere al sujeto. Luego, en conclusión, Cristo es distinto del Padre en cuanto al supuesto.

Pero las razones con que Sabelio intentó confirmar su opinión no demuestran lo que pretende, como se verá más extensamente (c. 9). Por que por aquello de que –Dios es uno y de que –el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre no se concluye que el Hijo y el Padre tengan un solo supuesto, porque cutre dos cosas distintas por el supuesto puede darse también alguna Unidad.

CAPITULO VI

Opinión de Arrio acerca del Hijo de Dios

Y como no está de acuerdo con la Sagrada Doctrina que el Hijo de Dios recibiese el ser original de Maria, como afirmaba Fotino (cf. capitulo 4), como tampoco que quien es Dios desde la eternidad y es Padre comenzase a ser hijo por la asunción de la carne, como habla dicho Sabelio (cf. c. 5), otros, fundándose en lo que enseña la Escritura sobre la generación divina, se apropiaron esta opinión: que el Hijo de Dios existió antes del misterio de la encarnación y aun antes de la creación del mundo; y como el mismo Hijo es distinto de Dios Padre, creyeron que El no era de la misma naturaleza que el Padre; porque no podían entender ni querían creer que dos cosas distintas, en cuanto personas, tengan una sola esencia y naturaleza. Y como, según la doctrina de la fe, créese que la sola naturaleza del Padre es eterna, creyeron que la naturaleza del Hijo no existió desde la eternidad, aunque fuera Hijo antes que todas las criaturas. Y como todo lo que no es eterno es hecho de la nada y creado por Dios, afirman que el Hijo de Dios fue hecho de la nada y que era una criatura. Pero, como la autoridad de la Escritura forzábalos a llamar también Dios al Hijo, como se vio anteriormente, decían que era uno con Dios Padre, pero no por naturaleza, sino por una cierta unión de consentimiento y por una participación de la divina semejanza, superior a la de las demás criaturas. De aquí que, como las criaturas superiores, que denominamos ángeles, sean llamadas –dioses e –hijos de Dios en la Escritura, según aquello: –¿Dónde estabas cuando me aclamaban los astros matutinos y me aplaudían los hijos de Dios?; y también: –Está Dios en el consejo de los dioses, era preciso llamar Hijo de Dios y Dios, con preferencia a los demás, a la más noble de las criaturas, ya que por El creó Dios Padre todas las de más criaturas.

E intentaron consolidar su opinión con testimonios de la Sagrada Escritura, a saber: Porque dice el Hijo, hablando a su Padre: –Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero. Luego solamente el Padre es verdadero Dios. Por tanto, como el Hijo no es el Padre, el Hijo no puede ser verdadero Dios.

Además, dice el Apóstol: –Que te conserves sin tacha, sin culpa en el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, a quien hará aparecer a su tiempo al bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal que habita una luz inaccesible. En cuyas palabras se ve la distinción entre Dios Padre, que da a conocer, y el Hijo conocido. Por lo tanto, solamente Dios Padre, que da a conocer, es el poderoso Rey de los reyes y el Señor de los que dominan; sólo El tiene inmortalidad y habita en luz inaccesible. Luego sólo el Padre es verdadero Dios y no el Hijo.

Además, dice el Señor: –El Padre es mayor que yo; y el Apóstol dice también que el Hijo está sometido al Padre: –Cuando le fueren sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá a quien–esto es, al Padre–todo se lo sometió. Ahora bien, si el Padre y el Hijo tuviesen una misma naturaleza, también tendrían una misma grandeza y majestad, porque el Hijo no seria menor que el Padre ni le estaría sometido. Luego, según la Escritura, el Hijo no es–según ellos creían–de la misma naturaleza que el Padre.

Aún más: la naturaleza del Padre no sufre indigencia. Pero en el Hijo hay indigencia. Porque se ve por las Escrituras que el Hijo recibe del Padre, y el recibir es de indigentes. Así se dice: –Todo me ha sido entregado por mi Pudre; y también: –El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas. Luego parece que el Hijo no es de la misma naturaleza que el Padre.

Además, ser instruido y ayudado es de indigentes. Mas el Hijo es instruido y ayudado por el Padre. Porque se dice: –No puede el Hijo hacer nada por si mismo, sino lo que ve hacer al Padre. Y después: –El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que El hace; y dice el Hijo a sus discípulos: –Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. Luego no parece que sean de la misma naturaleza el Hijo y el Padre.

Es más: recibir un mandato, obedecer, orar y ser enviado parece propio de un inferior. Ahora bien, todo esto se lee del Hijo. Así dice el Hijo: –Según el mandato que me dio el Padre así hago. Y también: –Hecho obediente al Padre hasta la muerte. E igualmente: –Yo rogaré al Padre y os daré otro abogado. Y el Apóstol dice también: –Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo. Luego el Hijo es menor que el Padre y está sometido a El.

Igualmente, el Hijo es glorificado por el Padre, como El mismo dice: Padre, glorifica tu nombre; y sigue: –Llegó entonces una voz del cielo: Le glorifiqué y de nuevo le glorificaré; y también dice el Apóstol que –Dios resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos. Además, dice Pedro que fue –exaltado a la diestra de Dios. Por lo cual parece que el Hijo sea inferior al Padre.

Además, en la naturaleza del Padre no puede haber defecto alguno. Mas en el Hijo se halla falta de poder, pues se dice: Sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre; y también falta de ciencia, por que El mismo dice: –Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre. –También se encuentra en El falta de una afección tranquila, al decir la Escritura que en El tuvo lugar la tristeza, la ira y otras pasiones semejantes –luego parece que el Hijo no es de le misma naturaleza que el Padre.

Otra prueba: expresamente se halla en la Escritura que el Hijo de Dios es criatura. Así dice: –El creador de todas las cosas me ordenó, mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación; y también: –Desde el principio y antes de los siglos me creó. Luego el Hijo es criatura.

Además, el Hijo se cuenta entre las criaturas. Porque se dice en persona de la Sabiduría: –Yo salí de la boca del Altísimo como primogénita antes que toda criatura. Y el Apóstol dice del Hijo que es –primogénito de toda criatura. Luego parece que el Hijo entra en el orden de las criaturas, como ocupando el primer lugar entre las mismas.

Además, dice el Hijo, orando al Padre por los discípulos: –Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. Así, pues, el Padre y el Hijo son uno, como quería que fuesen sus discípulos. Ahora bien, no quería que los discípulos fuesen uno por esencia. Luego tampoco son uno por esencia el Padre y el Hijo. Síguese, pues, que es una criatura sometida al Padre.

Esta, es la opinión de Arrio y Eunomio, derivada al parecer, de las doctrinas platónicas que establecían un Dios sumo, Padre y creador de todas las cosas, de quien decían emanó en un principio cierta –inteligencia superior a todas las cosas, en la cual estaban las formas de todas ellas, la que llamaron –entendimiento paterno; y después de esta, el alma del mundo; luego, las demás criaturas Según esto, aplicaban a dicha inteligencia lo que se dice en la Escritura del Hijo de Dios. Y principalmente porque la Sagrada Escritura llama al Hijo de Dios –Sabiduría y –Verbo de Dios. –También está en consonancia con esto la opinión de Avicena, quien coloca sobre el alma del primer cielo una primera inteligencia que lo mueve; y sobre ella ponía a Dios en lo más alto.

Así, pues, los arrianos opinaron que el Hijo de Dios era una criatura superior a todas las otras, mediaste la cual Dios creó todo; principalmente porque también algunos filósofos supusieron que las cosas habían procedido del primer principio con cierto orden, de modo que por el primer ser creado fueron creados todos los otros.

CAPITULO VII

Refutación de la opinión de Arrio sobre el Hijo de Dios

Mas quien reflexione con diligencia sobre las palabras de la Sagrada Escritura puede comprender claramente que esta opinión se opone a la Divina Escritura.

Pues cuando la Divina Escritura llama Hijo de Dios a Cristo e hijos de Dios a los ángeles, es por distinta razón. Por lo cual dice el Apóstol: Pues ¿a cuál de los ángeles dijo alguna vez: Tú eres mi

hijo, yo te he engendrado hoy? Cosa que afirma fue dicha a Cristo. Ahora bien, según la opinión aludida, por la misma razón se llamarían hijos los ángeles y Cristo, ya que a ambos competiría el título de filiación conforme a la sublimidad de naturaleza en que fueron creados por Dios.

Y no hay inconveniente en que Cristo sea de una naturaleza superior a la de todos los ángeles, porque entre los ángeles también hay diversos órdenes, como consta por lo dicho (1. 3, c. 80); y, sin embargo, a todos compete la misma razón de filiación. Luego Cristo no se llama Hijo de Dios con arreglo a lo que afirma dicha opinión.

Asimismo, corno por razón de creación convenga el título de la filiación divina a muchos, o sea, a todos los ángeles y santos, si Cristo se llama también Hijo por la misma razón, no sería ‒Unigénito aunque por la excelencia de su naturaleza podría llamarse ‒Primogénito entre los de más. Pero la Escritura afirma que El es Unigénito: ‒Y le vimos como Unigénito del Padre. Luego no se llamo Hijo de Dios por razón de la creación.

Además, el título de filiación responde propia y verdaderamente a la generación de los vivientes, en los cuales el engendrado procede de la substancia del generante. Por otra parte, cuando llamamos hijos a los discípulos o a quienes están a nuestro cuidado, el titulo de filiación no responde a la realidad, sino más bien a cierta razón de semejanza. Luego si Cristo se llamase Hijo únicamente por razón de creación, como lo que es creado por Dios no procede de su divina substancia, Cristo no podría llamarse en verdad Hijo de Dios. Ahora bien, Cristo es llamado verdadero Hijo: ‒Para que estemos dice San Juan‒en su verdadero Hijo, Jesucristo. Luego no es llamado Hijo de Dios como oreado por Dios en la más excelente naturaleza, sino como engendrado de la substancia de Dios. Además, si Cristo se llamase Hijo por razón de creación, no sería verdadero Dios, ya que nada oreado puede llamarse Dios si no es por cierta semejanza con El. Pero el mismo Jesucristo es verdadero Dios, porque cuando Juan dijo: ‒Para que estemos en su verdadero Hijo, añadio: ‒El es el verdadero Dios y la vida eterna. Luego Cristo no se llama Hijo de Dios por razón de creación. Además, dice el Apóstol: ‒De quienes procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén; y también: ‒Con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y de nuestro Salvador, Cristo Jesús. Y además se dice: ‒Yo suscitaré a David un Vástago de justicia; y luego se añade: ‒Y el nombre con que le llamarán será éste: Yavé, nuestra justicia; poniendo en hebreo la palabra ‒tetragrámaton, la cual es indudable que se dice sólo de Dios. Por lo cual se ve que el Hijo de Dios es verdadero Dios.

Además, si Cristo es verdadero Hijo, síguese necesariamente que es verdadero Dios. Porque no puede llamarse en verdad Hijo lo que procede de otro, aunque nazca de la substancia del generante, si no es semejante específicamente al generante; pues es preciso que el hijo del hombre sea hombre. Luego si Cristo es verdadero Hijo de Dios, es necesario que sea verdadero Dios. Por lo tanto, no es algo creado.

Asimismo, ninguna criatura recibe toda la plenitud de la bondad divina; porque, como consta por lo dicho (c. 1), las perfecciones divinas van, de Dios a las criaturas, como descendiendo. Mas Cristo tiene en si toda la plenitud de la divina bondad, porque dice el Apóstol: ‒En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad. Luego Cristo no es criatura.

Aún más. Por más que el entendimiento del ángel tenga un conocimiento más perfecto que el entendimiento del hombre, sin embargo es muy inferior al entendimiento divino. En cambio, el entendimiento de Cristo no es al conocer inferior al entendimiento divino. Pues se dice que ‒en Cristo se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia. Luego Cristo, Hijo de Dios, no es una criatura.

Además, todo cuanto Dios posee en Si mismo es su esencia, como se explicó en el libro 1 (c. 21 s.). Ahora bien, todo cuanto tiene el Padre es del Hijo, puesto que el mismo Hijo dice: ‒Todo cuanto tiene el Padre es mío; y, hablando con el Padre, dice: ‒Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo, mío. Luego son idénticas la esencia y naturaleza del Padre y la del Hijo.

Por lo tanto, el Hijo no es una criatura.

Además, el Apóstol dice que antes de que se anonadase a sí mismo tomando la forma de siervo, existía ‒en la forma de Dios. Mas por forma de Dios no se entiende otra cosa que la naturaleza divina, así como por forma de siervo no se entiende más que la naturaleza humana. Luego es Hijo en la naturaleza divina. No es, pues, Criatura.

Asimismo, nada creado puede ser igual a Dios; mas el Hijo es igual al Padre. Pues se dice: ‒Los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios. Pues bien, la narración del evangelista, ‒cuyo testimonio es verdadero, es esta: que Cristo se llamaba Hijo de Dios e igual al Padre, por lo cual los judíos le perseguían. Ningún cristiano duda de que lo que Cristo dijo de sí es verdadero, al decir el Apóstol: ‒No tuvo por usurpación el ser igual al Padre. Luego el Hijo es igual al Padre. Por lo tanto, no es una criatura.

Además, se lee en el Salmo que nadie, ni aun entre los ángeles, que son llamados hijos de Dios, tiene ninguna semejanza con Dios. Dice: ‒¿Quién semejante a Yavé entre los hijos de los dioses? Y en otra parte: ‒¡Oh Dios!, ¿quién será semejan te a ti? Lo cual hay que entenderlo de una semejanza perfecta, según se ve por lo dicho en el libro 1 (c. 29). Pero Cristo demostró su perfecta semejanza con el Padre incluso en el vivir; pues se dice: ‒Así como el Padre tiene la vida en si mismo, así dio también al Hijo tener vida en si mismo. Luego Cristo no se ha de incluir entre los hijos creados de Dios.

Además: ninguna substancia creada representa a Dios en cuanto a substancia; ya que todo cuanto se ve de la perfección de cualquier criatura es menos que lo que es Dios. Luego por ninguna se puede conocer o sabor la esencia de Dios. Mas el Hijo representa al Padre, puesto que de El dice el Apóstol que ‒es la imagen de Dios invisible. Y para que no se crea que es una imagen deficiente, que no representa la esencia de Dios, y por la que no se pueda conocer ‒qué es Dios, igual como el hombre se dice ‒imagen de Dios, se hace ver que es una imagen perfecta, que representa la misma substancia de Dios, cuando dice el Apóstol que ‒es el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia. Luego el Hijo no es una criatura.

Además, lo que pertenece a un género no puede ser causa universal cuanto está comprendido en él; por ejemplo, el hombre no puede ser causa universal de los hombres, porque nada es causa de si mismo. El sol, sin embargo, como no pertenece al género humano, es causa universal de la generación humana; como lo es Dios, en último término. Pero el Hijo es causa universal de las criaturas, porque se dice: ‒Todas las cosas fueron hechas por El; igualmente dice la Sabiduría engendrada: ‒Estaba yo con El como arquitecto. Y el Apóstol dice: ‒En El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra. Luego El no pertenece al género de las criaturas.

Igualmente, es evidente, por lo demostrado en el libro 2 (c. 98), que las substancias incorpóreas, que llamamos ángeles, no pueden ser hechas más que por creación. También se demostró (c. 21) que ninguna substancia puede crear, sino solamente Dios. Ahora bien, el Hijo de Dios, Jesucristo, es causa de los ángeles al darles el ser, porque dice el Apóstol: ‒Los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, todo fue creado por El y para El. Luego el Hijo no es una criatura.

Además, como la acción de cualquier cosa sigue a la naturaleza de la misma, a quien no le pertenezca tal naturaleza tampoco le pertenecerá su propia acción; por ejemplo, quien no pertenece a la especie humana carece de acción humana. Mas las acciones propias de Dios convienen al Hijo, como el crear (conforme ya se demostró), el mantener y conservar todas las cosas en el ser; también el borrar los pecados lo cual es propio de Dios, como consta por lo dicho (1. 3, cc. 65, 157). Puesto que se dice del Hijo: ‒Todo subsiste en El; y también se dice que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados. Luego el Hijo de Dios es de naturaleza divina y no una Criatura.

Mas como Arrio podría decir que el Hijo hace todo esto no como agente principal, sino como instrumento del gente principal, que no obra en virtud propia, sino sólo en virtud del agente principal, el Señor rechaza esta dificultad diciendo: ‒Lo que hace el Padre lo hace igualmente el

Hijo. Luego, así como el Padre obra por sí mismo y en virtud propia, así también el Hijo.

De este texto se deduce, además, que son idénticos la fuerza y poder del Hijo y del Padre. Ya que no sólo dice que el Hijo obra igualmente que el Padre, sino que ‒lo mismo e igualmente. Ahora bien, dos agentes no pueden hacer una misma cosa del mismo modo; porque o la hacen de modo desigual como cuando el agente principal y el instrumento hacen la misma cosa, o, de hacerla de un modo igual, es preciso que convengan en un solo poder. Y este poder unas veces es el resultado de diversas fuerzas en diversos agentes, como se ve en muchos que arrastran una nave; porque todos la arrastran igualmente; mas, como el poder de cada uno es imperfecto e insuficiente para el efecto, con la reunión de todos se hace un poder común que basta para arrastrar la nave. Pero esto no puede decirse del Padre y del Hijo. Pues el poder del Padre no es imperfecto, sino infinito, como se demostró en el libro 1 (c. 43). Luego es preciso que sea el mismo numéricamente el poder del Padre y el del Hijo. Y como el poder sigue a la naturaleza de la cosa, es preciso que sea una misma numéricamente la naturaleza y la esencia del Padre y la del Hijo. –Esto también se puede deducir por lo anterior, puesto que, si en el Hijo hay naturaleza divina, como se demostró de muchas maneras, al no poderse multiplicar la naturaleza divina, según se demostró en el libro 1 (c. 42), síguese necesariamente que en el Padre y en el Hijo sean una misma en número la naturaleza y la esencia.

Además, nuestra última felicidad está sólo en Dios, en quien únicamente hay que poner la esperanza del hombre y a quien solamente hay que prestar culto de latría, como se de mostró en el libro 3 (cc. 37, 52, :120). Ahora bien, nuestra felicidad está en el Hijo de Dios, ya que se dice: ‒Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti –esto es, al Padre–y a tu enviado, Jesucristo. Y también se dice del Hijo de Dios que es ‒verdadero Dios y vida eterna. Y es cierto que en la Sagrada Escritura el nombre de ‒vida eterna significa la última felicidad. –También dice Isaías sobre el Hijo, según lo cita el Apóstol, que ‒aparecerá la raíz de Jesé, y el que se levanta para mandar a las naciones; en El esperarán las naciones. –Se dice, además, en el Salmo: ‒Postraránse ante El todos los reyes y le servirán todos los pueblos. Y se dice también que ‒todos honren al Hijo como honran al Padre; y, además, en el Salterio: ‒Se postren ante El todos los ángeles. Y todo esto refiérelo el Apóstol al Hijo. –Luego es claro que el Hijo de Dios es verdadero Dios.

Para demostrar esto sirven también las razones que hemos aducido antes contra Fotino (c. 4), al de mostrar que Cristo no fue hecho Dios, sino que lo es en realidad.

Por lo tanto, adoctrinada la Iglesia católica con los testimonios y citados y otros muy semejantes de la Sagrada Escritura, confiesa a Cristo Hijo verdadero y natural de Dios, eterno, igual al Padre y verdadero Dios, de la misma esencia y naturaleza que el Padre, engendrado, y no creado ni hecho.

Por donde se ve que sólo la fe de la Iglesia católica confiesa verdaderamente la generación en Dios al referir la generación del Hijo al hecho de que éste recibió la naturaleza divina del Padre. En cambio, otros herejes refieren dicha generación a una naturaleza extraña: Fotino y Sabelio, a la humana; Arrio, sin embargo, no a la humana, sino a cierta naturaleza creada más digna que las demás criaturas. –Pero Arrio difiere de Sabelio y Fotino en que Arrio afirma que dicha generación existió antes del mundo, y aquéllos niegan que fue antes de haber nacido de a Virgen. –Se diferencia, sin embargo, Sabelio de Fotino en que Sabelio confiesa que Cristo es Dios verdadero y natural, contra el sentir de Fotino y Arrio; Fotino afirma que es puro hombre, y Arrio que es como una mezcla de una excelentísima criatura divina y humana. Ambos, sin embargo, afirman que es una la persona del Padre y otra la del Hijo, cosa que negaba Sabelio.

Mas la fe católica, marchando por un camino intermedio, confiesa con Arrio y Fotino, contra Sabelio, que una es la persona del Padre y otra la del Hijo; que el Hijo es engendrado y el Padre es absolutamente ingénito; sin embargo, afirma con Sabelio, en contra de Fotino y Arrio, que Cristo es Dios verdadero y por naturaleza Dios, y de la misma naturaleza que, el Padre, aunque no la misma persona. –Y esto incluso puede servir de prueba de la verdad católica, pues, como dice el Filósofo, los errores dan testimonio de la verdad, porque, en realidad, no sólo se apartan de ella, sino incluso los unos de los otros.

CAPITULO VIII

Solución a las autoridades que invocaba Arrio en su favor

Mas como la verdad no puede ser contraria a la verdad, es evidente que aquellos testimonios de las verdaderas Escrituras que los arrianos alegaron para confirmar su error no favorecen a su opinión (cf. c. 6), puesto que, demostrándose (c. precedente) por la Escritura divina que la esencia y naturaleza divina del Padre y del Hijo son una misma numéricamente, por lo cual ambos se llaman verdadero Dios, es necesario que el Padre y el Hijo no sean dos dioses, sino un solo Dios. Pues si hubiese varios dioses, entonces la esencia de la divinidad tendría que estar repartida entre ambos, tal como entre dos hombres se distingue la humanidad numéricamente, sobre todo siendo una misma cosa la naturaleza divina y Dios, según se demostró antes (1. 1, c. 21); siguiéndose necesariamente de esto que, existiendo una misma naturaleza en el Padre y en el Hijo, el Padre y el Hijo sean un solo Dios. Por tanto, aun cuando confesamos que el Padre es Dios y que el Hijo es Dios, no nos apartamos de la doctrina que establecimos sobre el Dios único en el libro 1 (c. 42) con argumentos de razón y de autoridad. Así, pues, existiendo un solo Dios verdadero, confesamos, no obstante, que la divinidad se predica del Padre y del Hijo.

Luego, cuando el Señor, hablando con el Padre, dice: –Para que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero, no hay que entenderlo de modo que sólo el Padre fuese verdadero Dios y el Hijo no lo fuera, como se prueba claramente con el testimonio de la Escritura; sino que aquella deidad que es única y verdadera conviene al Padre, pero sin excluir de ella al Hijo. Por eso no dijo expresamente el Señor: –Para que conozcan al solo Dios verdadero como si sólo El fuese Dios, sino esto: –Para que te conozcan a ti; y añadio: –Sólo Dios verdadero, para demostrar que el Padre, del cual El se proclama Hijo, es Dios, en quien se encuentra aquella deidad que es única y verdadera. Y como es preciso que un hijo verdadero sea de la misma naturaleza que el padre, síguese que más convendrá al Hijo tener dicha divinidad única y verdadera que ser excluido de ella. Por lo cual, también Juan, al final de su primera canónica, como glosando estas palabras del Señor, atribuye al verdadero Hijo las dos cosas que aquí dice el Señor del Padre, esto es, que es verdadero Dios y que en El está la vida eterna, diciendo: –Para que conozcamos al que es verdadero Dios y estemos en su verdadero Hijo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna. –Mas si el Hijo hubiese declarado que únicamente el Padre es verdadero Dios, no por eso hay que excluir al Hijo de la verdadera divinidad, porque como el Padre y el Hijo son un solo Dios, según se demostró (c. prec.), todo cuanto se dice del Padre en razón de su divinidad es igual que si se dijese del Hijo, y viceversa Pues, aunque dijese el Señor: –Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, no se ha de entender que el Padre o el Hijo no se conocen a si mismos.

Y por esto es evidente también que la verdadera divinidad del Hijo no queda excluida en estas palabras de Apóstol: –A quien hará aparecer a su tiempo el bien aventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores. Porque en estas palabras no se nombra al Padre, sino a lo que es común al Padre y al Hijo. Pues en el Apocalipsis se expresa claramente que el Hijo es Rey de reyes y Señor de los que dominan, cuando se dice: –Vestía un manto empapado de sangre y tenía por nombre Verbo de Dios; y se añade después –Y tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes y Señor de los que dominan.–Y por lo que sigue: –El único inmortal, no se excluye al Hijo, porque también concede la inmortalidad a los que creen en El; por eso se dice: –Todo el que cree en mí no morirá para siempre. –Y lo que sigue: –A quien ningún hombre vio ni puede ver, ciertamente conviene al Hijo, porque ha dicho el Señor: –Nadie conoce al Hijo sino el Padre. Y esto no impide que apareciese visiblemente, por que se apareció según la carne. Sin embargo, según la deidad, es invisible como el Padre. Por donde dice el Apóstol en la misma epístola: –Sin duda que es grande el misterio de la piedad que se ha manifestado en la carne. – Ni ello obliga a que entendamos estas cosas como dichas sólo del Padre, porque se dicen como si conviniese que uno fuera el que manifiesta y otro el manifestado. Puesto que el Hijo también se manifestó de por sí, pues dice El: –Quien me ama será amado de mi Padre, y yo le amaré y me

manifestaré a él. Por eso también le decimos: ‑Muéstranos tu rostro y seremos salvos.

Y cómo haya que entender estas palabras del Señor: ‑El Padre es mayor que yo, nos lo enseña el Apóstol. Como el ‑más y el ‑menos están relacionados, hay que entenderlo como dicho del Hijo en cuanto que se empequeñeció. El Apóstol demuestra que El se empequeñeció al tomar forma de siervo, permaneciendo, sin embargo, igual al Padre según la forma divina, pues dice: ‑Quien existiendo en la forma de Dios no reputó como una usurpación el mantenerse igual al Padre, antes se anonadó tomando la forma de siervo. Ni es de admirar si por esto el Padre se dice mayor que El, al llamarle también el Apóstol menor que los ángeles: ‑Pero sí vemos –dice– al que Dios hizo poco menor que los ángeles, a Jesús. coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte. – Y esto demuestra también que por esta misma razón se dice que el Hijo está ‑sometido al Padre, esto es, en cuanto a la naturaleza humana, como puede verse por el contexto; pues el Apóstol habla dicho antes: ‑Por un hombre vino la muerte... y por un hombre vino la resurrección de los muertos. y después añadía: ‑Cada uno resucitará a su tiempo: primero Cristo, luego los de Cristo; y luego:
‑Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino. Y, demostrado en qué consiste tal reino, a saber, en el dominio universal, añade con razón: ‑Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió. Luego el mismo contexto de la cita demuestra que esto debe entenderse de Cristo en cuanto hombre, porque, siéndolo, murió y resucitó, Porque, según la divinidad, ‑al hacer todo lo que hace el Padre, como se demostró (c. 7), también El sometió a si todas las cosas. Por esto dice el Apóstol: ‑Esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas.

Y porque en las Escrituras se diga que el Padre da al Hijo, siguiéndose que El ‑recibe, no se puede declarar que hay en El alguna indigencia, antes bien, exígelo la razón de Hijo, porque no podía llamarse Hijo si no fuera engendrado por el Padre; ahora bien, todo engendrado recibe la naturaleza del generante. Luego, al decir que el Padre da al Hijo, no hay que entender más que la generación del Hijo, según la cual el Padre dio al Hijo su naturaleza. –Y puede entenderse así, considerando lo que se da. Porque dice el Señor: ‑Lo que el Padre me dio es mayor que todo. Pero lo que es mayor que todo es la divina naturaleza, en la cual el Hijo es igual al Padre, como lo demuestran las mismas palabras del Señor. Pues antes dijo: ‑Sus ovejas nadie podrá arrebatarlas de su mano, Y para probarlo aduce las palabras citadas, esto es: ‑Lo que el Padre le dio es mayor que todo, porque
‑nadie podrá arrebatarlo –como dice a Continuación– de la mano de mi Padre. Siguiéndose de esto que tampoco de la mano del Hijo. Mas no se seguiría, si no fuese igual al Padre, por lo que recibió de El. De donde para explicarlo más claramente añadió: ‑Yo y el Padre somos uno. igualmente dice el Apóstol: ‑Y le dio un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos. El nombre más sublime de todo, que venera toda criatura, no es otro que el nombre de la divinidad. Luego por esta donación se entiende la misma generación por la que el Padre dio al Hijo verdadera divinidad. – Esto mismo se demuestra también al decir que ‑todas las cosas le fueron entregadas por el Padre. Y no le serían entregadas todas las cosas si toda la plenitud de la divinidad que está en el Padre no estuviese en el Hijo.

Así, pues, por haber afirmado que el Padre le ha dado, se proclama, contra Sabelio, verdadero Hijo (cf. c. 5). Y por la grandeza de lo que se da, se declara igual al Padre, para que Arrio quede confundido. Luego está claro que tal donación no indica indigencia en el Hijo. Porque no existió el Hijo antes de que se le diese tal donación, al ser su generación la misma donación. Ni la plenitud de lo dado permite que aquel a quien consta que se le dio pueda estar necesitado.

Ni se opone a lo dicho el que se lea en las Escrituras que el Padre diese poder en el transcurso del tiempo a su Hijo, según el dicho del Señor a sus discípulos después de la resurrección: ‑Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; y el Apóstol dice: ‑Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, porque fue obediente hasta la muerte, como si no hubiera tenido este nombre desde la eternidad. Porque es un modo acostumbrado en la Escritura decir que algunas cosas existen o han sido hechas cuando se conocen. Ahora bien, que el Hijo recibiese desde la

eternidad un poder universal y un nombre divino, se dio a conocer al mundo después de la resurrección, por la predicación de los apóstoles. Demuéstranlo también las palabras del Señor, pues dice: –Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese. Por lo tanto, pide que la gloria que como Dios recibió del Padre desde la eternidad se manifieste en El hecho ya hombre.

Y por esto se ve cómo el Hijo, no siendo ignorante, es enseñado. Por que se demostró en el libro 1 (c. 25) que en Dios es lo mismo el entender y el ser. Por eso la comunicación de la naturaleza divina es también una comunicación de la inteligencia. Ahora bien, la comunicación de la inteligencia puede llamarse –demostración, o –locución, o –enseñanza. Luego, por el hecho de que el Hijo recibiese del Padre en su nacimiento la naturaleza divina, se dice que el Hijo aprendió del Padre o que el Padre –le mostró, y otras cosas parecidas que se leen en las Escrituras; y no quieren decir que el Hijo fuese antes ignorante o nesciente y que el Padre le enseñé después. Por que el Apóstol declara que Cristo es llamado –poder y sabiduría de Dios, y no es posible que la sabiduría sea ignorante ni que el poder se debilite.

Así también la frase –no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, no demuestra que haya en El debilidad alguna para obrar, sino que como para Dios el obrar no es otra cosa que el ser, y su acción no es otra cosa que su esencia, como ya se probó (1. 1, c. 45), así se dice que el Hijo no puede obrar por si solo, sino que obra por el Padre; como no puede existir por sí solo, sino sólo por el Padre; pues, si existe por sí solo, ya no sería Hijo. Luego, no pudiendo dejar de ser Hijo, tampoco podrá obrar por sí solo. Pero, como el Hijo recibe la misma naturaleza que el Padre y, en consecuencia, el mismo poder, aunque no exista por si solo ni por sí solo obre, sin embargo existe –de por si y –de por sí obra porque así como existe por su propia naturaleza, que recibió del Padre, también obra por la propia naturaleza recibida del Padre. Por eso después que el Señor dijo: –No puede el Hijo hacer nada por si mismo, con el fin de manifestar que, aunque el Hijo no obra por si solo, sin embargo obra de por sí, añadió: –Lo que éste –a saber, el Padre– hace, lo hace igualmente el Hijo.

Por lo dicho también se ve cómo –el Padre manda al Hijo, y –el Hijo obedece al Padre, o –ruega al Padre o –es enviado por el Padre, ya que todo esto conviene al Hijo en cuanto está sujeto al Padre; lo cual no tiene lugar sino según la humanidad asumida, como se demostró. Por lo tanto, el Padre manda al Hijo en tanto le está sujeto según la naturaleza humana. Y esto manifiestan también las palabras del Señor. Puesto que cuando el Señor dice: –Conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago, se demuestra cuál es este mandato por lo que sigue: –Levantaos, vámonos de aquí; pues dijo esto acercándose a la Pasión; ahora bien, el mandato de padecer es evidente que no compete al Hijo sino en cuanto a su naturaleza humana. Igualmente, cuando dice: –Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor, es evidente que estos preceptos pertenecen al Hijo en cuanto es amado por el Padre, como hombre, así como El amaba a los discípulos como hombres. – Y que los mandatos del Padre al Hijo hay que tomarlos según la naturaleza humana asumida por el Hijo, lo demuestra el Apóstol, diciendo que el Hijo fue obediente al Padre en lo que pertenece a la naturaleza humana; pues dice: –Fue hecho obediente hasta la muerte. –También demuestra el Apóstol que el rogar conviene al Hijo según la naturaleza humana. Porque dice que, –habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle, fue escuchado por su reverencial temor. –Y también que, en cierto modo, se dice que fue enviado por el Padre, lo demuestra el Apóstol cuando dice: –Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer. Por lo tanto, es llamado enviado porque fue hecho de mujer; cosa que ciertamente le conviene por haber asumido la carne. –Luego está claro que con todo esto sólo se puede demostrar que el Hijo está sometido al Padre según la naturaleza humana. –Pero hay que advertir que también se dice que el Hijo es enviado por el Padre invisiblemente en cuanto Dios, sin perjuicio de la igualdad que tiene con el Padre, como después se de mostrará (c. 23), al tratar de la misión del Espíritu Santo.

Del mismo modo es evidente también que, porque el Hijo sea –glorificado por el Padre o es –resucitado o –levantado, no se puede demostrar que el Hijo sea menor que el Padre sino según la

naturaleza humana. Pues el Hijo no necesita de glorificación, como si la recibiese de nuevo, habiendo declarado El que la tuvo –antes que el mundo existiese; sin embargo, convenía que su gloria, que estaba latente bajo la flaqueza de la carne, se manifestase por la glorificación de la carne y por la realización de los milagros, para seguridad de los pueblos creyentes. Y a propósito de esta ocultación se dice: –En verdad oculto está su rostro. Por eso no le estimamos. – Igualmente, Cristo fue resucitado en cuanto que padeció y murió, esto es, según la carne. Porque se dice: –Puesto que Cristo padeció en la carne, armaos también del mismo pensamiento. –También fue conveniente que fuera exaltado en cuanto que fue humillado. Pues también dice el Apóstol: –Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, por lo cual Dios le exaltó.

Así, pues, porque el Padre glorifique al Hijo, le resucite y le exalte, el Hijo no aparece menor que el Padre sino en cuanto a la naturaleza humana. Porque, según la naturaleza divina, en la cual es igual al Padre, la misma operación tienen el Padre y el Hijo. Por eso, el mismo Hijo se eleva con su propio poder, según aquello del Salmo: –Ensálzate, Yavé, en tu fortaleza. – El mismo se resucita, porque dice de sí mismo: –Tengo poder para dar mi alma y poder para volver a tomarla. Y no sólo se glorifica a sí mismo, sino también al Padre, porque dice: –Padre, glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique. No porque el Padre esté oculto por el velo de la carne asumida, sino por la invisibilidad de su naturaleza. De este modo también el Hijo está oculto, según la naturaleza divina; porque es común al Padre y al Hijo lo que se dice: –En verdad tú eres un Dios escondido, Santo de Israel, Salvador. Pues bien, el Hijo glorifica al Padre, no dándole gloria, sino manifestándole al mundo, pues en el mismo lugar dice: –He manifestado tu nombre a los hombres.

Y no hay que pensar que en Dios Hijo haya alguna falta de poder, porque dice El: –Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Por eso, lo que El dice: –Sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre, no prueba que el Hijo no tenga poder sobre los tronos celestes que se han de distribuir, puesto que por dicha sesión se entiende una participación de la vida eterna, cuya entrega demuestra que le pertenece al decir: –Mis ovejas oyen mi voz, yo las conozco y ellas me siguen, y yo les doy la vida eterna. También se dice que –el Padre ha entregado al Hijo todo poder de juzgar. Ahora bien, pertenece al juicio el que algunos sean colocados por sus méritos en la gloria eterna; de donde también se dice:
–Pondrá las ovejas a su diestra y los cabritos a su izquierda. Luego pertenece al poder del Hijo el colocar a uno a la derecha o a la izquierda, bien se refieran ambas cosas a la diferente participación de la gloria o bien una a la gloria y otra al castigo. – Conviene, por tanto, tomar el sentido del texto de las palabras que le anteceden. Y antes se dice que la madre de los hijos del Zebedeo se acercó a Jesús pidiéndole que uno de sus hijos se sentara a su derecha y el otro a su izquierda; y para pedir esto parecía movida por cierta confianza en el parentesco carnal que tenía con Cristo hombre. El Señor, en este caso, no dijo en su respuesta que no pertenecía a su poder dar lo que pedían, sino que no le pertenecía a El darlo a aquellos para quienes se pedía. Por eso no dijo: –Sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí, sino que más bien demostró que le tocaba darlo a –aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre. Ya que no le pertenecía el dar esto en cuanto hijo de la Virgen, sino en cuanto Hijo de Dios. Y, por lo tanto, no le pertenecía darlo a quienes eran sus allegados en cuanto que era hijo dé la Virgen, esto es, según el parentesco carnal; sino a quienes le pertenecían en cuanto que era hijo de Dios, para quienes estaba preparado por el Padre en la predestinación eterna. – Y que esta preparación pertenece también al poder del Hijo, lo declara el mismo Señor al decir: –En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. Ahora bien, las múltiples moradas son los diversos grados de bienaventuranza a participar, las cuales han sido desde la eternidad preparadas por Dios en la predestinación. Por eso, cuando el Señor dice: –Si no fuera así, esto es, si faltasen para los hombres que han de ser introducidos en la bienaventuranza moradas preparadas; y añade: –Os lo diría, porque voy a preparar el lugar, demuestra que tal preparación pertenece a su poder.

Tampoco se puede pensar que el Hijo ignorase la hora de su venida, –estando escondidos en El todos los tesoros de sabiduría y de ciencia, como dice el Apóstol, y conociendo perfectamente lo más grande, es decir, al Padre. Mas el sentido es éste: porque el Hijo, constituido hombre entre los

hombres, se portó como ignorante mientras no se lo reveló a los discípulos. Porque es un modo de hablar acostumbrado en las Escrituras el que se diga que Dios conoce una cosa cuando la da a conocer. Por ejemplo: –Ahora he conocido que en verdad temes a Dios, esto es, –ahora hice conocer. E igualmente se dice, a la inversa, que el Hijo ignora lo que no nos hace conocer.

La tristeza y el temor y otras cosas semejantes, es evidente que pertenecen a Cristo en cuanto hombre. Pero esto no puede aminorar en modo alguno la divinidad del Hijo.

Y al decir que la sabiduría –es creada, se puede entender, en primer lugar, no de la sabiduría que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría que Dios insertó en las criaturas. Porque se dice: –Es el Señor quien la creó–es decir, a la sabiduría– la derramó sobre todas sus obras.– También se puede referir a la naturaleza creada asumida por el Hijo, de modo que el sentido sea –desde el principio y antes de los siglos me creó; esto es, –se previó que me uniría a las criaturas. – O, por eso de que la sabiduría es llamada –creada y engendrada, se nos insinúa el modo de la generación divina, ya que en la generación lo que se engendra recibe la naturaleza del engendrante, lo cual es una perfección; sin embargo, en la generación que se da en nosotros, el engendrante se cambia, lo cual es una imperfección. Ahora bien, en la creación el creador no se inmuta, pero lo creado tampoco recibe la naturaleza del creador. Por eso, el Hijo es llamado a la vez –creado y –engendrado, para que por creación se entienda la inmutabilidad del Padre y por generación la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo. Y así expuso un sínodo este sentido de la Escritura, como consta por San Hilario.

Y si el Hijo es llamado –primogénito de toda criatura, no es porque el Hijo está en el orden de las criaturas, sino porque el Hijo procede del Padre y recibe del Padre, de quien proceden y reciben las criaturas. Pero el Hijo recibe del Padre la misma naturaleza; las criaturas no. Por lo cual el Hijo no sólo es llamado –primogénito, sino también –unigénito, debido al modo peculiar de recibir.

Por eso, lo que el Señor dice al Padre respecto de sus discípulos: –A fin de que sean uno, como nosotros somos uno, demuestra por cierto que el Padre y el Hijo son uno, de igual modo que conviene que los discípulos sean uno, a saber, por el amor; mas este modo de unión no excluye la unidad de esencia; al contrario, la corrobora. Porque se dice: –El Padre ama a su Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas; por lo que se demuestra que en el Hijo está la plenitud de la divinidad, como se dijo (v. sup.).

Así, pues, es evidente que los testimonios de las Escrituras que los arrianos invocaban en su favor no son contrarios a la verdad que profesa la fe católica.

CAPITULO IX

Solución a las autoridades invocadas por Fotino y Sabelio

Consideradas estas cosas, se ve que las razones que Fotino y Sabelio aducían de la Sagrada Escritura, en favor de sus opiniones no pueden confirmar sus errores.

Porque lo que el Señor dice despude la resurrección: –Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra, no se dice, pues, porque entonces recibiese de nuevo ese poder, sino porque el poder que el Hijo de Dios había recibido desde la eternidad había comenzado a aparecer en El hecho hombre, por la victoria que tuvo resucitando de la muerte.

Y lo que el Apóstol dice hablando del Hijo: –Nacido de la descendencia de David, prueba claramente cómo hay que entenderlo por lo que sigue: –según la carne. Porque no dijo que el Hijo de Dios fue hecho en absoluto, sino que fue hecho –de la descendencia de David, según la carne, al asumir la naturaleza humana, según dice San Juan: –El Verbo se hizo carne.–Y por esto se ve también que lo que sigue: –Que fue predestinado Hijo de Dios en el poder, pertenece al Hijo según la naturaleza humana, pues el que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios, para que el hombre pudiese llamarse a si Hijo de Dios, no fue por los méritos humanos, sino por la gracia de Dios, que lo predestinó.

E igualmente lo que el mismo Apóstol dice que –Dios exalto a Cristo en premio de la pasión, hay que referirlo a la naturaleza humana, en la cual tuvo lugar la humillación de la pasión. – Por eso lo que sigue, –le otorgó un nombre sobre todo nombre, ha de referirse a que el nombre que conviene al Hijo por su nacimiento eterno había de manifestarse que concernía al Hijo hecho carne para que lo creyeran los pueblos.

Por lo cual también está claro que lo dicho por Pedro: –Dios hizo a Jesús, Cristo y Señor, hay que aplicarlo al Hijo según la naturaleza humana, por la que comienza a tener en el tiempo lo que tuvo desde la eternidad en la naturaleza divina.

Y lo que aduce Sabelio sobre la unidad de la deidad: –Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé, y –ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo, no se opone al dictamen de la fe católica, la cual confiesa que el Padre y el Hijo no son dos dioses, sino un solo Dios, como se dijo.

Y del mismo modo, lo que se dice: –El Padre, que mora en mí, hace sus obras, y –yo estoy en el Padre y el Padre está en mí, no demuestra la unidad de persona, como quería Sabelio, sino la unidad de esencia, que Arrio negaba. Porque, si fuese una misma la persona del Padre y la del Hijo, no se diría convenientemente que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, al no decirse con propiedad que el mismo supuesto está en sí mismo, sino solamente por razón de las partes; porque, estando las partes en el todo y siendo costumbre atribuir a las partes lo que conviene al todo, algunas veces se dice que el todo está en sí mismo. Mas este modo de hablar no cabe en Dios, en quien no puede haber partes, como se demostró en el libro 1 (c. 20). Resulta, por tanto, que, como se dice que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, el Padre y el Hijo no son el mismo supuesto. –Sin embargo, por esto se prueba que la esencia del Padre y del Hijo es una sola. Porque, establecido esto, se ve claramente como el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre. Ya que, como el Padre es su misma esencia, por la razón de que en Dios no se distingue la esencia y quien tiene la esencia, según se demostró en el libro 1 (c. 21); resulta que en quien quiera esté la esencia del Padre está el Padre y, por la misma razón, en quienquiera esté la esencia del Hijo está el Hijo. De donde, estando la esencia del Padre en el Hijo y la esencia del Hijo en el Padre, porque la esencia de ambos es la misma, como enseña la fe católica, se sigue evidentemente que el Padre está en el Hijo y el Hijo está en el Padre. Y así, con un mismo argumento, se refuta el error de Sabelio y Arrio.

CAPITULO X

Razones contra la generación y procesión divinas

Consideradas, pues, todas las cosas diligentemente, aparece claramente lo que en las Sagradas Escrituras se nos propone para creer acerca de la generación divina, a saber, que el Padre y el Hijo, aunque se distinguen en las personas, son, en cambio, un solo Dios y tienen una sola esencia o naturaleza. Mas, como esto de que dos supuestos determinados se distingan y, sin embargo, tengan una sola esencia, dista mucho de lo que acontece en la naturaleza creada, la razón humana, partiendo de las propiedades de las criaturas, sufre dificultades de todo género frente a este misterio de la divina generación.

Porque, como la generación que nosotros conocemos es cierta mutación y tiene por opuesto la corrupción, parece difícil suponer la generación en Dios, que es inmutable, incorruptible y eterno, como consta por lo dicho (1, 1, cc. 1, 15).

Además, si la generación es mutación, necesariamente lo que se engendra será mudable. Ahora bien, lo que se muda pasa de la potencia al acto, ya que –el movimiento es el acto de lo que está en potencia en cuanto tal. Luego, si el Hijo de Dios es engendrado, perece que ni es eterno, al pasar de la potencia al acto; ni verdadero Dios, puesto que no es acto puro, y tiene algo de potencialidad.

El engendrado recibe la naturaleza del engendrante. Luego, si el Hijo es engendrado por Dios Padre es preciso que la naturaleza que tiene la haya recibido del Padre. Pero no es posible que haya

recibido del Padre una naturaleza distinta en número de la que tiene el Padre y semejante en especie, como ocurre en las generaciones univocas: como cuando el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego; porque antes se demostró que es imposible que haya muchos dioses numéricamente. –También parece imposible que haya recibido una naturaleza idéntica numéricamente a la que tiene el Padre. Puesto que, si recibiese parte de ella, se sigue que la naturaleza divina es divisible; y si la recibe toda, parece seguirse que la naturaleza divina, si se transmite totalmente al Hijo, deja de estar en el Padre; y así el Padre, al engendrar, se corrompe. – En segundo lugar, tampoco se puede decir que la naturaleza divina fluya por una cierta exuberancia del Padre al Hijo, como el agua de la fuente fluye al río, sin que aquélla se vacíe, porque la naturaleza divina, así como no se puede dividir, tampoco se puede aumentar. –Luego parece resultar que el Hijo no recibió del Padre una naturaleza idéntica en número y en especie a la que tiene el Padre, sino otra totalmente de otro género; como ocurre en la generación equívoca: que, cuando los animales nacidos de la putrefacción son engendrados por la virtud del sol, no alcanzan su especie. Síguese, pues, que el Hijo de Dios ni es verdadero Hijo, al no ser de la especie del Padre, ni es verdadero Dios, al no recibir la naturaleza divina.

Si el Hijo recibe la naturaleza de Dios Padre, es preciso que en El se distingan el que recibe y la naturaleza recibida, pues nadie se recibe a si mismo. Luego el Hijo no es su propia esencia o naturaleza. Luego no es verdadero Dios.

Si el Hijo no se distingue de la esencia divina, al ser subsistente la esencia divina, como se demostró en el libro 1 (c. 22) –y consta que también el Padre es la misma esencia divina–, parece resultar que el Padre y el Hijo convienen en una misma cosa subsistente. Ahora bien, –la cosa subsistente en las naturalezas intelectuales se llama persona. Se sigue, pues, que, si él Hijo es la misma esencia divina, el Padre y el Hijo convienen en la persona. Mas, si el Hijo no es la misma esencia divina, no es verdadero Dios, como lo probamos hablando de Dios en el libro 1 (c. 21). Luego parece o que el Hijo no es verdadero Dios, como decía Arrio, o que no se distingue personalmente del Padre, como afirmaba Sabelio.

Lo que es para uno principio de individuación, es imposible hallarlo en otro que sea distinto de él por parte del supuesto, pues lo que está en muchos no es principio de individuación. Es así que Dios se individualiza por su esencia, porque su esencia no es una forma existente en la materia (1. 1, c. 27), para que por la materia se individualice. Por lo tanto, nada hay en Dios Padre por lo que se pueda individualizar más que su esencia. Luego su esencia no puede estar en ningún otro supuesto. En conclusión, o no está en el Hijo, y así el Hijo no es verdadero Dios, según Arrio; o el Hijo no se distingue del Padre por el supuesto, y así es la misma la persona de ambos, según Sabelio.

Si el Padre y el Hijo son dos supuestos o dos personas, y, sin embargo, son uno en la esencia, es preciso que en ellos haya algo, además de la esencia, por lo cual se distingan, ya que se supone que la esencia es común a ambos, y lo que es común no puede ser principio de individuación. Luego es preciso que aquello por lo que se distinguen el Padre y el Hijo sea distinto de la esencia divina. Por lo tanto, la persona del Hijo está compuesta de dos cosas, e igualmente la persona del Padre, a saber: de la esencia común y del principio de distinción. Luego ambos están compuestos, y ni uno ni otro son verdadero Dios.

Y si alguien dice que se distinguen por la sola relación, en cuanto que uno es el Padre y otro es el Hijo, se responde: Las cosas que se predican relativamente no parecen predicar –algo en aquel de quien se dicen, sino más bien un orden –a algo; y esto no da lugar a composición.

Parece que esta respuesta no es suficiente para evitar dichos inconvenientes.

Pues la relación no puede darse sin algo absoluto; porque en toda cosa relativa hay que distinguir lo que se dice con relación a si, además de lo que se dice con relación a otro; por ejemplo, el siervo es algo en absoluto, prescindiendo de lo que es con relación al señor. Por lo tanto, aquella relación por la cual se distinguen Padre y e Hijo es preciso que tenga algo absoluto en que se funde. Según esto, o dicho absoluto es algo único, o hay dos absolutos. Si es uno solo, no puede fundarse en él una

relación doble, corno no sea una relación de identidad, que no da lugar a distinciones: como si una misma cosa se dice igual a sí misma. Luego, si es una relación tal que requiera distinción, conviene que se sobrentienda la distinción de dichos absolutos. No parece, pues, posible que las personas del Padre y del Hijo se distingan por las solas relaciones.

Hay que decir que la relación que distingue al Hijo del Padre, o es algo real, o existe sólo en el entendimiento. Ahora bien, si es algo real, parece que no será aquella realidad que es la divina esencia, porque ésta es común al Padre y al Hijo. Habrá, pues, en el Hijo algo que no es su propia esencia. Y así no es verdadero Dios, pues en el libro 1 (c. 23) se demostró que en Dios nada hay que no sea su propia esencia. Pero, si aquella relación existe sólo en el entendimiento, el Hijo no se podrá distinguir personalmente del Padre, por que lo que se distingue personalmente ha de distinguirse realmente.

Todo relativo depende de su correlativo. Pero lo que depende de otro no puede ser verdadero Dios. Luego, si la persona del Padre y la del Hijo se distinguen por las relaciones, ni uno ni otro serán verdadero Dios.

Si el Padre es Dios y el Hijo es Dios, es preciso que el nombre –Dios se predique substancialmente del Padre y del Hijo, pues la divinidad no puede ser un accidente (1. 1, c. 23). Pero un predicado substancial se identifica con aquello de que se predica; porque, al decir –el hombre es animal, lo que es verdaderamente hombre es animal; e igualmente, al decir –Sócrates es hombre, lo que es Sócrates en verdad, es hombre. Y de esto parece seguirse que es imposible hallar pluralidad por parte de los sujetos habiendo unidad por parte del predicado substancial; por ejemplo, Sócrates y Platón no son un hambre, aun cuando sean uno en la humanidad; ni el hombre y el asno son un animal, aunque sean uno en lo animal. Luego, si el Padre y el Hijo son dos personas, parece imposible que sean un solo Dios.

Los predicados opuestos demuestran pluralidad en aquel de quien se predican. De Dios Padre y de Dios Hijo se predican cosas apuestas, por que el Padre es Dios ingénito y generador, y el Hijo es Dios engendrado. Luego no parece posible que el Padre y el Hijo sean un solo Dios.

En suma, estos y otros semejantes son los argumentos con que algunos, queriendo medir con su propia razón los misterios de lo divino, intentaron impugnar la generación divina. Mas como la verdad es de si poderosa y resiste a todo ataque, es preciso disponerse para demostrar que la verdad de la fe no puede ser superada por la razón.

CAPITULO XI

Cómo ha de entenderse la generación en Dios, y lo que se dice en las Escrituras sobre el Hijo de Dios

Ahora debemos tomar como punto de partida (c. prec., fin.) que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana.

Ahora bien, en la creación ocupan el último lugar los cuerpos inanimados, y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su especie y cualidad.

Pero entre los cuerpos animados ocupan el lugar próximo las plantas, en las cuales la emanación ya procede de dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra, se desarrolla en planta. (Y esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar; en Cambio, los que no tienen movimiento interno carecen en absoluto de vida; Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada) –No obstante, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo, lo que emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo

primeramente de él, se convierte en flor y después en fruto, separado de la corteza del árbol, pero sujeto a él; y llegando a su madurez, se separa te talmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta. –Reflexionando atentamente, se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior, puesto que el humor interno del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición.

Y hay otro grado de vida, superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre si misma. Luego este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro.

Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aun que el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible, como consta por lo dicho (1. 2, c. 60). –Por eso la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse –porque se conoce en sí mismo–, es más perfecta (Ibíd., c. 96 ss.). A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho (Ibíd., capítulo 52). –Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró (1. 1, c. 45); y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia.

Y llamo ‒idea entendida a lo que el entendimiento concibe en si mismo sobre la cosa entendida. Idea que, en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la substancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las palabras; por eso, la idea entendida se llama ‒verbo interno, que es expresado por el verbo externo. Y se ve ciertamente que dicha idea no se identifica en nosotros con la cosa entendida, por que no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo cual hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de aquí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendida. Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento, lo vemos porque el ser de ella consiste en su intelección; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender.

Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, idea entendida y entendimiento son en El una misma cosa. Y como entendimiento y cosa entendida se identifican también en El, porque, entendiéndose a sí, entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero (c. 49), resulta, pues, que en Dios, al entenderse a si mismo, el entendimiento, la cosa que se entiende y la idea entendida son lo mismo.

Considerado todo esto, podemos ahora concebir de algún modo cómo hay que entender la generación divina. Porque es evidente que no es posible concebirla al igual que la generación que se da en las cosas inanimadas, en las cuales el engendrante imprime su especie en la materia exterior. Porque es preciso, según enseña la fe, que el Hijo, engendrado por Dios, tenga verdadera deidad y sea verdadero Dios. Mas la deidad tal no es una forma inherente a la materia, ni Dios proviene de la materia; como se probó en el libro primero (cc. 17, 27). –Además, tampoco podemos concebir la generación divina al igual que la generación que se da en las plantas, e incluso en los animales, los cuales tienen de común con ellas la virtud de nutrirse y de reproducirse. Porque en ellos, cuando engendran un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del engendrante al terminar la generación. Ahora bien, nada puede

desprenderse de Dios, porque es indivisible. Pues incluso el mismo Hijo, engendrado por Dios, no está fuera del Padre, que le engendra, sino en El, según consta por los testimonios anteriores (c. 9, final). –Tampoco puede entenderse la generación divina a la manera de la emanación que se da en el alma sensitiva, porque Dios, para poder influir en otro, no recibe nada de agente externo; pues, de lo contrario, no sería el primer ser. Además, las operaciones del alma sensitiva se llevan a cabo mediante instrumentos corporales, y es evidente que Dios es incorpóreo. –Resulta, pues, que la generación divina se ha de entender a la manera de la emanación intelectual.

Y debe exponerse de este modo: Consta, por lo expuesto en el primer libro (c. 47), que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, porque entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento, al entenderse, está en si mismo, no sólo como identificado con su esencia, sino también como aprehendido. Luego es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea o verbo. Luego en Dios, al entenderse a si mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como la idea de piedra, que está en el entendimiento, es la piedra entendida. Por esta razón se dice: –El Verbo estaba en Dios.

Mas, como el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto; sino que está siempre en acto, según se probé en el libro primero (c. 55 ss.), será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse, es necesario que su Verbo esté en El, como se demostró. Luego es necesario que el Verbo haya existido siempre en Dios. Por tanto, su Verbo es coeterno con Dios y no le sobrevino en el tiempo, tal como a nuestro entendimiento le sobreviene el verbo concebido interiormente, que es la idea entendida. Por esto se dice en San Juan: –Al principio era el Verbo.

Y como el entendimiento divino no sólo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro, según se probó en el libro primero (c. 16), es preciso que la substancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento. Es así que el ser del Verbo concebido interiormente –o de la idea entendida– es su propio entenderse. Luego el ser del Verbo divino y el del entendimiento divino se identifican y, en consecuencia también el ser del mismo Dios, que es su entender. Ahora bien, el ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios, como se probó en el libro primero (c. 22). Luego el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero. –En cambio, con el verbo del entendimiento humano no sucede lo mismo; porque, cuando nuestro entendimiento se entiende a si mismo, su ser y su entender no se identifican, ya que la substancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto. De esto se sigue que el ser de la idea entendida y el del entendimiento son distintos, ya que el de la idea entendida es su misma intelección. Por eso es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero, con el ser natural de hombre, sino solamente un –hombre entendido, como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento. –Sin embargo, el Verbo de Dios, puesto que es Dios entendido, es verdadero Dios, teniendo naturalmente ser divino; porque, según dijimos, el ser natural de Dios y su entender se identifican. Por esto se dice: –El Verbo era Dios. Lo cual, como se dice en absoluto, demuestra que se ha de entender que el Verbo de Dios es verdadero Dios. Sin embargo, el verbo del hombre no puede llamarse simple y absolutamente hombre, sino en cierto sentido, es decir, –hombre entendido. De ahí que esta afirmación seria falsa: –El hombre es el verbo; sin embargo, podría ser verdadera ésta: –El hombre entendido es el verbo. Luego, cuando se dice: –El Verbo era Dios, se demuestra que el Verbo divino no sólo es la Idea entendida –como nuestro verbo–, sino también que es una cosa que existe y subsiste en la naturaleza. Porque el Dios verdadero es una cosa subsistente, pues es por excelencia el Ser por si (1. 1, c. 13).

Sin embargo, en el Verbo no está la naturaleza de Dios como si fuera específicamente una y numéricamente diferente, pues el Verbo posee la naturaleza divina tal como el entender de Dios es su mismo ser, según se dijo. Ahora bien, si el entender se identifica con el ser divino, resultará que el Verbo tiene la misma naturaleza divina, idéntica no sólo específicamente, sino también numéricamente. –Además, la naturaleza que es una específicamente no se divide en muchas

numéricamente si no es por la materia. Es así que la naturaleza divina es totalmente inmaterial. Luego es imposible que la naturaleza divina sea una en especie y diferente en numero. Por tanto, el Verbo de Dios coincide con Dios en una naturaleza numéricamente idéntica. –Y por esto el Verbo de Dios y Dios–del cual es Verbo–no son dos dioses, sino uno solo. Pues si, en nosotros, dos que tienen la naturaleza humana son dos hombres, es porque la naturaleza humana se divide numéricamente en dos. Pero en el libro primero demostramos (c. 31) que lo que esté dividido en las criaturas, en Dios es absolutamente uno; por ejemplo, en las criaturas se distinguen la esencia y la existencia; y en algunas también es distinto lo que subsiste en su esencia y su esencia o naturaleza; por ejemplo, este hombre no es su humanidad ni su ser; sin embargo, Dios es su esencia y su existencia.

Y, aunque todas estas cosas se unifiquen ciertísimamente en Dios, no obstante, en El está cuanto pertenece al concepto de subsistente o de esencia o de su misma existencia, pues a El le conviene el no estar en otro, en cuanto que es subsistente, el ser algo, en cuanto que es esencia, y el estar en acto, en cuanto que es su mismo existir. Luego, como en Dios se identifican el sujeto que entiende, el entender y la idea entendida–que es su Verbo–, es preciso que con muchísima verdad esté en Dios lo que pertenece a los conceptos de inteligente, de entender y de idea entendida o verbo. Ahora bien, al verbo interior, que es la idea entendida, le corresponde naturalmente el proceder del inteligente conforme a su entender, pues es como el término de la operación intelectual; porque el entendimiento, entendiendo, concibe y forma la idea o razón entendida, que es el verbo interior. Luego es necesario que de Dios proceda su Verbo en conformidad con su propio entender. Por tanto, el Verbo de Dios es, comparado con Dios inteligente, del cual es Verbo, como el término respecto de su principio; lo cual pertenece a la naturaleza de todo verbo. En consecuencia, como en Dios son una sola cosa esencialmente el inteligente, el entender y la idea entendida, o Verbo y por eso es necesario que cada una de esas cosas sea Dios–, sólo queda lugar para una distinción de relación, según la cual el Verbo es término respecto de quien lo concibe. De aquí viene que el evangelista, como dijese –el Verbo era Dios, con el fin de que no se creyera que no cabía distinción alguna entre el Verbo y Dios, quien pronuncia o concibe el Verbo, añadió: –El estaba al principio en Dios; como si dijera: Este Verbo, que dije era Dios, es distinto de algún modo de Dios, que lo pronuncia, para que pudiera afirmarse que –estaba en Dios.

El Verbo pues, concebido interiormente, es cierta explicación y semejanza de la cosa entendida. Ahora bien, la semejanza de algo que existe en otro tiene o el carácter de –ejemplar, si se considera como principio, o más bien el de –imagen, si se considera respecto de aquello que representa como con relación al principio. Podemos ver claramente un ejemplo de ambas cosas en nuestro entendimiento. En efecto, como la imagen de la obra, que existe en la mente del artífice, es el principio de la operación con que se lleva a cabo dicha obra, se compara con ella como el ejemplar con lo ejemplarizado; sin embargo, la imagen de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento, comparada con la cosa que representa, es como el término comparado con su principio; pues nuestro entendimiento empieza por los sentidos, los cuales son impresionados por las cosas naturales. Pero como Dios, al entenderse, se entiende a si mismo y a todas las cosas, según se demostró en el libro primero (c. 47 ss.), su entender es el principio de las cosas entendidas por El, puesto que son causadas por su entendimiento y voluntad; pero, respecto al inteligible –que es El mismo–, es como el término comparado con su principio, pues éste inteligible se identifica con el entendimiento que entiende, del cual es una emanación el Verbo concebido. Luego es necesario que el Verbo de Dios sea respecto de las demás cosas entendidas como el –ejemplar, y respecto a Dios, como su –imagen. Por eso se dice del Verbo de Dios que es –la imagen de Dios invisible.

Mas hay una diferencia entre el entendimiento y el sentido; pues el sentido aprehende la cosa en cuanto a sus accidentes exteriores, que son el color, el sabor, la cantidad, etc.; en cambio, el entendimiento penetra en el interior de ella. Y como todo conocimiento se completa atendiendo a la semejanza que hay entre el que conoce y lo conocido, es preciso que en el sentido haya una semejanza de la cosa sensible en cuanto a los accidentes de la misma y que en el entendimiento haya una semejanza de la cosa entendida en cuanto a la esencia de ésta. Por tanto, el verbo

concebido en el entendimiento es la imagen o el ejemplar de la substancia de la cosa entendida. Luego, siendo el Verbo de Dios la imagen de Dios, según se ha demostrado, es preciso que sea la imagen de Dios en cuanto a la esencia divina. Por eso dice el Apóstol que es –la imagen de la substancia de Dios.

Pero la imagen de una cosa cualquiera es doble, porque hay alguna imagen que no coincide en naturaleza con aquello que representa, bien sea su imagen en cuanto a los accidentes exteriores– como la imagen de bronce es la imagen de un hombre, pero no es hombre–, o bien sea su imagen en cuanto a la substancia de la cosa; pues la idea de hombre, que está en el entendimiento, no es el hombre, porque, según dice el Filósofo, –la piedra no está en el alma, sino la representación de la piedra. Sin embargo, la imagen que tiene la misma naturaleza que aquello que representa es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él. Si, pues, se demostró que el Verbo de Dios es la imagen de quien lo pronuncia en cuanto a su misma esencia, y que comunica en naturaleza con quien lo pronuncia, síguese que el Verbo es no sólo imagen, sino también –Hijo. Porque, tratándose de vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda llamarse hijo; pues lo que procede de un viviente, reproduciendo su especie, dícese hijo suyo. Por esto se dice en el salmo: –El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo.

Se ha de tener también en cuenta que, como en cualquier naturaleza la procedencia del hijo respecto del padre es natural, es preciso que el Verbo de Dios, por el hecho de llamarse Hijo de Dios, proceda naturalmente del Padre. Y esto está en consonancia con lo ya dicho, sirviéndonos de claro ejemplo lo que sucede en nuestro entendimiento. Pues nuestro entendimiento conoce algunas cosas naturalmente, por ejemplo, los primeros principios de lo inteligible, cuyos conceptos inteligibles que se llaman verbos internos existen en él y de él proceden naturalmente. Hay, además, algunos inteligibles que el entendimiento no conoce naturalmente, sino por medio del raciocinio, cuyos conceptos no están en nuestro entendimiento naturalmente, sino que los adquiere trabajosamente. Pero es manifiesto que Dios se entiende naturalmente. –Como existe también naturalmente–, pues su entender es su ser, según probamos en el libro primero (c. 45). Luego el Verbo de Dios, que se entiende a sí mismo, procede naturalmente de El. Y, como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios, que lo pronuncia, y es su imagen, resulta que este proceso natural se realiza de modo semejante a aquel en que se da la procedencia con identidad de naturaleza. Ahora bien, lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza. Luego el Verbo de Dios es verdaderamente –engendrado por Dios, que lo profiere, y su procedencia puede llamarse –generación o –nacimiento. Por eso se dice en el salmo: –Hoy te he engendrado yo, o sea, en la eternidad, que siempre es presente y no incluye la razón de pasado o de futuro. –Esto demuestra la falsedad de lo que dijeron los arrianos, que el Padre por su voluntad engendró al Hijo. Pues lo que se realiza por voluntad no es natural.

También hay que tener en cuenta que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que está –concebido. Pero el Verbo de Dios es de tal manera engendrado por El, que permanece inseparablemente en Dios, como consta por lo dicho. Luego con razón se puede llamar al Verbo de Dios –concebido por Dios. Por eso, la Sabiduría divina dice: –Antes que los abismos ya era concebido yo. Sin embargo, hay una diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la material que se da en los animales que nos rodean. Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma, como distinta del engendrante en cuanto al lugar; por eso, en la generación corporal de los animales es preciso distinguir entre –concepción de la prole engendrada y –parto, mediante el cual también se separa localmente la prole del engendrante, saliendo de su útero. Sin embargo, el Verbo de Dios, estando en el mismo Dios, que lo profiere, es perfecto subsistiendo en sí mismo y distinto del Dios que lo profiere, pues en este caso no cabe la distinción local, sino que se distinguen por la sola relación, como se ha dicho. Luego en la generación del Verbo de Dios se identifican la concepción y el parto. Y por esto, después que por boca de la Sabiduría se dijo: –Ya era concebido yo, casi inmediatamente se añade:

–Antes que los montes yo era dada a luz. – Mas como la concepción y el parto de los seres corpóreos suponen movimiento, es necesario que en ellos hoya sucesión, siendo el término de la concepción la estancia de lo concebido en quien lo concibe, y siendo, por el contrario, el término del parto el existir del parido, como distinto de quien lo pare. Luego es necesario que en las cosas corpóreas lo que se concibe aun no exista, y lo que se da a luz, en el dar a luz no se distinga de quien lo da a luz. Pero la concepción y el parto del verbo inteligible no es con movimiento ni con sucesión; por eso, al mismo tiempo que es concebido, existe, y, al mismo tiempo que es dado a luz, es distinto; así como lo que es iluminado, al mismo tiempo que se le ilumina, queda iluminado, porque en la iluminación no hay sucesión alguna. Y si esto se encuentra en nuestro verbo inteligible, mucho más compete al Verbo de Dios, no sólo porque es la suya una concepción y un parto inteligible, sino porque amibas cosas existen en la eternidad, en la cual no puede haber ni antes ni después. De aquí viene que, después de haber dicho por boca de la Sabiduría: –Antes que los collados yo era dada a luz, con el fin de que no se entienda que, mientras no era dada a luz, no existía, se añadiese: –Cuando fundó los cielos, allí estaba yo. De modo que, así como en la generación carnal de los animales primero se concibe algo, después es dado a luz, y, por último, quédase lo engendrado por conveniencia propia con el parturiente, como consociado con él, pero distinto de él, así también en la generación divina se han de suponer estas cosas, pero como existiendo simultáneamente; pues el Verbo de Dios es simultáneamente concebido, dado a luz y presente. – Y como lo que se da a luz procede del seno, así como se llama –parto a la generación del Verbo de Dios, para insinuar su perfecta distinción del engendrante, por la misma razón se la llama –generación del seno, según aquello del salmo: –En mi seno te he engendrado antes que el lucero. – Pero como entre el Verbo y quien lo profiere no se da una distinción tal que impida esté en quien lo profiere, según se ve por lo dicho; así como, para insinuar la distinción del Verbo, se dice que es dado a luz o que es engendrado del seno, así también, para demostrar que tal distinción no excluye que el Verbo esté en quien lo profiere, se dice que está –en el seno del Padre.

Mas hay que tener en cuenta que la generación carnal de los animales se lleva a cabo por una virtud activa y otra pasiva: por la activa, alguien se llama padre, y por la pasiva, alguien se llama madre. Y por eso algunos requisitos de la generación se aplican al padre y otros a la madre, pues el dar la naturaleza y la especie de la prole compete al padre, mas el concebir y dar a luz compete a la madre, como paciente y recipiente. Ahora bien, como la procedencia del Verbo se da cuando Dios se entiende a si mismo, y el divino entender obedece a una virtud, no pasiva, sino cuasi-activa –porque el entendimiento de Dios está solamente en acto y no en potencia–, síguese que en la generación del Verbo de Dios no cabe el concepto de madre, sino sólo el de padre. Lo que se atribuye separadamente al padre y a la madre en la generación carnal, atribúyenlo totalmente las Sagradas Escrituras al Padre en la generación del Verbo. Pues se dice que el Padre –da la vida al Hijo y que
–lo concibe y da a luz.

CAPITULO XII

En qué sentido se llama Sabiduría al Hijo de Dios

Mas, como en el capítulo anterior hemos aplicado a la generación del Verbo lo que se dice de la Sabiduría divina, será lógico manifestar que por Sabiduría Divina –en cuya persona se proponen las citadas palabras– puede entenderse el Verbo de Dios.

Y para llegar al conocimiento de lo divino, partiendo de las cosas humanas, es preciso considerar que se llama sabiduría en el hombre a cierto habito que perfecciona nuestro entendimiento en el conocimiento de las cosas más altas, y tales son las divinas. Mas, cuando se forma en nuestro entendimiento algún concepto sobre las cosas divinas conforme al habito de la sabiduría, este mismo concepto del entendimiento, que es el verbo interno, suele recibir el nombre de sabiduría, según aquella manera de hablar por la que los actos y los efectos se denominan con los nombres de los hábitos de que proceden. Por ejemplo, lo que se hace justamente, se llama alguna vez justicia; y lo que fuertemente, fortaleza; y, en general, lo que se hace virtuosamente, se llama virtud. Y, de

igual modo, lo que uno idea sabiamente se llama sabiduría de una cosa.

En Dios, empero, es preciso decir que hay sabiduría por el hecho de que se conoce a si mismo; y como no se conoce por medio de alguna especie, sino por su misma esencia –aún más, su mismo entender es su esencia–, la sabiduría de Dios no puede ser un hábito, sino que es la misma esencia divina. Pero consta por lo dicho (c. prec.) que el Hijo de Dios es el Verbo y la concepción de Dios entendiéndose a sí mismo. Síguese, pues, que el mismo Verbo de Dios sea llamado con toda propiedad –Sabiduría concebida o engendrada, como sabiamente concebido por el entendimiento divino; por eso, el Apóstol llama a Cristo –Sabiduría de Dios.

Ahora bien, la misma palabra sabiduría, concebida por el entendimiento, es una manifestación de la sabiduría del inteligente, porque, incluso en nosotros, todos los hábitos se manifiestan por sus actos. En conclusión, como la sabiduría se llama luz, en cuanto que consiste en un puro acto de conocimiento; y la manifestación de la luz es el propio esplendor que procede de ella, con toda conveniencia también el Verbo de la Sabiduría divina se llama –esplendor de luz, según aquello del Apóstol, que dice del Hijo: –Siendo el esplendor de su gloria. Por eso se atribuye el Hijo la manifestación del Padre, cuando dice: – he manifestado tu nombre a los hombres.

Sin embargo, aunque el Hijo, que es el Verbo de Dios, se llame propiamente –Sabiduría concebida, el nombre de –Sabiduría, absolutamente dicho, es común necesariamente al Padre y al Hijo, por ser la sabiduría, que resplandece por el Verbo, la esencia del Padre, según se ha dicho, y por ser la esencia del Padre común a El y al Hijo.

CAPITULO XIII

No hay más que un Hijo en la divinidad

Puesto que Dios, entendiéndose a si mismo, entiende todas las demás cosas, según se ha demostrado en el primer libro (c. 49); y se entiende a si mismo con una simple y única intuición, porque su entender es su ser (ibíd., c. 45), necesariamente el Verbo de Dios es solamente uno. Mas, como en la Divinidad son una misma cosa la generación del Hijo y la concepción del Verbo (c. 11), síguese que en la Divinidad hay una sola generación y un solo Hijo engendrado por el Padre. De aquí que San Juan diga: –Lo hemos visto como Unigénito del Padre; y también: –El Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos ha dado a conocer a Dios.

No obstante, parece seguirse de lo dicho (c. 11) que el Verbo divino tiene otro verbo, y el Hijo otro hijo. Pues se ha demostrado que el Verbo de Dios es verdadero Dios, y, por tanto, es preciso que todo lo que conviene a Dios Convenga también al Verbo de Dios. Ahora bien, Dios se entiende necesariamente a si mismo. Luego también se entiende a si mismo el Verbo de Dios. Por consiguiente, si por razón de que Dios se entiende a si mismo se supone en El un Verbo, por El engendrado, parece resultar que haya de atribuirse también al Verbo otro verbo, en cuanto que se entiende a sí mismo. Y así, el Verbo tendrá otro verbo. y el Hijo otro hijo; y ese otro verbo, siendo Dios, igualmente se entenderá a sí mismo y tendrá otro verbo más; y de este modo la generación divina se multiplicará infinitamente.

La respuesta a todo esto puede deducirse de lo ya dicho. Pues, aunque se ha probado que el Verbo de Dios es Dios, se ha demostrado no obstante, que no hay un Dios distinto del Dios a quien pertenece el Verbo, sino uno absolutamente, distinto solamente de El en cuanto que procede de El como Verbo. Y así como el Verbo no es otro Dios, así tampoco es otro entendimiento, y, por consiguiente, otro entender; luego tampoco es otro verbo. Ni tampoco se sigue que sea verbo de sí mismo, en cuanto que el Verbo se entiende a sí mismo. Porque, según se ha dicho, el Verbo únicamente se distingue de quien lo profiere por razón de la procedencia. Luego todo lo demás se ha de atribuir por igual a Dios que habla, que es el Padre, y al Verbo, que es el Hijo, puesto que el Verbo es también Dios. Y únicamente se ha de atribuir con toda propiedad al Padre el ser origen del Verbo, y al Hijo, el ser originado por Dios al pronunciarlo.

De lo cual se infiere también claramente que el Hijo no es impotente, aunque no pueda engendrar un hijo –como lo engendra el Padre–; porque, así como el Padre y el Hijo tienen la misma divinidad, así también tienen idéntico poder. Y siendo la generación divina la inteligible concepción del Verbo, a saber, en cuanto que Dios se entiende a sí mismo, necesariamente ha de haber en Dios poder para engendrar, como lo hay para entenderse a sí mismo. Y, como en Dios el entenderse a si mismo es uno y simple, necesariamente también la potencia de entenderse a sí mismo –que no es otra cosa que su acto– ha de ser únicamente una. En consecuencia, de la misma potencia proviene que el Verbo sea engendrado y que el Padre lo engendre. Luego de la misma potencia proviene que el Padre engendre y que el Hijo sea engendrado. En conclusión, ningún poder tiene el Padre que no tenga el Hijo; sólo que el Padre tiene poder generativo para engendrar, y el Hijo, para ser engendrado; cosas que sólo se distinguen relativamente, según consta por lo dicho.

Mas, porque el Apóstol dice que el Hijo de Dios tiene verbo, de lo cual parece seguirse que el Hijo posea un hijo, y el Verbo un verbo, hay que considerar cómo hayan de entenderse las palabras del Apóstol cuando dice esto. Dice, en efecto, a los hebreos: -En estos días nos habló por su Hijo; y después: -El cual, siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia y el que con su poderoso verbo sustenta todas las cosas... Es preciso interpretar todo esto en conformidad con lo ya dicho. Pues se dijo (c. prec.) que la concepción de la Sabiduría, que es el Verbo, reclama el nombre de Sabiduría. Y, adelantando ideas, se ve que también puede llamarse sabiduría al efecto externo procedente de la concepción de la sabiduría, en la medida en que el efecto toma el nombre de la causa; por ejemplo, se dice que es sabiduría de uno no sólo aquello que piensa sabiamente, sino también lo que realiza sabiamente. De esto viene que se llame también sabiduría de Dios a su manifestación por las obras en las cosas creadas, según el dicho del Eclesiástico: -Es el Señor quien la creó–a la Sabiduría–; y después dice: -Y la derramó sobre todas sus obras. De este modo, pues, lo que hace el Verbo recibe el nombre de verbo; pues también en nosotros la expresión del verbo interior por la palabra se llama verbo, como si fuera -verbo del verbo, por ser ostensivo del verbo interior. En conclusión, no sólo la concepción del entendimiento divino se llama Verbo –que es el Hijo–, sino que también la manifestación del concepto divino por medio de las obras exteriores se llama -verbo del Verbo. Y así hay que entender la expresión de que el Hijo -sustenta todas las cosas con su poderoso verbo, igual que aquel dicho del salmo: -El fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecutan su verbo; porque, sin duda, por el poder de las criaturas se explican en las cosas los efectos de la concepción divina.

Mas como Dios, entendiéndose a si mismo, entiende todas las demás cosas, según se ha dicho, es necesario que el Verbo concebido en Dios, entendiéndose a sí mismo sea también el Verbo de todas las cosas. No es, sin embargo, del mismo modo Verbo de Dios y de las otras cosas. Pues de Dios es Verbo que procede verdaderamente de El; pero de las otras cosas no lo es como procediendo de ellas, pues Dios no adquiere su ciencia por las cosas, sino que más bien las da el ser por su ciencia, como antes se demostró (cf. c. 11). Luego es preciso que el Verbo de Dios sea la idea universal de todo lo creado. –Y de qué manera pueda ser la idea de cada cosa nos consta por lo expuesto en el libro primero, en donde demostramos que Dios tiene en sí la idea particular de cada una de ellas (c. 50).

Ahora bien, quien hace algo mediante el entendimiento obra por la idea que en si tiene de las cosas hechas. Por ejemplo, la casa existente en la materia es hecha por el constructor mediante la idea de casa que tiene en su mente. Mas antes se demostró (1. 2, c. 23) que Dios dio el ser a las cosas no por necesidad natural, sino obrando libremente. Dios hizo, pues, todas las cosas por su Idea, que es la idea de las cosas hechas por El. Por eso se dice: -Todas las cosas fueron hechas por El. A esto responde el modo de hablar usado por Moisés al describir el origen del mundo: -Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz. Dijo Dios: Haya firmamento, etc. Todo lo cual compéndialo el Salmista al afirmar:
-Díjolo, y fueron hechas las cosas. Pues decir es expresar una idea. Así, pues, ha de entenderse la frase -Dios dijo, y fueron hechas las cosas, porque produjo el Verbo, por quien, como prototipo perfecto, son hechas las demás cosas.

Y siendo las cosas hechas y conservadas por su minina causa, así como todo ha sido hecho por el

Verbo, así también todo se conserva en el ser por el Verbo de Dios. Por eso dice el Salmista: –Los cielos han sido consolidados por el Verbo de Dios. Y el Apóstol dice: –Quien –el Hijo– con su poderoso verbo sustenta todas las cosas. Y ya dijimos cómo ha de entenderse esto (cf. supra).

Con todo, hay que tener presente que la Idea de Dios se diferencia de la idea que está en la mente del artífice en que la Idea de Dios es Dios subsistente; en cambio, la idea de la obra que está en la mente del artífice no es una cosa subsistente, sino sólo una forma inteligible. Ahora bien, una forma no subsistente no puede propiamente obrar, pues el obrar es exclusivo de una cosa perfecta y subsistente; lo característico de la misma es que se obre por ella, pues la forma es principio de acción del que obra. Por consiguiente, la idea de casa existente en la mente del artífice no hace la casa; al contrario, el artífice hace la casa por la idea. Mas la Idea de Dios, que es el prototipo de las cosas hechas por El, como es subsistente, obra, y no sólo se hacen las cosas por ella. Por eso dice la Sabiduría de Dios: –Estaba yo con El como arquitecto; y dice el Señor: –Mi Padre obra y yo obro también.

Se ha de tener también cuenta que una cosa producida por el entendimiento preexiste en la idea concebida aun antes de que exista en si misma. Por ejemplo, la casa, antes de ser realizada, está en la mente del artífice. Mas la Idea de Dios es el arquetipo de todo lo que Dios ha hecho, según se demostró. En conclusión, todo lo que Dios ha hecho es necesario que preexistiera en la Idea de Dios antes de existir en su propia naturaleza. Sin embargo, lo que está en otro se adapta al modo de ser de éste y no al suyo propio. Por ejemplo, la casa existe inteligible e inmaterialmente en la mente del artífice. Por lo tanto, las cosas que han preexistido en la Idea de Dios se han adaptado al modo de ser de ella; y el modo de ser de la Idea de Dios es uno, simple, inmaterial, y no sólo viviente, sino la vida misma, pues es su mismo ser. Según esto, es preciso que las cosas que Dios hizo hayan preexistido en su Idea desde la eternidad, inmaterialmente y sin composición alguna, e identificadas con El, que es la vida. Por eso dice San Juan: –Cuanto ha sido hecho era vida en El, esto es, en su Idea.

Mas, así como el que obra intelectualmente da el ser a las cosas a través de la idea que en sí tiene, así también quien enseña a otro causa en éste la ciencia a través de la idea que tiene en sí; siendo la ciencia del discípulo una derivación de la ciencia del maestro, como cierta imagen de la misma. Pero Dios no sólo es causa por su entendimiento de todo lo que subsiste naturalmente, sino que también todo conocimiento intelectual se deriva del entendimiento divino, como consta por lo dicho (1. 3, cc. 67, 75). Es preciso, pues, que todo conocimiento intelectual sea causado por el Verbo de Dios, que es la Idea del entendimiento divino. Por lo cual dice San Juan: –La vida era la luz de los hombres. Porque, efectivamente, el mismo Verbo, que es la vida y en quien todas las cosas son vida, manifiesta la verdad a las mentes de los hombres a manera de luz. Y no es defecto del Verbo el que no todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad, permaneciendo algunos en las tinieblas; al contrario, esto acontece por defecto de los hombres, que no se convierten al Verbo y que no pueden recibirlo plenamente. De aquí que todavía quedan entre los hombres tinieblas mayores o menores, según que más o menos se conviertan al Verbo y lo reciben. Por eso San Juan, para excluir toda imperfección de la virtud ostensiva del Verbo, habiendo dicho que –la vida es la luz de los hombres, añade que –la luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron. Por tanto, no hay tinieblas porque el Verbo no alumbre, sino porque algunos no abrazan la luz del Verbo. Así como, estando derramada por el orbe la luz del sol corpóreo, hay tinieblas para quien tiene los ojos cerrados o enfermos. Esto es, por consiguiente, lo que, instruidos por las Sagradas Escrituras, podemos concebir de la generación divina y de la virtud del Hijo unigénito de Dios.

CAPITULO XIV

Solución de las razones invocadas antes contra la generación divina

Mas, porque la verdad no admite falsedad alguna y disipa toda duda, ha llegado el momento de refutar lo que parecía ofrecer dificultad acerca de la generación divina (supra, c. 10).

Consta por lo dicho (c. 11) que admitimos en Dios una generación intelectual, y no como la de las cosas materiales, cuya generación es cierta mutación con su opuesto la corrupción. Porque ni la idea es concebida en nuestro entendimiento con mutación alguna ni tiene como opuesto la corrupción. Y que la generación del Hijo de Dios es en verdad semejante a esta concepción, puede verse también por lo dicho.

Igualmente, la idea concebida en nuestra mente no hace el tránsito de la potencia al acto, salvo el caso en que nuestro entendimiento lo realiza. Ni tampoco nace en nuestro entendimiento si éste no está en acto, pues el estar en acto el entendimiento y el hallarse en él la idea concebida es simultáneo. Ahora bien, el entendimiento divino siempre está en acto y nunca en potencia, según demos tramos (1. 1, c. 45). Luego la generación del Verbo–Idea de Dios–no se realiza pasando El de la potencia al acto; al contrario, nace como el acto del acto, como la claridad de la luz, como la idea entendida del entendimiento en acto. Y esto demuestra, a la vez, que la generación no impide que el Hijo de Dios sea verdadero Dios o que sea eterno. Antes bien, demuestra mayormente la necesidad de que sea coeterno con Dios, de quien es Verbo; pues el entendimiento en acto nunca está sin idea.

Y como la generación del Hijo de Dios no es material, sino intelectual, es una necedad plantear la duda de si el Padre dio toda o parte de su naturaleza. Pues es cosa manifiesta que, si Dios se entiende, toda su plenitud estará contenida necesariamente en el Verbo. Tampoco la substancia dada al Hijo deja de estar en el Padre, porque tampoco en nosotros deja de estar la naturaleza propia en la cosa que se entiende, por el hecho de que la idea de nuestro entendimiento, en virtud de la cosa en tendida, puede contener su misma naturaleza de modo inteligible.

Y al no ser material la generación divina, está claro que no es preciso que en el Hijo de Dios algo sea recipiente y algo naturaleza recibida. Pues esto ha de acontecer necesariamente en las generaciones materiales, porque la materia del engendrado recibe la forma del engendrante. Pero en la generación intelectual no sucede así. Pues la idea no brota del entendimiento de modo que una parte de ella se considere anticipadamente como recipiente y su otra parte dimane del entendimiento, sino que toda entera nace del entendimiento; tal como vemos que, en nosotros, una idea procede por completo de otras, como la conclusión de los principios. Y donde se da que una cosa procede en su totalidad de otra, no hay lugar para asignar un recipiente y un recibido, porque todo lo que procede es de aquel de quien procede.

Igualmente, es evidente que no se niega la verdad de la generación divina porque no haya posibilidad de hallar en Dios varios subsistentes. Pues no es posible separar la esencia divina, aunque sea subsistente, de la relación que necesariamente se ha de entender en Dios por la razón de que el Verbo concebido de la mente divina procede del mismo Dios, que lo profiere. Porque, según demostramos, el Verbo es la esencia divina, y Dios, que lo profiere –del cual proviene el Verbo–, es también la esencia divina; pero no dos esencias, sino la misma numéricamente. Ahora bien, semejantes relaciones no son accidentes en Dios, sino cosas subsistentes, por que en Dios no puede haber accidente alguno, como ya quedó probado (1. 1, c. 22). En conclusión, si se consideran las relaciones, hay varias cosas subsistentes; pero, si consideramos la esencia, hay una sola. Y por esto afirmamos un Dios, porque es una esencia subsistente, y varias personas, por la distinción de relaciones subsistentes. Por ejemplo, incluso en los seres humanos, no se tiene en cuenta la distinción de personas en atención a la esencia de la especie, sino a lo que sobreviene a la naturaleza de la especie. En efecto, en la humanidad hay una sola naturaleza específica, y, no obstante. hay muchas personas, a causa de que los hombres se distinguen entre sí por lo que sobreviene a la naturaleza. Luego no hay que afirmar una sola persona en la Divinidad, porque es, única la esencia subsistente; sino varias, por las relaciones.

Y esto demuestra que lo que es como principio de individuación no resulta estar en otro. Pues ni la esencia divina está en otro Dios ni la paternidad está en el Hijo.

Y aunque ambas personas, esto es, el Padre y el Hijo, no se distingan por la esencia, sino por la relación, sin embargo, la relación no se distingue en realidad de la esencia, por que en Dios la

relación no puede ser accidente. Y esto no le parecerá imposible a quien considere atentamente lo que expusimos en el libro primero, al demostrar (c. 30 ss.) que en Dios están las perfecciones de todos los seres no formando composición alguna, sino en la unidad de una esencia simple. En efecto, las diversas perfecciones que una criatura obtiene mediante muchas formas, le competen a Dios por razón de su única y simple esencia. Así, un hombre cualquiera vive por una forma, y es sabio por otra, y justo por otra. Y Dios es todo esto por su sola esencia. Por lo tanto, así como la sabiduría y la justicia son en el hombre ciertamente accidentes, pero en Dios se identifican con su esencia, así también alguna relación, por ejemplo, la de paternidad y filiación, aunque en los hombres es un accidente, en Dios es su propia esencia.

Y, por tanto, no se dice que la sabiduría de Dios es su misma esencia como queriendo expresar que es deficiente en comparación con la sabiduría humana, ya que ésta añade algo a la esencia; sino porque su esencia supera a la nuestra, de modo que aquello que no está comprendido en nuestra esencia, como el saber y ser justo, lo tiene Dios perfectamente por esencia. Luego es preciso que cuanto conviene a nosotros distintamente por razón de la esencia y por la sabiduría, se lo atribuyamos a Dios solamente por razón de la esencia. Y esto se ha de tener en cuenta para todo lo demás. Luego, siendo la esencia divina la relación misma de paternidad o de filiación, todo lo qué es propio de la paternidad ha de convenirle a Dios, no obstante ser la paternidad su misma esencia. Ahora bien, lo propio, de la paternidad es el distinguirse de la filiación, pues se dice padre con respecto al hijo como con relación a otro; y ésta es la razón por la que el Padre es padre del hijo. Según esto, aunque Dios Padre es la divina esencia, como también lo es Dios Hijo, no Obstante, por el hecho de ser Padre se distingue del Hijo, por más que sean uno solo en razón de su unidad esencial.

Por esto vemos también que en la Divinidad no se da la relación sin lo absoluto. Sin embargo, su referencia a lo absoluto es muy distinta en Dios y en los seres creados. Pues en éstos se compara la relación a lo absoluto como el accidente al sujeto, pero en Dios no es así, pues sólo expresa una sola realidad, como las demás cosas que se predican de El. Pero un mismo sujeto no puede tener en sí relaciones opuestas, de modo que un mismo hombre sea padre e hijo bajo el mismo aspecto. No obstante, la esencia divina, por su omnímoda perfección, es también la esencia de la sabiduría y de la justicia y de otras perfecciones parecidas que en nosotros están contenidas en diversos géneros. E, igualmente, nada impide que haya una sola esencia para la paternidad y la filiación, y que el Padre y el Hijo sean un solo Dios, por más que el Padre no sea el Hijo, puesto que la misma esencia es la que tiene en realidad el ser natural y el Verbo inteligible de sí misma.

Todo lo dicho manifiesta también que las relaciones son en Dios reales y no sólo conceptuales. Pues toda relación resultante de la operación propia de una cosa, de su potencia, de su cantidad o de algo parecido, existe realmente en ella; pues de otra suerte sólo estaría en ella conceptualmente, como se ve en la que hay entre el conocimiento y lo cognoscible. Pues la relación entre el conocimiento y lo cognoscible es efecto de la acción del que conoce y no de la acción de lo cognoscible, porque éste se halla por naturaleza de igual modo tanto cuando es entendido como cuando no lo es; por lo tanto, la relación es real en el que conoce, y conceptual en lo cognoscible; pues se dice que se entiende lo cognoscible con relación al conocimiento, porque éste se refiere a él. Lo mismo sucede con los conceptos de derecha e izquierda. Pues en los animales hay distintas virtualidades de las que procede la relación de derecha e izquierda; y por esto tal relación existe en el animal verdadera y realmente; de ahí que, cualquiera que sea la posición del animal, siempre permanece idéntica la relación, porque nunca la parte derecha será izquierda. En cambio, las cosas inanimadas, como no poseen dichas virtualidades, no tienen en si semejante relación realmente existente, sino que las designamos según la relación de derecha o izquierda por la posición que ocupa el animal con respecto a las mismas. Por ejemplo, una misma columna se llama derecha o izquierda según que el animal se refiera a ella desde un sitio distinto. Ahora bien, la relación del Verbo a Dios, que lo profiere –del cual es Verbo–, la situamos en Dios por razón de que Dios se entiende a si mismo, y está ciertamente en Dios, o mejor dicho, es el mismo Dios, según se demostró (1. 1, c. 45). Resulta, pues, que dichas relaciones existen en Dios verdadera y realmente y no sólo conceptualmente.

Mas, aunque se afirma que en Dios hay relación, no por eso se sigue que haya en El algo que tenga ser dependiente. Pues en nosotros tienen las relaciones ser dependiente porque es distinto de ser de la substancia; por eso tienen un modo peculiar de ser según su propia naturaleza, como sucede con los demás accidentes. Porque, como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la substancia y causadas por los principios de la misma, es preciso que su ser esté sobreañadido al de la substancia y dependa de él; y tanto será anterior o posterior el ser de cada uno de ellos cuanto la forma accidental estuviese más próxima por su propia condición a la substancia o fuese más perfecta. Por esto la relación que le sobreviene realmente a la substancia tiene un ser último e imperfectísimo: último, porque no sólo requiere para su existencia la de la substancia, sino también la de los demás accidentes que son causa de la relación, como la unidad en la cantidad es causa de la igualdad, y en la cualidad, lo es de la semejanza; e imperfectísima porque el ser específico de la relación consiste todo él en el orden a otro; por eso, su propio ser, sobreañadido a la substancia, no sólo depende del ser de ésta, sino también del ser de algo extrínseco a la misma. Pero todo esto no se da en la Divinidad, por que en Dios no hay más ser que el substancial, puesto que todo lo que existe en Dios es substancia. Luego, así como el ser de la sabiduría no es en Dios un ser dependiente de la substancia, porque se identifica con el ser de la misma, así también el ser de la relación ni depende de la substancia ni tampoco de algo extrínseco, porque se identifica con el ser de ella. En conclusión, la existencia de la relación en Dios no supone que haya en El algún ser dependiente, sino sólo que hay cierto orden, que es lo esencial de la relación; así como por el hecho de existir en Dios la sabiduría no se sigue que haya en El algo accidental, sino sólo cierta perfección, en la cual consiste la esencia de la sabiduría.

Esto demuestra también que de la imperfección que parece existir en las relaciones creadas no se sigue que las personas divinas, que se distinguen por las relaciones, sean imperfectas; lo que sí se sigue es que la distinción de las personas divinas ha de ser mínima.

Y vemos también, por lo ya dicho, que, por más que el concepto –Dios se predique substancialmente del Padre y del Hijo no se sigue, con todo, que haya varios dioses, aunque el Padre y el Hijo sean varios en cierto sentido. Pues son varios por la distinción de las relaciones subsistentes; pero, no obstante, son un solo Dios por la unidad de la esencia subsistente. Pero entre los hombres no sucede que varios sean un solo hombre, porque la esencia de la humanidad no es una numéricamente en cada uno, ni tampoco es subsistente, para que la humanidad fuera un hombre.

Y como en Dios hay unidad de esencia y distinción de relaciones, resulta evidente que no hay impedimento alguno para que en un solo Dios se hallen algunas cosas opuestas, si bien son únicamente las que provienen de la distinción de relación, como –engendrante y –engendrado– que se oponen relativamente– –engendrado e –ingénito, que se oponen como la afirmación y la negación. Porque doquier se da alguna distinción se ha de encontrar necesariamente la oposición de afirmación y negación. En efecto, las cosas que no difieren por alguna afirmación o negación son completamente idénticas, pues es preciso que, con respecto a todo, una de ellas sea lo que es la otra; y así serán enteramente idénticas y de ningún modo distintas.

Y con esto hemos dicho lo suficiente sobre la generación divina.

CAPITULO XV

Existencia del Espíritu Santo en la Divinidad

Mas la autoridad de las divinas Escrituras no sólo nos declara la existencia del Padre y del Hijo en la Divinidad, sino que connumera con estos dos al Espíritu Santo. En efecto, dice el Señor: –Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y San Juan: –Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Hace también mención la Sagrada Escritura de cierta procedencia de este Espíritu Santo, porque dice San Juan: –Cuando venga el Paráclito que yo os enviará de parte del Padre, el Espíritu

de verdad que procede del Padre, El dará testimonio de mí.

CAPITULO XVI

Razones por las que algunos creyeron que el Espíritu Santo era una criatura

Algunos creyeron que el Espíritu Santo era una criatura superior a las otras, y se sirvieron de testimonios de la Sagrada Escritura para afirmarlo.

[*Objeciones*]

Se dice en Amós, según la versión de los Setenta: –El que formó los montes, y creó el espíritu, y pone al desnudo ante el hombre los pensamientos de éste. Y en Zacarías: –Palabra de Yavé, que tiende los cielos, funda la tierra y que forma el espíritu del hombre dentro de él. Parece, según esto, que el Espíritu Santo es una criatura.

Dice el Señor, hablando del Espíritu Santo: –No hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere; de lo cual parece seguirse que nada dice apoyándose en su propia autoridad, sino que sirve como siervo a quien le manda; porque el decir lo que uno escucha parece ser cosa propia de siervos. Luego, al parecer, el Espíritu Santo es una criatura sometida a Dios.

Igualmente parece que el –ser enviado es propio de un inferior, pues quien envía cuenta con autoridad para hacerlo. Ahora bien, el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo, pues dice el Señor: –El Espíritu Santo Paráclito que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo; y –Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre. Luego parece que el Espíritu Santo es menor que el Padre y el Hijo.

También la Escritura divina, al asociar Padre e Hijo en lo que parece ser propio de la Divinidad, no hace mención del Espíritu Santo, como se ve cuando dice: –Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, sin hacer mención –como vemos– del Espíritu Santo. Y San Juan dice: –Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo; en donde tampoco se hace mención del Espíritu Santo. Dice también el Apóstol –La gracia y la paz con vosotros, de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo; además: –Para vosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también; tampoco aquí se alude al Espíritu Santo. En consecuencia, parece que el Espíritu Santo no es Dios.

Todo lo que se mueve es creado; pues demostramos en el libro primero (c. 13) que Dios es inmóvil. Mas la divina Escritura atribuye movimiento al Espíritu Santo, porque se dice en el Génesis: –El Espíritu del Señor se movía sobre las aguas. Además: –Derramaré mi espíritu sobre, toda carne. Luego parece que el Espíritu Santo es una criatura.

Todo lo que puede sufrir aumento o división es mudable y creado. Es así que las Sagradas Escrituras atribuyen, al parecer, estas mismas cosas al Espíritu Santo, porque dice el Señor a Moisés: –Elígeme a setenta varones de los ancianos de Israel, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos. Y en el 4 de los Reyes se dice que Eliseo pidió a Elías: –Que tenga yo dos partes de tu espíritu; y Elías respondió: –Si cuando yo sea arrebatado de ti, me vieres, así será. Luego parece que el Espíritu Santo es mudable y no Dios.

En Dios no puede darse la tristeza, porque es cierta pasión, y Dios es impasible (1. 1, cc. 16, 89). Sin embargo, en el Espíritu Santo se da, pues dice el Apóstol: –Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios. E Isaías dice: –Ellos enojaron su Santo Espíritu y lo afligieron. Según esto, el Espíritu Santo no es Dios.

A Dios no le conviene rogar, sino más bien ser rogado. Mas al Espíritu Santo sí que le conviene, pues se dice: –El mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables. Luego parece que el Espíritu Santo no es Dios.

Nadie da convenientemente sino lo que es de su dominio. Es así que Dios Padre y también Dios Hijo dan el Espíritu Santo, porque dice el Señor: –Vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden. Y San Pedro dice: –Dios otorgó el Espíritu Santo a los que le obedecen.

Esto, pues, parece demostrar que el Espíritu Santo no es Dios.

Si el Espíritu Santo es verdadero Dios, tendrá necesariamente naturaleza divina; y así, como el Espíritu Santo –procede del Padre–según dice San Juan–, es preciso que de El reciba la naturaleza divina. Ahora bien, lo que recibe la naturaleza de quien lo produce es engendrado por él, pues es propio de lo engendrado el ser producido en la especie semejante a la de su principio. Luego el Espíritu Santo será engendrado y, por tanto, hijo. Lo cual es contrario a la verdadera fe.

Además, si el Espíritu Santo recibe del Padre la naturaleza divina, y no como engendrado, la naturaleza divina tendrá que comunicarse necesariamente de dos maneras, es decir: a modo de generación, como procede el Hijo, y por aquel otro según el cual procede el Espíritu Santo. Pero, consideradas todas las naturalezas, se ve que a ninguna le puede convenir el comunicarse de dos maneras. Luego parece que, no recibiendo el Espíritu Santo la naturaleza por generación, tampoco debe recibiría de otro modo. Luego, al parecer, no es verdadero Dios.

Esta fue la opinión de Arrio, el cual afirmó que el Hijo y el Espíritu Santo eran criaturas; sin embargo, dijo que el Hijo era superior y que el Espíritu Santo era su ministro; como sostenía también que el Hijo era menor que el Padre. –Y en lo referente al Espíritu Santo le siguió Macedonio: –Quien pensó rectamente que el Padre y el Hijo tienen una misma substancia; cosa que no atribuyó al Espíritu Santo, por considerarlo una criatura. Y por esto algunos llamaron a los macedonianos semiarrianos, porque en parte convienen con los arrianos y en parte discrepan.

CAPITULO XVII

El Espíritu Santo es verdadero Dios

Sin embargo, con testimonios evidentes de la Escritura se demuestra que el Espíritu Santo es Dios. En efecto, ningún templo se consagra sino a Dios; y por esto se dice en un salmo: –Dios está, en su templo santo. Ahora bien, al Espíritu Santo se le consagra un templo, porque dice el Apóstol: –¿No sabéis que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo? Luego el Espíritu Santo es Dios. Y señaladamente por ser nuestros miembros –que llama templo del Espíritu Santo– miembros de Cristo; pues antes había dicho: –¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Pero siendo Cristo verdadero Dios, como consta por lo dicho (c. 3), habría inconveniente en que los miembros de Cristo fueran templo del Espíritu Santo si el Espíritu Santo no fuera Dios.

Los santos sólo dan culto de latría al verdadero Dios, pues se dice en el Deuteronomio: –Temerás al Señor tu Dios y a El solo servirás. Pero los santos sirven al Espíritu Santo, porque dice el Apóstol: –La circuncisión somos nosotros, los que servimos al Espíritu Dios. Y, aunque en algunos libros se lea –los que ser vimos en el Espíritu de Dios, no obstante, en los libros griegos y en los latinos más antiguos se lee –los que servimos al Espíritu Dios. Y del mismo griego se deduce que esto se ha de atribuir al culto de latría, que sólo es debido a Dios. Por tanto, el Espíritu Santo es verdadero Dios, al cual se debe culto de latría.

El santificar a los hombres es obra exclusiva de Dios, pues se dice en él Levítico: –Yo, Yavé que os santifico. Mas quien santifica es el Espíritu Santo, porque dice el Apóstol: –Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios; además: –A nosotros nos ha elegido Dios desde el principio para hacernos salvos por la santificación del Espíritu y la fe verdadera. Luego el Espíritu Santo ha de ser Dios.

Así como la vida natural del cuerpo es por el alma, del mismo modo la vida de santidad del alma es por Dios; por eso dice el Señor: –Así como me envió el Padre, que vive, y yo vivo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. Pero dicha vida de santidad es por el Espíritu Santo, pues a la cita anterior se añade: –El Espíritu es el que vivifica; y el Apóstol dice: –Si con el Espíritu

mortificáis las obras de la carne, viviréis. Luego el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

Además, el Señor, como prueba de su divinidad contra los judíos, que no podían sufrir que se hiciera igual a Dios, afirma que posee la virtud de resucitar, cuando dice: –Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da vida a los que quiere. Ahora bien, la virtud de resucitar pertenece al Espíritu Santo, porque dice el Apóstol: –Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros. Según esto, el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

La creación es obra exclusiva de Dios, según demostramos ya (1. 2, c. 21). Mas la creación pertenece al Espíritu Santo, pues dice el salmo: –Envía tu Espíritu y serán creadas todas las cosas; y en Job se dice: –El mismo la creó –es decir, a la Sabiduría– por el Espíritu Santo. Por consiguiente, el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

Dice el Apóstol: –El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. Mas el comprender todos los misterios de Dios no está al alcance de criatura alguna, como vemos por esto que dice el Señor: –Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo. E Isaías, en nombre de Dios, dice: –Mi secreto es para mí. Luego el Espíritu Santo no es criatura.

En conformidad con la comparación del Apóstol, la relación del Espíritu Santo con Dios es como la que tiene el espíritu del hombre con el hombre. Ahora bien, el espíritu el hombre es intrínseco al hombre, y no es de distinta naturaleza que la suya, sino que es algo suyo. Luego tampoco el Espíritu Santo tiene distinta naturaleza que Dios.

Además, comparando las citadas palabras del Apóstol con las del profeta Isaías, se ve claramente que el Espíritu Santo es Dios. Pues en Isaías se dice: –El ojo no ha visto, ¡oh Dios!, sin ti, lo que has preparado a los que en ti esperan. Palabras a las que añadió el Apóstol las ya mencionadas de su cita, a saber: –El Espíritu escudriña hasta las profundidades de Dios. Luego es evidente que el Espíritu Santo conoce esas cosas profundas de Dios, que Dios –ha preparado para aquellos que en El esperan. En consecuencia, si estas cosas nadie las ha visto, excepto Dios, como afirma Isaías, es evidente que el Espíritu Santo es Dios.

Dice Isaías: –Oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá por nosotros? Y yo le dije: Heme aquí, envíame a mí. Y él me dijo: Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis. Y estas palabree las atribuye San Pablo al Espíritu Santo, pues se dice en los Hechos que San Pablo dijo a los judíos: –Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías, diciendo: –Vete a ese pueblo y diles: Con los oídos oiréis, pero no entenderéis. Es evidente, pues, que el Espíritu Santo es Dios.

Por las Sagradas Escrituras descubrimos que es Dios quien ha hablado por los profetas. En efecto, se dice en los Números por boca de Dios: –Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría en visión y le hablaría en sueños; y en un salmo se dice: –Escucharé lo que hable en mí el Señor Dios. Y se prueba claramente que el Espíritu Santo ha hablado por los profetas, pues se dice en los Hechos: –Era preciso que se cumpliese la escritura que por boca de David había predicho el Espíritu Santo. Además dice el Señor: –¿Como dicen los escribas que el Mesías es hijo de David? David mismo, inspirado por el Espíritu Santo, ha dicho: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra. Y San Pedro dice: –Porque la profecía no ha sido proferida en los tiempos pasados por voluntad humana, antes bien, movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios. En consecuencia, deducimos claramente de las Escrituras que el Espíritu Santo es Dios.

La revelación de los misterios aparece en las Escrituras como obra privativa de Dios, porque se dice en Daniel: –El Dios de los cielos es el que revela los misterios. Mas la revelación de los misterios aparece como obra propia del Espíritu Santo, pues en la primera a los de Corinto se dice: –Dios nos lo reveló por su Espíritu; y en el capítulo 14 de la misma: –El Espíritu habla misterios. Por lo tanto, el Espíritu Santo es Dios.

El enseñar interiormente es obra exclusiva de Dios, porque se dice de El en un salmo: –El, que da al hombre la sabiduría; y en Daniel: –El es quien da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los entendidos. Y que esto sea obra propia del Espíritu Santo lo manifiestan las siguientes palabras:
–El Espíritu Santo Paráclito, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo. Luego el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

Los que tienen una misma operación han de tener necesariamente la misma naturaleza. Mas la operación de Hijo y del Espíritu Santo es la misma. En efecto, el Apóstol nos asegura que Cristo habla en los santos, cuando dice: –Acaso buscáis experimentar que en mí habla Cristo? Y es evidente que esto es obra del Espíritu Santo, pues se dice: –No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros. Por lo tanto, idéntica es la naturaleza del Hijo y del Espíritu Santo, y, en consecuencia, la del Padre, porque, como ya demostramos (c. 11), el Padre y el Hijo tienen una naturaleza única.

La inhabitación en las almas de los santos es obra privativa de Dios. Por eso dice el Apóstol: –Vosotros sois templo de Dios vivo, según dice el Señor: Yo habitaré en medio de vosotros. Y esto mismo lo atribuye el Apóstol al Espíritu Santo, porque dice: –¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros ?– Luego el Espíritu Santo es Dios.

El estar en todas partes pertenece exclusivamente a Dios, que dice: –No lleno yo los cielos y la tierra? Y esto conviene también al Espíritu Santo, porque se afirma: –El Espíritu del Señor llena la tierra; y en el salmo: –¿Dónde podría alejarme de tu Espíritu? ¿ Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú, etc. Ademán dijo el Señor a los discípulos: –Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra. Por lo cual es evidente que el Espíritu Santo está en todo lugar, porque inhabita en los que están en todas partes. Luego el Espíritu Santo es Dios.

Por otra parte, en la Escritura el Espíritu Santo es llamado expresamente Dios. Dice San Pedro: –Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo? Y añade después: –No has mentido a los hombres, sino a Dios. Luego el Espíritu Santo es Dios.

Dice el Apóstol: –El que tiene el don de lenguas habla a Dios, no a los hombres, pues nadie le entiende, porque el Espíritu habla misterios, Con lo cual da a entender que el Espíritu Santo hablaba en quienes poseían el don de lenguas. Y después dice: –Está escrito en la ley: en lenguas extrañas y con labios extranjeros hablaré a este pueblo, y ni así me entenderán, dice el Señor. Luego el Espíritu Santo, que habla cosas misteriosas en lenguas extrañas y con labios extranjeros, es Dios.

Poco después añade: –Si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos; los secretos de su corazón quedarán manifiestos, y cayendo de hinojos adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros. Ahora bien, está claro, por lo que dijimos antes, que el –Espíritu habla cosas misteriosas, que la manifestación de los misterios del corazón proviene del Espíritu Santo. Lo cual es propio de la divinidad, pues dice Jeremías: –Tortuoso es el corazón, impenetrable para el hombre. ¿Quién puede conocerle? Yo, Yavé, que penetro el corazón y pruebo los afectos íntimos. Por eso se dice que incluso el infiel juzga con acierto que quien manifiesta lo oculto del corazón es Dios. Luego el Espíritu Santo es Dios.

Un poco más adelante dice: –El espíritu de los profetas está sometido a los profetas, porque Dios no es Dios de confusión, sino de paz. Pero las gracias de los profetas, que ha llamado –espíritu de los profetas. proceden del Espíritu Santo. Según esto, demuestra que el Espíritu Santo, que distribuye tales gracias de modo que de ellas nazca, no la discordia, sino la paz, es Dios, al decir –no es Dios de confusión, sino de paz.

El adoptar a uno como a hijo de Dios no puede ser obra más que de Dios, puesto que ninguna criatura espiritual se llama hijo de Dios por naturaleza, sino por la gracia de adopción. Por eso el

Apóstol atribuye esta obra al Hijo de Dios, el cual es verdadero Dios, cuando dice: –Envió Dios a su Hijo para que recibiésemos la adopción. Ahora bien, el Espíritu Santo es la causa de la adopción, pues dice el Apóstol: –Habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba, Padre! Luego el Espíritu Santo es Dios y no criatura.

Si el Espíritu Santo no es Dios, es preciso que sea alguna criatura. Pero es indiscutible que no es una criatura corporal. –Y espiritual tampoco lo es. Porque ninguna criatura es infundida en una criatura espiritual, puesto que la criatura no es participable, sino más bien participante. Es así que el Espíritu Santo es infundido en las almas de los santos, como participado por ellos, por que se lee que Cristo y también los apóstoles estuvieron llenos de El. Luego el Espíritu Santo no es criatura, sino Dios.

Mas si alguien dijere que las obras antedichas, que son de Dios, se atribuyen al Espíritu Santo, no autoritativamente como a Dios, sino ministerialmente como a criatura, veremos que esto es indudablemente falso por lo que afirma el Apóstol cuando dice: –Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos; y después, enumerados varios dones de Dios, añade: –Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere. Y con esto manifestó claramente que el Espíritu Santo es Dios, ya porque atribuye al Espíritu Santo las mismas obras que antes atribuyó a Dios, ya porque declara que El obra según el arbitrio de su voluntad. Resulta, pues, evidente que el Espíritu Santo es Dios.

CAPITULO XVIII

El Espíritu Santo es una persona subsistente

Mas como algunos aseguran que el Espíritu Santo no es una persona subsistente, sino o la divinidad tal del Padre y del Hijo, como parece que dijeron algunos macedonianos, o incluso alguna perfección accidental de nuestra mente, que hemos recibido de Dios, por ejemplo, la sabiduría, la caridad, o algo parecido, que nosotros participamos como ciertos accidentes creados, debemos demostrar, en contra de ellos, que el Espíritu Santo no es ninguna de estas cosas.

Pruebas:

Las formas accidentales no obran propiamente. Quien obra, en realidad, es el que las posee, y, además, al arbitrio de su voluntad. Por ejemplo, el hombre sabio se sirve de la sabiduría cuando quiere. Ahora bien, el Espíritu Santo obra cuando quiere, según hemos demostrado (c. prec.). Luego no debemos considerar al Espíritu Santo como cierta perfección accidental de la mente.

El Espíritu Santo, como nos enseñan las Escrituras, es la causa de todas las perfecciones de la mente humana. En efecto, dice el Apóstol: –El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado; además: –A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; y así lo restante. Por consiguiente, no debemos creer que el Espíritu Santo es una perfección accidental de la mente humana, ya que El es la causa de todas esas perfecciones.

Y decir que con el nombre de Espíritu Santo se designa la esencia del Padre y del Hijo, de modo que no se distinga personalmente de ninguno de los dos, es contrario a lo que la Escritura nos enseña sobre e Espíritu Santo, porque se dice en San Juan que el Espíritu Santo –procede del Padre y que –recibe del Hijo; y esto no puede referirse a la esencia divina, pues ésta ni procede del Padre ni recibe del Hijo. Luego es necesario afirmar que el Espíritu Santo es una persona subsistente.

La Sagrada Escritura habla manifiestamente del Espíritu Santo como de una persona subsistente, pues se dice en los Hechos: –Mientras celebraban la liturgia en honor del Señor y guardaban los ayunos, dijo el Espíritu Santo: Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los llamo; y más adelante: –Pues, mandados por el Espíritu Santo, se marcharon y en los mismos Hechos dicen los apóstoles: –Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más. Y todo esto no se diría del Espíritu Santo si no fuese una persona subsistente. Luego lo es.

Siendo el Padre y el Hijo personas subsistentes y de naturaleza divina, el Espíritu Santo no sería contado con ellos si no fuera El también una persona subsistente en la naturaleza divina. Pero es contado con ellos, como vemos en San Mateo, cuando el Señor dice a los discípulos: –Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y en la segunda a los de Corinto: –La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros; y en la primera de San Juan: –Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y los tres son uno. Todo esto demuestra claramente que no sólo es persona subsistente, como el Padre y el Hijo, sino que tiene también con ellos unidad de esencia.

Mas alguien podría objetar sin razón contra lo dicho, diciendo que una cosa es el –espíritu de Dios y otra el –Espíritu Santo. Pues en algunos de los textos aducidos se dice –Espíritu de Dios y en otros –Espíritu Santo. –Sin embargo, que –Espíritu de Dios y –Espíritu Santo son lo mismo lo prueban claramente las palabras del Apóstol en su primera a los de Corinto, capítulo 2, versículo 10, en donde, después de haber dicho: –A nosotros nos lo reveló Dios por el Espíritu Santo, añade en confirmación de esto que –el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios; y luego termina: –Así también las cosan de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. Por lo cual vemos claramente que Espíritu Santo y Espíritu de Dios es lo mismo.

Lo demuestra también el dicho del Señor: –No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros. Ahora bien, en lugar de estas palabras, dice San Marcos: –No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. Lo mismo es, pues, Espíritu Santo y Espíritu de Dios.

Luego, como los citados testimonios manifiestan de muchas maneras (cc. 17, 18) que el Espíritu Santo no es criatura sino verdadero Dios, es evidente que no nos vemos forzados a decir que se deba entender de la misma manera como el diablo llena o inhabita en algunos que el Espíritu Santo llene las almas de los santos e inhabite en ellos. Pues de Judas afirma San Juan que –después del bocado entró en él Satanás; y San Pedro dice –como se lee en algunos manuscritos– –Ananías, ¿por qué ha llenado Satanás tu corazón ? Pues, siendo el diablo una criatura, según consta por lo dicho (1. 2, c. 15), no llena a nadie haciéndole participar su ser; ni tampoco puede inhabitar en una mente con su propia substancia, sino que se dice que llena a algunos por los efectos de su maldad. Por esto dice el Apóstol de cierto sujeto: –Oh lleno de todo engaño y de toda maldad! Sin embargo, el Espíritu Santo, como es Dios, inhabita en la mente por su substancia y nos hace buenos por la participación de su ser, puesto que El, por ser Dios, es la bondad misma. Y esto no puede decirse en verdad de criatura alguna. Y, no obstante, esto no excluye que llene por cierto de su poder las mentes de los santos.

CAPITULO XIX

Cómo hay que entender lo que se dice del Espíritu Santo

Instruidos por los testimonios de las santas Escrituras, defendemos firmemente que el Espíritu Santo es Dios verdadero, subsistente y distinto personalmente del Padre y del Hijo. Mas es necesario considerar de qué manera se haya de tomar esta verdad en toda ocasión, para defenderla de los ataques de los infieles.

Para cuya evidencia es preciso decir de antemano que en cualquier naturaleza intelectual necesariamente se ha de encontrar una voluntad. Porque el entendimiento se convierte en acto por una forma inteligible en cuanto entiende, como una cosa natural se convierte en el ser natural por su forma propia. Mas una cosa natural, por la forma que la constituye en su especie, está inclinada a las operaciones propias y al fin propio, que consigue por las operaciones, –pues tal como es una cosa así es su obrar, y tiende a lo que le conviene. De aquí que sea necesario también que de la forma inteligible se siga en el inteligente la inclinación a las operaciones propias y al propio fin. Esta inclinación es la voluntad en la naturaleza intelectual, la cual es el principio de las operaciones

que hay en nosotros, con las cuales el ser inteligente obra por un fin, pues el fin y el bien son el objeto de la voluntad. Por consiguiente, en todo ser inteligente necesariamente ha de haber también voluntad.

Pero, aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozarse, el odiar y semejantes, no obstante, el amor es el único principio y la raíz común de todos. Lo cual puede probarse por lo que sigue. En efecto, como se ha dicho, la voluntad es para las cosas intelectuales lo que la inclinación natural para las cosas naturales; inclinación que también se llama apetito natural. Sin embargo, la inclinación natural nace de tener la cosa natural afinidad y conveniencia según la forma (que dijimos ser principio de la inclinación) con aquello a que se dirige, como lo tiene lo pesado respecto al lugar inferior. Así también toda inclinación de la voluntad nace de la aprehensión de algo conveniente o atrayente por la forma inteligible. Y como sentir afición a una cosa, en cuanto tal, es amarla, síguese que toda inclinación de la voluntad, como también del apetito sensitivo, tiene su erigen en el amor. Porque, por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente, y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden y odiamos cuando nos apartan de ella, y nos encolerizamos contra ello.

De este modo, pues, lo que se ama no sólo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, mas de distinta manera en uno y en otra. En efecto, en el entendimiento está según su semejanza específica; pero en la voluntad del que ama está como el término del movimiento en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él. Como el fuego, en cierto modo, está en el lugar superior por razón de su ligereza, según la cual está en conformidad y conveniencia con tal lugar; en cambio, el fuego producido está en el fuego que lo ha producido por la semejanza de su forma.

Por lo tanto, como se ha demostrado que en toda naturaleza intelectual hay voluntad, y Dios es inteligente, como se probó en el libro primero (c. 44), necesariamente ha de haber voluntad en El, no en el sentido de que la voluntad de Dios sea efectivamente algo sobreañadido a su esencia, como tampoco lo es su entendimiento, según se demostró (ibíd., cc. 45, 73); sino que la voluntad de Dios es su misma substancia. Y, siendo el entendimiento de Dios su substancia también, síguese que en Dios sean una sola cosa el entendimiento y la voluntad. Ahora bien, cómo es posible que lo que en los demás seres son varias cosas, sea en Dios una sola cosa, puede ponerse en claro por lo dicho en el libro 1 (capítulo 31).

Y como se demostró en el libro 1 (c. 45) que la operación de Dios es su misma esencia, y la esencia de Dios es su voluntad (ibíd., c. 73), síguese que en Dios no hay voluntad como potencia o como hábito, sino sólo como acto. Ya se ha demostrado que todo acto de la voluntad radica en el amor. Luego en Dios ha de haber amor necesariamente.

Y como, según se demostró en el libro 1 (c. 74), el objeto propio de la voluntad divina es su bondad, es preciso que Dios primera y principalmente ame su bondad y se ame a sí mismo. Ahora bien, habiéndose demostrado que lo amado ha de estar necesariamente en la voluntad del amante de alguna manera, y que Dios se ama a si mismo, indefectiblemente Dios estará en su voluntad como lo amado en el amante. Pero el amado está en el amante según el modo de ser amado, y como el amar es un cierto querer y el querer de Dios es su esencia, como también su voluntad es su esencia, por consiguiente, el ser de Dios en su voluntad, tomado como amor, no es un ser accidental como en nosotros, sino esencial. Por lo tanto, Dios, considerado como existente en su voluntad, necesariamente ha de ser verdadera y substancialmente Dios.

Por otra parte, el que algo esté en la voluntad como el amado en el amante, dice relación a la concepción por la que es concebido intelectualmente y a la cosa misma, cuya concepción intelectual se llama verbo; pues si una cosa no fuera conocida de algún modo, no sería amada; y no sólo es amado el conocimiento de la cosa amada, sino también ella por razón de su natural bondad. Es preciso, por consiguiente, que el amor por el que Dios está en la voluntad divina, como el amado en el amante, proceda del Verbo de Dios y del Dios de quien es el Verbo.

Ahora bien, habiéndose demostrado que lo amado no está en el amante según la semejanza específica, como está lo entendido en el que entiende; y que todo lo que procede de otro como engendrado, procede del que lo engendra según la semejanza específica, resulta que la procedencia de una cosa que ha de estar en la voluntad, como el amado en el amante, no es a modo de generación, como lo es, en cambio, la procedencia de una cosa que ha de estar en el entendimiento, según se demostró antes (c. 11). En conclusión, el Dios procedente como amor no procede como engendrado ni, por consiguiente, puede ser llamado hijo.

Y como lo amado existe en la voluntad cómo inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada, y el impulso desde lo interior de un ser vivo pertenece al espíritu, conviene al Dios que procede como amor llamarse Espíritu, como si fuera cierta espiración.

De aquí es que el Apóstol atribuye al Espíritu y al Amor cierto impulso, pues dice a los Romanos: –Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios; y a los Corintios: –La caridad de Cristo nos impele.

Y como todo movimiento intelectual se denomina por el término, y el amor con que Dios se ama es el ya dicho, convenientemente se llama Espíritu Santo al Dios que procede por amor, pues suele llamarse –santo todo lo que pertenece a Dios.

CAPITULO XX

Efectos atribuidos en las Escrituras al Espíritu Santo con relación a toda criatura

Por otra parte, en consecuencia con lo dicho, es preciso considerar los efectos que la Sagrada Escritura atribuye al Espíritu Santo.

Se ha demostrado anteriormente (1. 1, c. 75) que la bondad de Dios es la razón de que El quiera la existencia de las demás cosas y que por su voluntad les da el ser a las mismas. Por lo tanto, el amor con que ama su bondad es la causa de la creación de las cosas; de aquí que algunos filósofos antiguos pusieron como causa de todo lo creado el –amor de los dioses, como se ve en el I de los –Metafísicos; y Dionisio dice que –el amor divino no se resignó a permanecer estéril. Sin embargo, tenemos como consecuencia de lo dicho (en el c. anterior) que el Espíritu Santo procede como amor del amor con que Dios se ama a sí mismo. Por consiguiente, el Espíritu Santo es principio de la creación de las cosas. Y esto se indica en el salmo: –Envía tu Espíritu y serán creadas.

Además, porque el Espíritu Santo procede como amor del amor, y el amor posee cierta fuerza impulsiva y motiva, el movimiento impreso por Dios en las cosas parece atribuírsele propiamente al Espíritu Santo. Mas la primera mutación que hay en las cosas realizadas por Dios consiste en la producción de las diversas especies sacadas dé la materia creada informe. Por eso la Sagrada Escritura atribuye esta obra al Espíritu Santo, pues dice: –El Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas. San Agustín quiere que –por las aguas se entienda la materia prima: sobre lo cual, se dice, movíase el Espíritu del Señor, pero no en el sentido de que se moviera, sino por ser principio del movimiento.

Además, el gobierno divino de las cosas se interpreta como un cierto movimiento, en cuanto Dios dirige y mueve todas las cosas hacia los propios fines. Por lo tanto, si el impulso y el movimiento pertenecen, por razón del amor, al Espíritu Santo, convenientemente se atribuye al Espíritu Santo el gobierno y propagación de las cosas. De aquí que Job diga: –El Espíritu de Dios me creó; y el salmo: –Tu Espíritu es bueno; llévame por camino llano.

Y como gobernar a los súbditos es un acto privativo del Señor, convenientemente se atribuye el dominio al Espíritu Santo. En efecto, dice el Apóstol: –El Espíritu es Señor. Y en el símbolo de la fe se dice: –Creo en el Espíritu Santo, Señor.

La vida se manifiesta sobre todo en el movimiento, pues decimos que –vive lo que se mueve a si mismo, y comúnmente todo cuanto se actúa a sí mismo para la operación. Luego, si por razón del amor le compete al Espíritu Santo el impulsar y el mover, convenientemente también se le atribuye la vida. Efectivamente, dice San Juan: –El Espíritu es el que da vida; y Ezequiel: –Yo voy a hacer entrar en vosotros el Espíritu, y viviréis. Y en el símbolo de la fe nosotros declaramos creer en el Espíritu Santo –vivificador. Lo Cual está también en consonancia con el nombre –Espíritu, pues también la vida corporal de los animales existe mediante el espíritu vital difundido desde el principio de la vida en los demás miembros.

CAPITULO XXI

Efectos atribuidos al Espíritu Santo en la Sagrada Escritura en orden al hombre referentes a cuanto nos da Dios liberalmente

En orden a los efectos que realiza propiamente en la humanidad, hay que considerar también que, debido a que de algún modo nos asemejamos a la perfección divina, se dice que Dios nos otorga tal perfección; como Dios nos da la sabiduría en cuanto que de algún modo nos asemejamos a la divina sabiduría. Por consiguiente, como el Espíritu Santo procede como amor del amor con que Dios se ama a sí mismo, según se demostró (c. 19), por razón dé que amando a Dios nos asemejamos a este amor, se dice que Dios nos da el Espíritu Santo. De aquí que el Apóstol diga: –El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado.

No obstante, se ha de saber que cuanto hay de Dios en nosotros se reduce a Dios, como a su causa eficiente y ejemplar. Como a causa eficiente, en verdad, en cuanto que por la virtud operativa divina es realizado algo en nosotros. Y como a causa ejemplar, en cuanto que lo que hay en nosotros de Dios imita de alguna manera a Dios. Por lo tanto, siendo la virtud del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo la misma, como idéntica es su esencia, necesariamente todo lo que Dios realiza en nosotros ha de preceder simultáneamente, como de su causa eficiente, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Con todo, –la Palabra de sabiduría que Dios nos ha difundido, y por la que conocemos a Dios, representa propiamente al Hijo. Y del mismo modo, el amor, por el que amamos a Dios, representa propiamente al Espíritu Santo. Y así la caridad que hay en nosotros, por más que sea un efecto del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con todo, por una razón especial, se dice que está en nosotros por el Espíritu Santo.

Mas, porqué los efectos divinos, que no sólo empiezan a existir por la operación divina, sino también permanecen por ella en el ser, como consta por lo dicho anteriormente (1. 3. c. 65); y nada puede obrar en donde no está, pues es necesario que el que obra y lo obrado estén juntos en acto, como el motor y lo movido; necesariamente, dondequiera que hay algún efecto de Dios, allí ha de estar el mismo Dios causándolo. De aquí que, existiendo en nosotros por el Espíritu Santo la caridad, por la que amamos a Dios, necesariamente tendrá que estar en nosotros el Espíritu Santo, mientras permanece en nosotros la caridad. Por lo cual dice el Apóstol: –¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Luego, como por el Espíritu Santo nos constituimos en amadores de Dios, y como todo amado; en cuanto tal, está en el amante, es necesario que por el Espíritu Santo habiten también en nosotros el Padre y el Hijo. De aquí que el Señor diga: –Vendremos a él (es decir, al que ama a Dios) y en él haremos morada. Y en la primera de San Juan se dice: –Y nosotros conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado.

Es evidente, además, que Dios ama, sobre todo, a quienes por el Espíritu Santo constituyó en sus amadores; porque, si no amara, no otorgaría tan gran bien; de aquí que en nombre del Señor se diga en los Proverbios: –Amo a los que me aman. No como si nosotros hayamos amado antes a Dios, sino que –El nos amó primero a nosotros, como se dice en la primera de San Juan. Ahora bien, toda cosa amada está en el amante. Luego es necesario que por el Espíritu Santo no sólo esté Dios en nosotros, sino también nosotros en Dios. De aquí que San Juan diga: –El que vive en caridad

permanece en Dios y Dios en él; y también: –Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dio su Espíritu.

Por otra parte, es propio de la amistad que uno revele sus secretos al amigo. Porque, como la amistad une los afectos y de dos corazones hace corno uno solo, no parece que descubre fuera de su corazón lo que revela al amigo; de aquí que el Señor diga a los discípulos: –Ya no os llamaré siervos, sino amigos míos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. Por lo tanto, como somos constituidos amigos de Dios por el Espíritu Santo, convenientemente se dice que los misterios divinos son revelados a los hombres por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: –Escrito está: ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman. Mas a nosotros nos lo ha revelado Dios por su Espíritu.

Y como el lenguaje del hombre se forma de lo que éste conoce, también convenientemente habla el hombre los misterios divinos por el Espíritu Santo, según aquello: –En el Espíritu habla cosas misteriosas; y: –No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros. Y de los profetas se dice que, –movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios. De aquí que también se diga del Espíritu Santo en el símbolo de la fe: –El cual nos ha hablado por los profetas.

Y no sólo es propio de la amistad que uno, por la unidad de afecto, revele sus secretos al amigo, sino que la misma unidad exige que uno haga participante al amigo de lo que tiene; porque, –como el hombre tiene al amigo por otro yo, menester es que le ayude como a sí mismo, haciéndole partícipe de sus bienes; por esto se establece como propio de la amistad –el querer y el hacer bien al amigo, según aquello: –El que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Y esto tiene, sobre todo, lugar en Dios, cuyo querer es eficaz para obrar. Y por eso se dice convenientemente que todos los dones de Dios nos son dados por el Espíritu Santo, según aquello: –A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo Espíritu; y después, habiendo enumerado varias cosas: –Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.

Por otra parte, es evidente que así como para que llegue un cuerpo al lugar propio del fuego es menester que se asemeje al fuego, adquiriendo su ligereza, gracias a la cual se mueva con el movimiento propio del fuego, así también para que el hombre llegue a la bienaventuranza de la felicidad divina, que, según su naturaleza, es propia de Dios, es indudablemente necesario, en primer término, que mediante la perfección espiritual se asemeje a Dios, y en segundo lugar, que obre según ella; y así, finalmente, alcanzará tal bienaventuranza. Ahora bien, como se ha demostrado, los dones espirituales nos son otorgados por el Espíritu Santo. Y así nos configuramos con Dios por el Espíritu Santo. Y por El nos volvemos hábiles para el bien obrar, y por El mismo nos es preparado el camino para la bienaventuranza. Estas tres cosas nos declara el Apóstol cuando dice: –Es Dios quien nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones. Y: –Fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia. En efecto, –la acción de sellar parece pertenecer a la semejanza de la configuración; y la –unción, a la capacitación del hombre para obrar con perfección; y la –prenda, a la esperanza que nos ordena a la herencia celestial, que es la bienaventuranza perfecta.

Y como por la benevolencia que uno tiene para con otro resulta que lo adopta corno hijo, para que así le pertenezca la herencia, convenientemente se atribuye al Espíritu Santo la adopción de los hijos de Dios, según aquello: –Habéis recibido el Espíritu de adopción por el que clamamos: –Abba!, ¡Padre!

Además, por el hecho de constituirse uno amigo de otro desaparece todo agravio, puesto que el agravio es contrario a la amistad; por eso se dice en los proverbios: –El amor encubre todas las faltas. Luego, constituyéndonos amigos de Dios por el Espíritu Santo, es lógico que por El nos perdone Dios los pecados; y por eso dice el Señor a los discípulos: –Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados. Y, por esta razón, a los que blasfeman contra

el Espíritu Santo se les niega la remisión de los pecados, pues quedan como privados de aquello por lo que el hombre consigue la remisión de los pecados.

Por este motivo dícese también que por el Espíritu Santo somos renovados y purificados o lavados, según aquello del salmo: –Envía tu Espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra; y: –Renovaos en vuestro espíritu; y: –Cuando el Señor lave la inmundicia de las hijas de Sión, limpie en Jerusalén las manchas de sangre, al viento de la justicia, al viento de la devastación.

La traducción actual de este texto de Isaías no coincide con la interpretación que le da Santo Tomás. (N. del T.)

CAPITULO XXII

Efectos atribuidos al Espíritu Santo en cuanto que mueve la criatura hacia Dios

Consideradas, pues, aquellas cosas que, al decir de las Escrituras, realiza Dios en nosotros por el Espíritu Santo, es necesario estudiar de qué manera somos impulsados hacia Dios por el Espíritu Santo.

Y, en primer lugar, lo más propio de la amistad parece ser el conversar en compañía del amigo. Ahora bien, la conversación del hombre con Dios consiste en su contemplación, como ya el Apóstol decía: –Nuestra conversación está en el cielo. Luego, como el Espíritu Santo nos hace amadores de Dios, consiguientemente somos constituidos en contempladores de Dios por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: –Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor.

También es propio de la amistad que uno se deleite en presencia del amigo, y se goce en sus palabras y obras, y en él encuentre consuelo en todas las angustias; de aquí que acudimos a los amigos, sobre todo, en la aflicción, en busca de consuelo. Por consiguiente, como el Espíritu Santo nos da la amistad de Dios y hace esté en nosotros y nosotros en El, como se ha demostrado (c. prec.), es lógico que nos gocemos de Dios y recibamos consuelo por el Espíritu Santo contra todas las adversidades y asechanzas del mundo. Por eso en el salmo se dice: –Devuélveme el gozo de tu salvación y confírmame en el Espíritu primero. Y en la epístola a los Romanos: –El reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo; y en los Hechos se dice: –La Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo. Y por eso el Señor llama al Espíritu Santo –paráclito, esto es, –Consolador: –Mas el Espíritu Santo, el Consolador...

Igualmente, también es propio de la amistad convenir con el amigo en lo que quiere. Ahora bien, la voluntad de Dios se nos manifiesta por sus preceptos. Luego pertenece al amor por el que amamos a Dios el cumplir sus mandatos, según aquello: –Si me amáis, guardaréis mis mandamientos. Luego al constituirnos el Espíritu Santo en amadores de Dios nos mueve también, en cierto modo, a cumplir los preceptos de Dios, según aquello del Apóstol: –Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios.

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues, siendo libre –el que es dueño de si mismo, hacemos libremente aquello que hacemos por nuestra cuenta y razón. Y esto es lo que hacemos voluntariamente; mas lo que hacemos contra voluntad no lo hacemos libre, sino servilmente, ya haya violencia absoluta, como –cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente por ejemplo, cuando uno es impelido por la fuerza al movimiento; ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando uno quiere hacer o padecer lo que menos contraria su voluntad, para evadir lo que más la contraria. Mas el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios. En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: –No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis

recibido el Espíritu de adopción de hijos.

Ahora bien, estando ordenada la voluntad a aquello que verdaderamente es bueno, si se tiene en cuenta el mismo orden natural de la voluntad cuando el hombre se aparta de aquello que es bueno de verdad, ya por una pasión, ya por un mal hábito o una mala disposición, obra servilmente, en cuanto que es vencido por aligo extraño. Pero, si considera el acto de la voluntad en cuanto inclinada al bien aparente, obra libremente al seguir la pasión o un hábito corrompido; mas obra servilmente si, permaneciendo tal voluntad, se abstiene de lo que quiere por el temor de la ley, que establece lo contrario. Luego, inclinando el Espíritu Santo por amor la voluntad al bien verdadero, al cual está ordena da por naturaleza, quita la servidumbre por la que, hecho el hombre esclavo de la pasión y del pecado, obra contra el orden de la voluntad; y también la servidumbre por la que obra según ley contra la inclinación de su voluntad, no como amigo de ella, sino corno esclavo de la misma. Por lo cual dice el Apóstol: –Donde está el Espíritu del Señor está la libertad; y: –Si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley.

Esta es la razón de que se diga que el Espíritu Santo mortifica las obras de la carne, en cuanto que, al mortificar la carne, no nos apartarnos del verdadero bien, al cual nos ordena el Espíritu Santo por amor, según aquello: –Si con el Espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.

CAPITULO XXIII

Solución de las razones aducidas antes contra la divinidad del Espíritu Santo

En último término vamos a solucionar las razones que antes se alegaron (c. 16), por las que parecía concluirse que el Espíritu Santo no es Dios, sino criatura.

Y acerca de ello se ha de tener en cuenta, primeramente, que el nombre de –espíritu parece tomado de la respiración animal, en la cual el aire es aspirado y espirado con cierto movimiento. Por eso el nombre de espíritu se aplica a todo impulso o movimiento de cualquier cuerpo aéreo, y así el viento se llama –espíritu, según el dicho del salmo: –El fuego, el granizo, la nieve, la niebla y el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos. Y se flama también –espíritu al vapor sutil difundido por los miembros de los animales para sus movimientos. Igualmente, por ser invisible el aire, se ha trasladado posteriormente el nombre –espíritu a todas las fuerzas y substancias invisibles y motoras. Y, por esto, el alma sensible y la racional, los ángeles y Dios, se dicen –espíritus; y propiamente Dios al proceder por modo de amor, porque da a entender cierta virtud motiva. –Así, pues, cuando Amós dice: –El que crea el espíritu, lo atribuye al viento –como consta más expresamente en la Vulgata–; lo cual está también en armonía con la frase que precede, –el que forma los montes.– Y cuando Zacarías dice de Dios que es –el que crea o forma el espíritu del hombre dentro de él, atribúyelo al alma humana. De esto no puede deducirse, por tanto, que el Espíritu Santo sea una criatura.

Del mismo modo, tampoco puede concluirse que sea una criatura por aquello que dice el Señor del Espíritu Santo: –No hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere. Pues se ha demostrado (c. 17) que el Espíritu Santo es Dios que procede de Dios (c. 19). De aquí que tenga su esencia en otro, como se dijo también antes del Hijo de Dios (c. 11). Y así como en Dios, la ciencia y la virtud y la operación es su esencia, toda la ciencia y la virtud y la operación del Hijo y del Espíritu Santo es de otro; pero las del Hijo son solamente del Padre, mas las del Espíritu Santo son del Padre y del Hijo. Luego como una de las operaciones del Espíritu Santo es que hable en los varones santos, según se demostró (c. 21), por esto se dice que –no habla por sí mismo, pues no obra independientemente – Y el –oír del Espíritu Santo es recibir la ciencia, como también la esencia, del Padre y del Hijo, en atención a que nosotros recibimos la ciencia por medio del oído, pues es corriente que la Escritura nos enseñe las cosas divinas acomodándose a las humanas. Y no es razonable hacer cuestión de que dice –oyere–como sí hablara de lo futuro–, siendo así que el recibir del Espíritu Santo es eterno, ya que a lo –eterno se pueden aplicar las palabras de cualquier tiempo, porque la eternidad abarca todo tiempo.

Igualmente, se ve también que por la misión, por la que sé dice que el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo, no puede concluirse que El sea una criatura (c. 16). Pues dijimos anteriormente (c. 8) que se dice que el Hijo de Dios fue enviado, porque se dejó ver de los hombres en carne visible, y así estuvo en el mundo de un modo nuevo, en el que antes no había estado, o sea, de un modo visible, no obstante haber estado siempre de un modo invisible como Dios. Y que el Hijo realizara esto le vino del Padre; y por esta razón se dice que fue enviado por el Padre. – También el Espíritu Santo apareció visiblemente, o en –figura de paloma, sobre Cristo en el bautismo, o como –lenguas de fuego sobre los apóstoles. Y aunque no se hiciera paloma o fuego –como el Hijo se hizo hombre–, no obstante se dejó ver en tales apariencias como en imágenes de sí mismo; y así también El estuvo en el mundo de un modo nuevo, o sea, de un modo visible. Lo cual demuestra que en El hay procesión, pero no minoración.

Hay incluso otro modo por el que se dice que tanto el Hijo como el Espíritu Santo son enviados invisiblemente. En efecto, consta por lo dicho que el Hijo procede del Padre a modo de idea, por la que Dios se conoce a sí mismo (c. 11); y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo a modo de amor, por el que Dios se ama a sí mismo (c. 19). Por eso–según dijimos (c. 21)–, cuando uno se convierte por el Espíritu Santo en amador de Dios, es inhabitado por el Espíritu Santo, y así está de un cierto modo nuevo en el hombre, es decir, según el nuevo efecto propio de la inhabitación. Y el realizar este efecto en el hombre le viene al Espíritu Santo del Padre y del Hijo; y ésta es la razón por la que decimos que es enviado invisiblemente por el Padre y el Hijo; de igual manera que decimos que el Hijo es enviado invisiblemente a la mente del hombre, cuando éste se establece de tal modo en el conocimiento divino que de tal conocimiento nace en él el amor divino. Luego vemos que este modo de misión tampoco importa minoración alguna en el Hijo o en el Espíritu Santo, sino sólo procesión de otro.

Tampoco la Escritura excluye al Espíritu Santo de la divinidad por que enumere algunas veces al Padre y al Hijo sin hacer mención del Espíritu Santo, como tampoco excluye al Hijo por (hacer alguna vez mención del Padre sin hacerla del Hijo (confróntese c. 8). Pues por esto da a entender tácitamente la Escritura que todo lo que se dice de uno de los tres, y pertenece a la divinidad, se hade entender de todos, puesto que son un solo Dios. Tampoco puede entenderse Dios Padre sin el Verbo y el Amor, ni viceversa, pues en uno de los tres quedan comprendidos todos los tres. Por este motivo se hace a veces mención de sólo el Hijo en lo que es común a los tres; por ejemplo, cuando dice San Mateo: –Y nadie conoce al Padre sino el Hijo, siendo así que tanto el Padre como el Espíritu Santo conocen al Padre. Igualmente, se dice también del Espíritu Santo: –Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios, siendo también cierto que ni el Padre ni el Hijo están excluidos de este conocimiento de lo divino.

Es cosa manifiesta también que no se puede demostrar que el Espíritu Santo es una criatura por el hecho de que se le apliquen en la Sagrada Escritura algunas cosas pertinentes al movimiento. Puesto que se han de tomar en sentido metafórico. Pues, de este modo, también la Sagrada Escritura le atribuye movimiento a Dios, como en aquello del Génesis: –Oyeron a Yavé, Dios, que se paseaba por el jardín; y: –Voy a bajar a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha venido hasta mi. Por consiguiente, lo que se dice: –El Espíritu del Señor se movía sobre las aguas, se ha de entender que está dicho a la manera como decimos que la voluntad se mueve hacia lo querido y el amor hacia lo amado. Aunque esto lo quieran atribuir algunos, no al Espíritu Santo, sino al aire, que tiene su lugar natural sobre el agua; y para significar sus múltiples transmutaciones fue dicho que –se movía sobre las aguas. –Y la expresión –derramaré mi Espíritu sobre toda carne se ha de interpretar como dicha a la manera con que decimos que el Espíritu Santo es enviado a los hombres por el Padre y el Hijo, como ya expusimos (cf. supra). Y en la palabra –derramaré se entiende la abundancia de efecto del Espíritu Santo, y que no se detendrá en uno, sino que llegará a muchos, desde quienes en cierto modo se comunica a otros, como vemos en aquellas cosas que se derraman corporalmente.

Tampoco se ha de referir la frase –tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos? a la misma esencia o persona del Espíritu Santo, que es indivisible, sino a sus efectos, por los que habita

en nosotros, los cuales pueden sufrir aumento o disminución en el hombre; pero no de manera que lo que se substrae a uno se le confiera numéricamente idéntico a otro, como sucede en las cosas corporales; sino porque algo semejante puede aumentar en uno y disminuir en otro. Y no requiere tampoco que para acrecentarlo en un se le quite a otro, porque una cosa espiritual puede ser poseída al mismo tiempo por muchos sin detrimento de nadie. Por eso no hay que entender que fuera necesario substraer a Moisés algo de los dones sobrenaturales a fin de conferirle a otros, sino que hay que referirlo al cargo o al oficio; porque lo que había ejecutado antes el Espíritu Santo sólo por Moisés lo cumplió después por muchos. Y así, tampoco Eliseo pidió que la esencia o la persona del Espíritu Santo se aumentara duplicándose, sino que estuviesen en él también los dos efectos del Espíritu Santo que habían estado en Elías, a saber, la profecía y la realización de milagros. – Aunque tampoco haya inconveniente en que uno participe más abundantemente que otro el efecto del Espíritu Santo en proporción doble o mayor, por ser finita la medida de ambos. Pero no fue pretensión de Eliseo el pedir para superar al maestro en las cosas espirituales.

Es cosa manifiesta también por el lenguaje de la Sagrada Escritura que las pasiones son aplicadas a Dios por cierta semejanza con la vida humana. Por ejemplo, se dice en el salmo: –Se encendió la ira del Señor contra su pueblo. Porque se dice Dios airado por la semejanza del efecto, o sea, porque castiga, como hacen también los airados; y por esto se añade en el mismo lugar: –Y los entregó al poder de las gentes? – Así se dice también que el Espíritu Santo es –contristado, por la semejanza del efecto, puesto que abandona a los pecadores, como los contristados a quienes les entristecen.

También se expresa convenientemente la Sagrada Escritura al atribuir a Dios lo que El hace en el hombre, según el dicho del Génesis: –Ahora he visto que en verdad temes a Dios, es decir, –ahora he hecho ver. Y de esta manera se dice que el Espíritu Santo –ruega, porque hace que roguemos, pues causa el amor en nuestros corazones, por el cual deseamos gozar de El, y, al desearlo, rogamos.

Siendo así que el Espíritu Santo procede a manera del amor con que Dios se ama a sí mismo, y Dios ama por el mismo amor a sí mismo y a las demás cosas por su bondad, está claro que pertenece al Espíritu Santo el amor por al que Dios se ama. E igualmente también el amor por el que nosotros amamos a Dios, ya que nos constituye en amadores de Dios, según consta por lo dicho (c. 21). Y en conformidad con estas dos cosas le compete al Espíritu Santo el –ser dado. Por razón del amor con que Dios nos ama, según se habla al decir que uno –da su amor a alguien cuando empieza a amarle; por más que Dios no empiece en el tiempo a amar a nadie, si se mira a la voluntad divina con que nos ama; mas el efecto de su amor hacia uno es producido en el tiempo cuando lo atrae hacia sí. Y por razón del amor con que nosotros amamos a Dios, porque el Espíritu Santo causa en nosotros este amor; por eso habita en nosotros según este amor, como vemos por lo dicho (c. 21); y así le poseemos, como gozando de su asistencia. Y como el estar en nosotros y el ser poseído por nosotros, por el amor que en nosotros causa, le viene al Espíritu Santo del Padre y del Hijo, se dice convenientemente que –nos es dado por el Padre y el Hijo. Y no por esto se manifiesta como menor que el Padre y el Hijo, sino como que procede de ambos. Se dice también que El se nos da al causar en nosotros juntamente con el Padre y el Hijo el amor, según el cual habita en nosotros.

Por otra parte, aunque el Espíritu Santo sea verdadero Dios y reciba del Padre y del Hijo la verdadera naturaleza divina, sin embargo no es necesario que sea Hijo (c. 16). Pues uno se dice hijo porque ha sido engendrado; por eso, si una cosa recibiera la naturaleza de otro, no por generación, sino de otro modo, carecería de la razón de filiación. Por ejemplo, si algún hombre, por virtud divina concedida para un caso concreto, hiciera de alguna parte de su cuerpo un hombre, o incluso de materia extraña, como hace las cosas artificiales, el hombre producido no sería llamado hijo de aquél, porque no procedería de él como nacido. Ahora bien, la procesión del Espíritu Santo no tiene significación de nacimiento, como antes se demostró (c. 19). Luego el Espíritu Santo, por más que reciba del Padre y del Hijo la naturaleza divina, con todo, no puede llamarse hijo.

Y es razonable que sólo en la Divinidad se comunique la naturaleza de varias maneras (c. 16). Porque sólo en Dios su obrar es su ser. Por eso, habiendo en El, como en cualquier naturaleza

intelectual, entender y querer, lo que en El procede a modo de entendimiento, como el Verbo, o a modo de amor y voluntad, como el Amor, es necesario que tenga ser divino y sea Dios. Y así es verdadero Dios tanto el Hijo como el Espíritu Santo.

Quede, pues, esto como doctrina sobre la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo, cuanto entrañe dificultad acerca de su procedencia es menester entenderlo en conformidad con lo que dijimos sobre el nacimiento del Hijo (cf. cc. 13, 14).

CAPITULO XXIV

El Espíritu Santo procede del Hijo

Algunos erraron también acerca de la procedencia del Espíritu Santo, diciendo que no procedía del Hijo. En consecuencia, debemos probar que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Vemos claramente por la Sagrada Escritura que el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo, pues se lee: –Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo. – Y para que nadie pueda decir que uno es el Espíritu que procede del Padre y otro el del Hijo, se demuestra por las palabras del Apóstol que es el mismo Espíritu Santo del Padre y el del Hijo. Pues las palabras citadas: –Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo, las añade después de haber dicho: –Si el Espíritu de Dios habita en nosotros, etcétera. –Ahora bien, no puede decirse que el Espíritu Santo sea Espíritu de Cristo sólo porque lo tuvo en cuanto hombre, según aquello: –Jesús, lleno del Espíritu Santo, se Volvió del Jordán; puesto que se dice: –Y por ser hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba!, ¡Padre! Luego el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios en cuanto que es Espíritu del Hijo de Dios. Y nos hacemos hijos adoptivos de Dios por semejanza al Hijo natural de Dios, según aquello: –Porque a los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos. Por tanto, el Espíritu Santo es Espíritu de Cristo, en cuanto que éste es Hijo natural de Dios. Ahora bien, el Espíritu Santo sólo puede decirse Espíritu del Hijo de Dios por la relación de origen, porque en la Divinidad sólo se da esta distinción. Luego es necesario decir que el Espíritu Santo es de tal manera del Hijo, que procede de El.

El Espíritu Santo es, además, enviado por el Hijo, según aquello: –Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre. Mas quien envía tiene cierta autoridad sobre el enviado. Es, pues, preciso decir que el Hijo tiene cierta autoridad respecto al Espíritu Santo. No ciertamente de dominio o mayoridad, sino sólo de origen. Así, pues, el Espíritu Santo procede del Hijo. – Y si alguien dice que también el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, puesto que se afirma en San Lucas que el Señor dijo que en El se había cumplido aquello de Isaías: –El espíritu del Señor descansa sobre mí, y me ha enviado a predicar la buena nueva a los abatidos, se ha de tener en cuenta que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo por haber asumido la naturaleza humana. Mas el Espíritu Santo no asumió la naturaleza creada para que, según ella, pueda decirse que es enviado por el Hijo o que el Hijo tiene autoridad sobre El. Resulta, pues, que respecto a la persona eterna el Hijo tiene autoridad sobre el Espíritu Santo.

Además, dice el Hijo del Espíritu Santo: –El me glorificará, porque tomará de lo mío. Y no puede decirse que reciba lo que pertenece al Hijo sin recibirlo de El; como si dijera que recibe del Padre la esencia divina que pertenece al Hijo, por lo que se añade: –Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío. Porque, si todas las casas del Padre son también del Hijo, la autoridad del Padre, por la que es principio del Espíritu Santo, será también del Hijo. En consecuencia, así como el Espíritu Santo recibe del Padre lo que es de Padre, así también recibe del Hijo lo que es del Hijo.

Para probarlo pueden aducirse las autoridades de los doctores de la Iglesia, incluso de los griegos. Dice San Atanasio: –El Espíritu Santo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procedente del Padre y del Hijo. –También San Cirilo, en su epístola que aprobó el concilio de Calcedonia, dice:

–Se llama Espíritu de Verdad, y es Espíritu de Verdad, y fluyó de El, como en último término también de Dios Padre. – Y Dídimo afirma también en su libro –De Espíritu Santo: –Ni el Hijo es otra cosa más de lo que le ha sido dado por el Padre, ni es otra la substancia del Espíritu Santo, fuera de lo que le ha sido dado por el Hijo. – Y mueve a risa pensar que algunos conceden que el Espíritu Santo viene del Hija o que fluye de El, sin proceder de El. Porque la palabra –procesión parece ser la más común entre todas las que se refieren a origen. Pues todo lo que de cualquier modo es por otro decimos que procede de él. Y, puesto que las cosas divinas se designan mejor por palabras comunes que por especiales, la palabra –procesión es la más apropiada hablando del origen de las divinas personas. Luego, si se concede que el Espíritu Santo –viene del Hijo o –que fluye de El, es preciso que de tal proceda.

Además, leemos en la definición del concilio V: –Seguimos en todo a los santos Padres y doctores de la Iglesia, Atanasio, Hilario, Basilio, Gregorio el Teólogo y Gregorio Niseno, Ambrosio, Agustín, Teófilo, Juan de Constantinopla, Cirilo, León, Próculo; y admitimos todo lo que acerca de la fe ortodoxa y de la condenación de los herejes expusieron. Ahora bien, parece claro por muchos testimonios de San Agustín, principalmente del libro –De Trinitate y del comentario –Super Ioannem, que el Espíritu Santo viene del Hijo lo mismo que del Padre.

Lo cual puede probarse también con razones evidentes. Porque las cosas, efectuada la distinción material, que no puede tener lugar en las personas divinas, no se distinguen entre sí como no sea por alguna oposición. De suerte que las cosas que no se oponen pueden hallarse juntas en un mismo sujeto, porque no pueden ser causa de distinción alguna; y así lo blanco y lo triangular, que no se oponen, aunque sean diversos, pueden hallarse en un mismo sujeto. Ahora bien, según las enseñanzas de la fe católica, debemos suponer que el Espíritu Santo se distingue del Hijo; de lo contrario, no habría trinidad, sino dualidad de personas. Es necesario, pues, que tal distinción se haga por alguna oposición. Mas no por oposición de –afirmación y negación, pues así se distinguen los entes de los no entes; ni por oposición de –privación y hábito, porque así se distinguen las cosas perfectas de las imperfectas; ni tampoco por oposición de –contrariedad, porque así se distinguen las cosas que son diversas por la forma, ya que la contrariedad según enseñan los filósofos –es –una diferencia según la forma. Diferencia que no conviene ciertamente a las personas divinas, puesto que tiene una sola forma, igual que una sola esencia, según aquello del Apóstol, que dice del Hijo: –Quien existiendo en la forma de Dios, es decir, del Padre. –Resulta, pues, que una persona divina no se distingue de la otra sino por oposición de relación; y así el Hijo se distingue del Padre según la oposición relativa de padre o hijo. Puesto que en las personas divinas no puede haber otra oposición relativa que la que es según el origen. En efecto, las cosas opuestas relativamente, o bien se fundan sobre la –cantidad, como lo doble y la mitad, o bien sobre la –acción y –pasión, como señor y siervo, lo que mueve y lo movido, padre e hijo. Además, de los relativos que se fundan sobre la cantidad, unos se basan en la cantidad diversa, como doble y medio, mayor y menor; otros, en la misma unidad, como lo mismo, que significa uno en su
–igual, que significa uno en cantidad, y –semejante, que significa uno en cualidad. Ahora bien, las personas divinas no pueden distinguirse por relaciones fundarías sobre la diversidad de cantidad, pues así desaparecería la igualdad de las tres personas. Ni tampoco por las relaciones que se fundan sobre lo –uno, puesto que tales relaciones no causan distinción, sino que más bien pertenecen a la conveniencia, aunque quizá algunas presupongan distinción. En lo referente a las relaciones fundadas sobre la acción y pasión, siempre uno de los relativos es como sujeto, y desigual en virtud, exceptuadas solamente las relaciones de origen, en las que no se señala ninguna minoración, por razón de que en ellas se da algo que produce un semejante e igual a si en naturaleza y en virtud. Resulta, pues, que las personas divinas sólo pueden distinguirse –con oposición relativa de origen.
– Si, pues, el Espíritu Santo se distingue del Hijo, es preciso decir que procede de El, pues no puede decirse que el Hijo proceda del Espíritu Santo, cuando más bien se dice que el Espíritu Santo es del Hijo y es dado por el Hijo.

Del Padre provienen el Hijo y el Espíritu Santo. Es preciso, por tanto, que el Padre se relacione con el Hijo y con el Espíritu Santo, igual que el principio se relaciona con lo que de el se deriva Mas

con el Hijo se relaciona por razón de paternidad, pero no así con el Espíritu Santo, pues entonces el Espíritu Santo sería hijo, ya que la paternidad no se dice sino en orden al hijo. Luego ha de haber otra relación por la que el Padre se relacione con el Espíritu Santo, a la cual llamamos –espiración. Del mismo modo, así como en el Hijo hay una relación por la que se refiere al Padre y se llama –filiación, así también debe haber en el Espíritu Santo otra relación por la que se refiera al Padre, a la cual llamamos –procesión. y así, atendiendo a la procedencia del Hijo respecto al Padre, hay dos relaciones, una en el principio y otra en el término del origen, a saber: –paternidad y filiación; y otras dos por parte del origen del Espíritu Santo, que son la –espiración y la procesión. La paternidad, pues, y la espiración no constituyen personas, sino que pertenecen a la única persona del Padre, porque no se oponen mutuamente. De suerte que, si la filiación y la procesión no tuvieran oposición entre sí, tampoco constituirían dos personas, sino que se referirían a una sola. Ahora bien, no puede haber otra oposición que la de origen. Luego es preciso que haya oposición de origen entre el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que uno proceda del otro.

Aún más. Todas las cosas que convienen en algo común se distinguen según las diferencias pertenecientes esencial y no accidentalmente a dicho común. Por ejemplo, hombre y caballo, que convienen en lo animal, se distinguen entre sí no por blanco y negro, que son diferencias accidentales respecto al animal, sino por racional e irracional. que les son esenciales. Porque, como animal es lo que tiene alma, es necesario que se distingan entre si por tener tal o cual alma, es decir, racional o irracional. Pero es evidente que el Hijo y el Espíritu Santo convienen en que son por otro, pues ambos provienen del Padre, y, según esto, el Padre se distingue convenientemente de uno y otro en cuanto que carece de origen. Por tanto, si el Espíritu Santo se distingue del Hijo, ha de ser necesariamente por las diferencias que dividan esencialmente el –ser por otro. Las cueles diferencias, en verdad, no pueden ser sino del mismo género, es decir, pertenecientes al origen, de medo que uno de ellos proceda del otro. Resulta, pues, que para que el Espíritu Santo se distinga del Hijo es preciso que proceda del Hijo.

Y si alguien dice que el Espíritu Santo se distingue del Hijo, no por proceder del Hijo, sino por el diverso origen de ambos con respecto al Padre, necesariamente habremos de volver a lo mismo. Porque, si el Espíritu Santo es algo distinto del Hijo, es preciso que también sea distinto el origen o presesión de uno y otro. Ahora bien, dos orígenes no pueden distinguirse más que por el término, o el principio, o el sujeto. Ejemplos: por parte del término, el origen del caballo se distingue del origen del buey, en cuanto que estos dos orígenes terminan en naturalezas específicamente distintas. Por parte del principio, como si suponemos dentro de la misma especie animal, que algunos son engendrados solamente por la virtud activa del sol y otros por la virtud activa de la semilla, junto con aquella otra. Finalmente, por parte del sujeto, se distingue la generación de este y de aquel caballo en que la naturaleza de la especie es recibida en distinta materia; pero esta distinción, por parte del sujeto, no puede tener lugar en las personas divinas, puesto que son completamente inmateriales. Tampoco puede haber distinción de procesiones por parte del término, si así es permitido hablar, puesto que el Espíritu Santo, procediendo, recibe la misma y única naturaleza divina que recibe el Hijo naciendo. Luego uno y otro origen sólo pueden distinguirse por parte del principio. Ahora bien, es claro que el principio del origen del Hijo es solamente el Padre. Luego, si el principio de la procesión del Espíritu Santo fuese solamente el Padre, la procesión del Espíritu Santo no se distinguirla de la generación del Hijo, y así tampoco el Espíritu Santo sería distinto del Hijo. Por tanto, para que haya otras procesiones y otros que procedan, es necesario decir que el Espíritu Santo no procede solamente del Padre, sino del Padre y del Hijo.

Pero si alguien dice nuevamente que las procesiones difieren según el principio, en cuanto que el Padre produce al Hijo por modo de entendimiento, como Verbo, y al Espíritu Santo por modo de voluntad, como Amor, será preciso decir –conforme a esto– que, según la diferencia de la voluntad y del entendimiento en Dios Padre, se distinguen las dos procesiones y los dos procedentes. Pues bien, la voluntad y el entendimiento en Dios Padre no se distinguen realmente, sino sólo de razón, cuino probamos en el primer libro (cc. 45, 73). Se sigue, pues, que entre las dos procesiones y los procedentes sólo habrá distinción de razón. Ahora bien, aquellas cosas que se distinguen sólo

conceptualmente –o según razón– se predican mutuamente, porque es verdadero decir que la voluntad divina es su entendimiento y viceversa. Luego será verdadero decir que el Espíritu Santo es el Hijo y viceversa; lo cual es la herejía sabeliana (cf. c. 5). En consecuencia, para la distinción del Espíritu Santo y del Hijo no es suficiente decir que el Hijo procede por modo de entendimiento y el Espíritu Santo por modo de voluntad, a no ser que con esto se diga también que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Además, si decimos que el Espíritu Santo procede por modo de voluntad, y el Hijo por modo de entendimiento, se sigue que el Espíritu Santo procede del Hijo. Porque el amor procede del Verbo, puesto que no podemos amar nada si no lo concebimos con el verbo del corazón.

Es más, si alguien considera las diversas especies de cosas, verá entre ellas cierto orden, en cuanto que los vivientes están por encima de los no vivientes; y los animales, por encima de las plantas; y el hombre, por encima de los demás animales, y en cada uno de éstos se hallan diversos grados según las diversas especies; de donde dedujo Platón que las especies de las cosas eran números, que varían de especie por adición o substracción de la unidad. Por tanto, en las substancias inmateriales no puede haber más distinción que la que es según el orden. Ahora bien, en las divinas personas, que son completamente inmateriales, no puede haber más orden que el de origen. Luego no hay dos personas procedentes de una, si una de ellas no procede de la otra. Es necesario, pues, que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

Además, el Padre y el Hijo, en cuanto a la unidad de esencia, no se distinguen sino en que uno es Padre y el otro es Hijo. Por tanto, todo lo que esté fuera de esto es común al Padre y al Hijo. Ahora bien, ser principio del Espíritu Santo está fuera de la razón de paternidad y filiación, puesto que una es la relación por la que el Padre es Padre, y otra por la que el Padre es principio del Espíritu Santo, según dijimos antes. Luego ser principio del Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo.

Todo lo que no es contra la razón de alguno no es imposible que le convenga, como no fuere quizá accidentalmente. Mas ser principio del Espíritu Santo no es contra la razón de Hijo, ni en cuanto es Dios, puesto que el Padre es principio del Espíritu Santo; ni en cuanto que es Hijo, puesto que una es la procesión del Espíritu Santo y otra la del Hijo. Mas no repugna que lo que viene de un principio según una procesión sea principio de la procesión de otro. Resulta, pues, que no es imposible que el Hijo sea principio de Espíritu Santo. Pero lo que no es imposible puede ser. Y –en Dios no difiere el ser y el poder. Luego el Hijo es principio del Espíritu Santo.

CAPITULO XXV

Argumentos de los que intentan demostrar que el Espíritu Santo no procede del Hijo, y solución de los mismos

Mas algunos, queriendo resistir pertinazmente a la verdad, alegan en contrario ciertas razones que apenas merecen respuesta. Porque dicen que el Señor, hablando de la procesión del Espíritu Santo, dijo que procedía del Padre, sin hacer mención alguna del Hijo, como aparece en San Juan: –Cuando venga el Paráclito, que yo os envía de parte del Padre, el Espíritu de Verdad, que procede del Padre. Por lo cual, como quiera que no podemos pensar de Dios sino lo que esté contenido en la Escritura, no se puede decir que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

Pero esto es totalmente vano. Por que, debido a la unidad de esencia, todo lo que en la Escritura se dice de una persona debe entenderse también de la otra, a no ser que se oponga a lo propiamente personal de la misma, aun cuando se añada una expresión exclusiva. Y así, aunque se diga: –Nadie conoce el Hijo sino el Padre, no se excluye por ello, del conocimiento del Hijo, ni al mismo Hijo ni al Espíritu Santo. De donde, aunque se dijera en el Evangelio que el Espíritu Santo no procede sino del Padre, no por ello será falso que procediera del Hijo, puesto que esto no se opone a lo que conviene propiamente al Hijo, según vimos anteriormente (c. prec.). – Ni es de admirar que el Señor diga que el Espíritu Santo procede del Padre, sin hacer mención de si, puesto que todo lo suele

referir al Padre, de quien recibe todo cuanto tiene, como cuando dice: –Mi doctrina no es mía, sino de Aquel que me envió, del Padre. Y muchas cosas parecidas se encuentran entre las palabras del Señor, que encarecen en el Padre la autoridad de principio. –Sin embargo, en el texto citado tampoco rechaza totalmente que El sea principio del Espíritu Santo, puesto que le llama Espíritu de Verdad, habiendo dicho antes de si que era la Verdad.

Objetan también que en algunos concilios se haya prohibido, bajo amenaza de anatema, añadir algo al símbolo ordenado en los concilios; en el cual, por otra parte, no se hace mención alguna de que el Espíritu Santo proceda del Hijo, y por esto acusan como reos de anatema a los latinos, que añadieron esto en el símbolo.

Pero estas razones carecen de fuerza, pues en la determinación del sínodo de Calcedonia se lee que los Padres reunidos en Constantinopla corroboraron la doctrina del sínodo Niceno, –no como infiriendo que fuese menos, sino declarando con testimonios de las Escrituras lo que ellos entendían del Espíritu Santo contra los que habían intentado negar que fuera Señor. Igualmente, hay que decir que la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Hijo está contenida en el sínodo constantinopolitano, cuando se dice que –procede del Padre, porque cuanto se dice del Padre es preciso entenderlo también del Hijo, según anotamos antes. A lo cual basta añadir la autoridad del Romano Pontífice, que–según hallamos– confirmó los antiguos concilios.

Alegan también que el Espíritu Santo, por su simplicidad, no puede provenir de dos, y que el Espíritu Santo, si procede perfectamente del Padre, no procede del Hijo; y otras cosas semejantes, que fácilmente puede resolver aun el poco ejercitado en teología. Porque el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo en razón de la unidad del poder divino, y con una sola producción producen al Espíritu Santo, del mismo modo que las tres personas son un solo principio de la criatura y la producen con una sola acción.

CAPITULO XXVI

En Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo

De todo lo cual es preciso colegir que en la naturaleza divina subsisten tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que estas tres son un solo Dios, distintas solamente por sus mutuas relaciones. Pues el Padre se distingue del Hijo por la relación de paternidad y por la carencia de origen; el Hijo se distingue del Padre por la relación de filiación; el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración, por decirlo así; y el Espíritu Santo se distingue del Hijo por la procesión de amor con que procede de ambos.

Y fuera de estas tres personas no puede ponerse una cuarta en la naturaleza divina. En efecto, las personas divinas, por convenir en la esencia, no pueden distinguirse si no es por relación de origen, según dijimos antes (c. 24). Fe así que estas relaciones de origen conviene considerarlas, no según una procesión que tienda a lo exterior –pues, así, el que procede no sería coesencial a su principio–, sino que es preciso que permanecía en lo interior. Pero que algo proceda, permaneciendo dentro de su principio, sucede solamente en la operación del entendimiento y de la voluntad, según se ve por lo dicho (capítulos 11, 19). Por lo cual las personas divinas no pueden multiplicarse sino según lo exija la procesión del entendimiento y de la voluntad en Dios. Pero no es posible que en Dios haya más que una procesión según el entendimiento, puesto que su entender es uno y simple y perfecto, ya que, entendiéndose, entiende todas las demás cosas; y así no puede haber en Dios más que una procesión del Verbo. E igualmente es preciso que la procesión de amor sea una sola, porque también el querer divino es uno y simple, puesto que amándose ama todo lo demás. No es, pues, posible que haya en Dios más de dos personas que procedan: una por vía de entendimiento, como el Verbo, es decir, el Hijo; otra por vía de amor, a sea el Espíritu Santo. Es también una sola la persona que no procede, es decir, el Padre. Por lo tanto, en la Divinidad solamente puede haber tres personas.

Además, si las personas divinas se distinguen según la procesión y el modo de la persona, en cuanto a la procesión, no puede ser sino triple, a saber: o que sea absolutamente no procedente, y es el Padre; o procedente del no procedente, y es el Hijo; o procede del procedente, y es el Espíritu Santo. Es imposible, en con secuencia, que haya más de tres personas.

Porque, aunque en los demás vivientes puedan multiplicarse las relaciones de origen, como por ejemplo: hay en la naturaleza humana muchos padres y muchos hijos, esto es completamente imposible en la naturaleza divina. Porque la filiación, por ser en una naturaleza de una sola especie, no puede multiplicarse sino por parte de la materia o sujeto, según ocurre con las demás formas. Por lo cual, como quiera que en Dios no hay materia o sujeto, y las mismas relaciones son subsistentes, según dijimos antes (c. 14), es imposible que en Dios haya muchas filiaciones. Y la misma razón vale para lo demás. Por tanto, en Dios sólo hay tres personas.

Y si alguien objeta diciendo que el Hijo, por ser perfecto Dios, tiene virtud intelectiva perfecta y así puede producir verbo, e igualmente, por tener el Espíritu Santo bondad infinita, que es principio de comunicación, puede comunicar la naturaleza divina a otra persona divina, debe considerar que el Hijo es Dios como engendrado; mas no como engendrante; por tanto, en El está la virtud intelectiva como está en quien procede como verbo, pero no como en quien produce verbo. E igualmente, por ser el Espíritu Santo Dios como quien procede, en El está la bondad infinita como está en la persona que la recibe, mas no como está en quien comunica a otra la bondad infinita. Pues sólo se distinguen entre sí por las relaciones, según consta por, lo dicho (cc. 14, 24). Luego en el Hijo, está toda la plenitud de la divinidad y en igual medida como está en el Padre, pero con relación de natividad, así como en el Padre está con relación de generación activa. Por lo cual, si la relación del Padre se atribuyera al Hijo, desaparecería toda distinción. Y lo mismo hay que decir del Espíritu Santo.

Y de esta Trinidad podemos ver, cierta semejanza en el entendimiento humano. Porque el mismo entendimiento, en cuanto que se entiende en acto, concibe en si mismo su verbo, que no es otra cosa más que la misma intención inteligible de la mente, llamada también –mente entendida, existente en ella. La cual, por amarse también a sí misma, se produce a si minina en la voluntad como objeto amado. Pero no procede más allá dentro de si, sino que se encierra en un circulo, cuando por amor vuelve a la misma substancia de la que había empezado a proceder mediante la intención entendida; habiendo, sin embargo, procesión hacia los efectos exteriores cuando por amor de si tiende a hacer algo. Y así hallamos tres cosas en la mente: la mente misma, que es principio de la procesión en cuanto que permanece en su naturaleza; la mente concebida en el entendimiento y la mente amada en la voluntad. Sin embargo, estas tres cosas no son una sola naturaleza, porque el entender de la mente no es su ser, como tampoco su querer es su ser o su entender. Y, por lo mismo, ni la mente entendida ni la mente amada son personas, puesto que no son subsistentes. Y tampoco es persona la mente misma, en cuanto que permanece en su naturaleza, por no ser un todo subsistente, sino parte de un subsistente, a saber, el hombre.

Luego en nuestra mente se halla una semejanza de la Trinidad divina en cuanto a la procesión –que repite la Trinidad; pues por lo dicho se ve que en la naturaleza divina hay Dios ingénito, que es principio de toda procesión divina, es decir, el Padre; y Dios engendrado, como Verbo concebido en el entendimiento, a saber, el Hijo; y Dios que procede como Amor, es decir, el Espíritu Santo; y fuera de éstas no hay dentro de la naturaleza divina ninguna otra procesión, sino la que tiende a los efectos exteriores. No obstante, nuestra mente falla en la representación de la Trinidad en que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma naturaleza y cada uno de ellos es persona perfecta, ya que el entender y querer de Dios son su mismo ser divino, según se ha demostrado (1. 1. cc. 45, 73). Por. lo cual la semejanza de Dios se ve en el hombre como se ve en la semejanza de Hércules en la piedra, en cuanto a la representación de la forma, no en cuanto a la conveniencia de naturaleza. Por esto se dice también que en la mente del hombre está la imagen de Dios, según aquello: –Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.

También en las demás cosas hallamos cierta semejanza de la Trinidad en cuanto que toda cosa es una en su substancia, y es formada por cierta especie y tiene algún orden. Ahora bien, es evidente

por lo dicho (capítulos 11, 19) que la concepción del entendimiento en el ser inteligible es como la información de la especie en el ser natural; y el amor es como la tendencia o el orden en la cosa natural. Por lo tanto, también las especies de las cosas naturales representan remotamente al Hijo; y el orden, al Espíritu Santo. Y por eso, en razón de esta remota y obscura representación en las cosas irracionales, se dice que hay en ellas un –vestigio de la Trinidad, pero no una –imagen, según aquello: –¿Acaso comprenderás los vestigios de Dios...?

Y baste con lo dicho hasta el presente acerca de la Trinidad divina.

CAPITULO XXVII

Sobre la encarnación del Verbo, según la tradición de la Sagrada Escritura

Hemos dicho anteriormente (cc. 4, 8), hablando de la generación divina, que al Hijo de Dios, el Señor Jesucristo, le convenían unas cosas según la naturaleza divina y otras según la humana, en la cual se quiso encarnar el Hijo eterno de Dios asumiéndola en el tiempo. Ahora, pues, nos queda por tratar del misterio mismo de la encarnación (cf. c. 1), el cual es, entre todas las obras divinas, el que más excede la capacidad de nuestra razón, pues no puede imaginarse hecho más admirable que este de que el Hijo de Dios, verdadero Dios, se hiciese hambre verdadero. Y, siendo lo más admirable, se seguirá que todos los demás milagros estarás relacionados con la verdad de este hecho admirabilísimo, porque –lo supremo de cualquier género es causa de lo contenido en él. Y confesamos esta admirable encarnación de Dios por enseñárnosla la autoridad divina. Porque dice San Juan: –Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. –Y el apóstol San Pablo, hablando del Hijo de Dios, dice: –Quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre.

También muestran suficientemente esto las palabras del mismo Señor Jesucristo, que a veces habla de sí humilde y llanamente; por ejemplo: –El Padre es mayor que yo; y –Triste está mi alma hasta la muerte, y son cosas estas que le convienen según la humanidad asumida; por el contrario, otras veces dice de sí cosas sublimes y divinas: –Yo y el Padre somos una sola cosa; y –Todo cuanto tiene el Padre es mío, que le competen ciertamente según la naturaleza divina.

Demuestran también esto los hechos que leemos del mismo Señor. Pues que temió, se entristeció, tuvo hambre, murió, pertenece a la naturaleza humana; pero que curó enfermos por su propio poder, resucitó muertos, ejerció un dominio eficaz sobre los elementos del mundo, expulsó a los demonios, perdonó los pecados, resucitó de entre los muertes cuando quiso y, finalmente, que subió a los cielos, demuestran en El un poder divino.

CAPITULO XXVIII

Del error de Fotino acerca de la encarnación

Algunos, falseando el sentido de las Escrituras, erraron acerca de la divinidad y humanidad de nuestro Señor Jesucristo.

Porque hubo algunos, como Ebión y Cerinto, y después Pablo de Samosata y Fotino, que sólo admitieron en Cristo la naturaleza humana, imaginando que en El está la divinidad, no por naturaleza, sino por cierta excelente participación de la gloria divina que mereció por sus obras, según dijimos antes (c. 4).

Pero, omitiendo algunas cosas que ya dijimos antes contra esta opinión (Ibíd.), hemos de advertir que ella destruye el misterio de la encarnación.

Porque, según esta opinión, Dios no hubiese asumido la carne para hacerse hombre, sino que más bien el hombre carnal se hubiese hecho Dios. Y así no sería verdad el dicho de San Juan: –El Verbo

se hizo carne, sino lo contrario, –la carne se hizo Verbo.

Igualmente, no Convendrían al Hijo de Dios la anonadación o el descenso, sino que más bien convendría al hombre la glorificación y la ascensión, y así no seria verdadero el dicho del Apóstol: –Quien, existiendo en la forma de Dios, se anonadé, tomando la forma de siervo; sino solamente la exaltación del hombre a la gloria divina, de la que dice después: –Por lo cual Dios le exaltó.

Tampoco sería verdad lo que dice el Señor: –He bajado del cielo, sino sólo aquello: –Subo a mi Padre; siendo así que la Sagrada Escritura une ambas cosas. Porque dice el Señor: –Nadie sube al cielo sino quien bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo; y –El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos.

Y así tampoco convendría al Hijo el ser enviado por el Padre ni el haber salido del Padre para venir al mundo, sino sólo el ir al Padre; y, sin embargo, El mismo une ambas cosas, diciendo: –Mas ahora voy al que me ha enviado; y también: –Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre; con lo cual se comprueba a la vez la humanidad y la divinidad.

CAPITULO XXIX

Del error de los maniqueos acerca de la encarnación

Hubo también algunos que, negando la verdad de la encarnación, enseñaron cierta imitación ficticia de la misma. Pues dijeron los maniqueos que el Hijo de Dios había asumido un cuerpo, no verdadero, sino aparente. Por lo cual no pudo ser verdadero hombre, sino sólo aparente; ni tampoco fue verdadero, sino sólo ficticio, lo que hizo en cuanto hombre, como nacer, comer, beber, andar, padecer y ser sepultado. Por donde vemos que reducen totalmente el misterio de la encarnación a cierta ficción.

Pero esta opinión anula, en primer lugar, la autoridad de la Escritura, porqué, como quiera que la apariencia de carne no es carne ni la apariencia de andar es andar, etc., miente la Escritura al decir: –El Verbo se hizo carne, si fue solamente en realidad carne ficticia. Y miente también al decir que Jesucristo anduvo, comió, murió y fue sepultado, si todo esto ocurrió solamente en apariencia imaginaria. Mas, por poco que se derogue la autoridad de la Santa Escritura, perece toda la firmeza de nuestra fe, que se funda en las Sagradas Escrituras, según aquello: –Y estas cosas fueron escritas para que creáis.

Sin embargo, alguien puede decir que no carece de verdad la Sagrada Escritura cuando narra lo ficticio como real, porque las semejanzas de las cosas se nombran equívoca y figuradamente con los nombres de las mismas cosas, como, por ejemplo, un hombre pintado es llamado equívocamente hombre; y la Sagrada Escritura suele usar ese modo de hablar, como cuando dice: –Y la roca era Cristo. Y vemos también que en ella se atribuyen a Dios muchas cosas corporales sólo en razón de alguna semejanza, como cuando se le llama cordero, león o algo parecido.

No obstante, aunque las semejanzas de las cosas toman a veces equívocamente los nombres de las mismas, no es propio de la Sagrada Escritura el proponer bajo tal equivoco toda la narración de un hecho, de suerte que no pueda verse claramente la verdad por otros lugares de la Escritura, pues de ello no se seguiría la instrucción, sino el engaño de los hombres; siendo así que dice el Apóstol: –Todo cuanto está escrito, se escribió para nuestra enseñanza; y –Toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir. –Además, toda la narración evangélica sería ficticia y fabulosa si contara como reales las semejanzas aparentes de las cosas, cuando precisamente leemos:
–Porque no fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder de nuestro Señor Jesucristo.

Si la Escritura narra alguna vez algo que no tuvo existencia real, sino sólo a por el mismo estilo de la narración lo da a entender. Por ejemplo, dice: –Y alzando los ojos –Abrahán– se le manifestaron tres varones, lo cual indica que fueron varones aparentes. Por eso en ellos adoró a Dios y confesó la divinidad, diciendo: –He comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza; y más

adelante: –Lejos eso de ti, el juez de la tierra toda. –Y no es causa de error alguno el que Isaías, Ezequiel y otros profetas hayan descrito cosas que sólo vieron imaginariamente, puesto que las emplean como descripción profética y no como narración histórica. Y, con todo, siempre añaden algo que muestra la apariencia, por ejemplo: –Vi al Señor sentado; –El Señor puso su mano sobre mí; –Tendió como una mano y me cogió y en visión divina me llevó a Jerusalén.

Tampoco es causa de error el que en las Escrituras se diga algo de las cosas divinas por solas semejanzas, ya porque las semejanzas se toman de cosas tan viles, de modo que se ve que se dicen según semejanza y no según la existencia real; ya porque en las Escrituras hallamos otras cosas dichas propiamente por las que se manifiesta expresamente la verdad que en otros lugares se oculta bajo semejanzas. Pero esto no hace a nuestro propósito, porque ningún texto de la Escritura excluye la verdad de lo que leemos acerca de la humanidad de Cristo.

Mas quizás diga alguien que esto se da a entender por lo que dice el Apóstol: –Enviando Dios a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado; o por aquello: –Haciéndose semejante a los hombres y en la condición de hombre. – Pero no cabe tal sentido por lo que se dice a continuación. Pues no dice solamente –en semejanza de carne, sino que añade –de pecado; porque Cristo tuvo ciertamente verdadera carne, mas no carne de pecado, puesto que en El no lo hubo; pero si –semejante a la carne de pecado, porque tuvo carne pasible, cual es la carne del hombre a causa del pecado. –Igualmente, tampoco cabe un sentido ficticio en aquello que dice: –haciéndose semejante a los hombres, al decir –tornando la forma de siervo. Porque es evidente que usa –forma en lugar de naturaleza, y no en sentido de semejanza, por lo que había dicho: –Quien, existiendo en la forma de Dios, donde se pone –forma en vez de naturaleza; porque no suponen que Cristo hubiera sido Dios por sola semejanza. Se rechaza también el sentido ficticio por lo que añade: –hecho obediente hasta la muerte.–Por tanto, no se toma semejanza por la semejanza de apariencia, sino por la natural semejanza de especie; tal como se dice que todos los hombres son semejantes en especie.

Y aún más expresamente rechaza la Sagrada Escritura toda sospecha de apariencia. Porque se dice que, –viéndole ellos andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un Espíritu. Y de miedo comenzaron a gritar. Y acto seguido desvaneció el Señor su sospecha, por lo que se añade: Pero al instante les habló, diciendo: –Tened confianza; soy yo; no temáis. –Puesto que no parece razonable que, o bien haya ocultado a los discípulos que sólo había asumido un cuerpo aparente, siendo así que los había elegido para que dieran testimonio de la verdad –por lo que habían visto y oído; o bien, sino se lo ocultó, el creer que se hallaban ante un Espíritu no les hubiera entonces causado temor.

Y más expresamente todavía alejó el Señor de la mente de los discípulos la sospecha de un cuerpo aparente después de la resurrección. Por que se dice que los discípulos, –aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu–es decir, cuando vieron a Jesús–. Y El les dijo: –¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo. Y en vano se hubiera dejado palpar si sólo hubiese tenido un cuerpo aparente.

Además, los apóstoles se presentan a sí mismo como testigos idóneos de Cristo, porque dice San Pedro: –A éste –es decir, a Jesús–, Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El, después de resucitado de entre los muertos. Y el apóstol San Juan, al principio de su epístola, dice: –Lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos, tocando al Verbo de vida..., os lo anunciamos a vosotros. Ahora bien, no puede tomarse eficaz testimonio de verdad de aquello que no existió en realidad, sino sólo en apariencia. Por lo tanto, si el cuerpo de Cristo fue aparente, y no comió ni bebió, ni fue visto, ni palpado verdaderamente, sino sólo aparentemente, resulta que no es idóneo el testimonio que de Cristo dan los apóstoles. Y así, –vana es su predicación, vana nuestra fe, como dice San Pablo.

Si Cristo no tuvo cuerpo verdadero, tampoco murió en realidad, ni tampoco resucitó. En consecuencia, los apóstoles son falsos testigos de Cristo al predicar al mundo que ha resucitado. Por

lo que allí mismo dice el Apóstol: –Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucité.

Además, la falsedad no es buen camino para la verdad, según aquello: –¿De la mentira puede salir la ver dad? Ahora bien, la venida de Cristo al mundo fue para manifestar la verdad, ya que El mismo dice: –Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.. Luego en Cristo no hubo ninguna falsedad. Sin embargo, la habría si las cosas que se predican de El hubieran sido sólo aparentes, puesto que –llamamos falso lo que no es como parece ser. Por lo tanto, todo lo que se dice de Cristo existió realmente.

En la Epístola a los Romanos se dice también que –somos justificados ahora por su sangre; y en el Apocalipsis: –Con tu sangre nos has comprado para Dios. Si, pues, no tuvo sangre verdadera, tampoco la derramé por nosotros. Luego no fuimos en realidad justificados ni redimidos. Así, pues, de nada sirve estar con Cristo.

Además, si la venida de Cristo al mundo no se ha de entender sino como fantasía, nada nuevo ocurrió con su venida; pues también en el Antiguo Testamento se apareció Dios a Moisés y a los profetas bajo múltiples figuras, según lo atestigua la misma Escritura del Nuevo Testamento. Mas esto desvirtúa toda la doctrina del Nuevo Testamento. En consecuencia, el Hijo de Dios asumió un cuerpo no aparente, sino verdadero.

CAPITULO XXX

Del error de Valentín acerca de la encarnación

Algo muy parecido pensó también Valentín acerca del misterio de la encarnación. Pues dijo que Cristo no tuvo cuerpo terreno, sino uno que bajó del cielo, y que nada recibió de la Virgen Madre, sino que pasó por ella como por un acueducto. Y parece ser que algunas palabras de la Sagrada Escritura le dieron ocasión para errar. Pues se lee: –Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo... –El que viene de arriba está sobre todos. Y dice el Señor: –He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió; y –El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo, celestial. Todo lo cual quiere entenderlo de modo que se crea que Cristo bajó del cielo también en cuanto al cuerpo.

Mas tanto esta opinión de Valentín como la ya citada de los maniqueos proceden de un falso principio, a saber: de que todo lo terreno había sido creado por el diablo. Y como –para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo –como se dice en la primera de San Juan–, no convenía que tomara cuerpo de una criatura del diablo; siendo así que San Pablo dice también: comunidad hay entre la luz y las tinieblas? ¿Qué concordia entre Cristo y Belial?

Y como las cosas que proceden de la misma raíz producen frutos iguales, esta opinión cayó en el mismo error que la anterior. Porque cada especie tiene sus principios esenciales, a saber, materia y forma, por los cuales queda constituida la razón de especie en las cosas compuestas de materia y forma. Pero así como la carne humana y los huesos, y cosas semejantes, son materia propia del hombre, así también el fuego, el aire, el agua, la tierra y demás semejantes que percibimos por los sentidos son materia de la carne, de los huesos y de las demás partes. Si, pues, el cuerpo de Cristo no fue terreno, no hubo en El verdadera carne ni verdaderos huesos, sino sólo en apariencia; y así tampoco fue verdadero hombre, sino más bien aparente; y, sin embargo –según anotamos–, dice El mismo: –El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.

El cuerpo celeste es, por su naturaleza, incorruptible e inalterable y no puede ser llevado fuera de su lugar. Ahora bien, no convino que el Hijo de Dios rebajara en algo la dignidad de la naturaleza asumida, sino más bien que la exaltara. Por tanto, no trajo al mundo inferior un cuerpo celestial o incorruptible, sino que más bien hizo incorruptible y celestial al cuerpo asumido, terreno y pasible.

Además, dice el Apóstol, hablando del Hijo de Dios: –Nacido de la descendencia de David según la carne. Si, pues, el cuerpo de David fue terreno, también lo fue el cuerpo de Cristo.

Dice también el mismo Apóstol que –envió Dios a su Hijo, nacido de mujer; y San Mateo dice que –Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo. Mas no se diría que había sido hecho o nacido de ella si solamente hubiese pasado por ella como por un canal, sin tomar de ella nada. Luego de ella asumió el Cuerpo.

Tampoco podría llamarse a María Madre de Jesús –y así la llama el evangelista– si de ella nada hubiera tomado

Además, dice el Apóstol: –Quien santifica –es decir, Cristo.–, como los santificados –o sea, los fieles de Cristo–, de uno solo vienen. Por tanto, no se avergüenza de llamarlos hermanos diciendo: –Anunciaré tu nombre a mis hermanos. Y más abajo: Pues como los hijos participan en la carne y en la sangre, de igual manera El participó de las mismas. Pero si Cristo tuvo sólo un cuerpo celeste, es manifiesto, por tenerlo nosotros terreno, que no venimos de uno mismo y, en consecuencia, que no podemos ser llamados hermanos suyos. Y tampoco participaría de la Carne y de la sangre, pues es sabido que la carne y la sangre se componen de elementos inferiores y no son de naturaleza celeste. Es, pues, evidente que dicha opinión va contra la enseñanza apostólica.

Y las razones en que se apoyan son claramente vanas. Porque Cristo no descendió del cielo según el cuerpo o el alma, sino según que era Dios. Lo cual puede colegirse de las mismas palabras del Señor. Porque después de decir: –Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, añade: –El Hijo del hombre, que está en el cielo. Con lo cual dio a entender que de tal manera había bajado del cielo, que no dejaba de permanecer en él. Ahora bien, es propio de la divinidad el estar de tal manera en la tierra que llene también los cielos según aquello: –Yo lleno los cielos y la tierra. Luego no compete al Hijo de Dios, en cuanto Dios, bajar del cielo según el movimiento local, ya que lo que se mueve localmente llega a un llega dejando de estar en otro. Se dice, por tanto, que el Hijo de Dios descendió en cuanto que unió a sí la substancia terrena: como dice también el Apóstol que se anonadó, en cuanto que tomó la forma de siervo, sin perder por ello la naturaleza de Dios.

Y, por cuanto hemos dicho, se ve que es falso lo que ellos tienen como raíz de su opinión. Pues probamos en el libro segundo (cc. 41, 15) que las cosas corporales no fueran hechas por el diablo, sino por Dios.

CAPITULO XXXI

Del error de Apolinar acerca del cuerpo de Cristo

Más arbitrariamente que estos erró Apolinar acerca del misterio de la encarnación, coincidiendo, no obstante, con los anteriores en decir que el cuerpo de Cristo no fue asumido de la Virgen, sino más bien –lo cual es más impío– que parte del Verbo se convirtió en carne de Cristo. Y sirvióle de ocasión para errar aquello que se lee: –Y el Verbo se hizo carne, que creyó debía entenderse como si el mismo Verbo se hubiera convertido en carne, a la manera como se entiende lo que leemos: –Y luego que el maestresala probo el agua convertida en vino, que se dice así porque el agua se convirtió en vino.

Mas, por lo que llevamos dicho, es fácil ver que este error es inadmisible. En efecto, probamos anterior mente (1. 1, c. 13) que Dios es totalmente inmutable, y es evidente que todo lo que se convierte en otro se muda. En consecuencia, por ser el Verbo de Dios verdadero Dios, según probamos (c. 3), es imposible que se haya convertido en carne.

Además, el Verbo de Dios, por ser Dios, es simple, pues vimos que en Dios no puede haber composición (libro 1, c. 18). Luego, si algo de Verbo de Dios se convierte en otro; deja de ser lo que era antes, como el agua convertida en vino, ya no es agua, sino vino. En consecuencia, según dicha opinión, el Verbo de Dios dejó de existir después de la encarnación. Lo cual es imposible, ya porque el Verbo de Dios es eterno, según aquello: –Al principio era el Verbo; ya por que, después de la encarnación, Cristo se llama Verbo de Dios, según el dicho: –Estaba empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios.

En imposible también que las cosas que no comunican en materia o en género puedan convertirse mutuamente: como de una línea no se puede hacer la blancura, por pertenecer a diverso género; ni puede convertirse un cuerpo elemental en cuerpo celeste o en cualquier substancia incorpórea, o viceversa, por que no convienen en materia. Ahora bien, el Verbo de Dios, por ser Dios, no conviene ni en género ni en materia con cualquier otro, porque Dios no está bajo género alguno ni tiene materia. Es imposible, por tanto, que el Verbo de Dios se haya convertido en carne o en cualquier otra cosa.

Además es propio de la carne, los huesos, la sangre y demás partes así, el ser de determinada materia. Luego, si el Verbo de Dios se hubiera convertido en carne –según dicha opinión–, se seguiría que en Cristo no habría verdadera carne ni ninguna otra de estas cosas. Y así, tampoco sería verdadero hombre, sino sólo aparente, con los demás inconvenientes que anotamos arriba contra Valentín.

En evidente, pues, que lo dicho por San Juan: ‒Y el Verbo se hizo carne, no se ha de entender como si el Verbo se hubiera convertido en carne, sino como que asumió la carne para convivir con los hombres y hacérseles visible; por lo que añade: ‒Y habitó entre nosotros; y hemos visto su gloria. Tal como en Baruc se dice de Dios que ‒hizo, además, que se dejara ver en la tierra y con versara con los hombres.

CAPITULO XXXII

Del error de Arrio y de Apolinar acerca del alma de Cristo

Vemos que algunos no sólo pensaron equivocadamente acerca del cuerpo de Cristo, sino también acerca de su alma.

Pues sostuvo Arrio que en Cristo no hubo alma, sino que sólo asumió la carne, a la que sirvió de alma la divinidad. Y parece ser que se vio forzado a afirmarlo por cierta necesidad. Pues, queriendo afirmar que el Hijo de Dios era criatura y menor que el Padre, tomó para probarlo aquellos testimonios de las Escrituras que muestran en Cristo la flaqueza humana. Y para que nadie rechazara su prueba, diciendo que los testimonios invocados por él no convenían a Cristo según la naturaleza divina, sino según la humana, maliciosamente le negó a cristo el alma, a fin de que, no pudiendo atribuir ciertas cosas al cuerpo humano, como el que se admiró, temió, oró, fuese necesario deducir de ahí una conclusión en menoscabo del mismo Hijo de Dios. Y para fundar su opinión, adujo las ya citadas palabras de San Juan: ‒Y el Verbo se hizo carne, de las que quiso inferir que el Verbo había asumido solamente la carne, pero no el alma. Y en esto le siguió también Apolinar.

Mas lo que ya llevamos dicho demuestra que es imposible tal opinión. En efecto, probamos antes (1. 1, capítulo 27) que Dios no puede ser forma del cuerpo. Por lo tanto, como el Verbo de Dios es Dios, según queda demostrado (c. 3), es imposible que el Verbo de Dios sea forma del cuerpo, de modo que pueda hacer las veces del alma para el cuerpo.

Este argumento vale ciertamente contra Apolinar, quien confesaba que el Verbo de Dios era verdadero Dios; y, a pesar de que Arrio lo negara, también vale contra él. Ni Dios ni cualquiera de lo espíritus supracelestes –entre los cuales, según Arrio, era el principal el Hijo de Dios– pueden ser forma del cuerpo, a no ser, quizás, en la opinión de Orígenes, quien afirmó que las almas humanas eran de la misma especie y naturaleza que los espíritus supracelestes; opinión cuya falsedad demostramos más arriba (1. c., cc. 94, 95).

Además, suprimiendo lo esencial del hombre, no puede haber hombre verdadero. Y es evidente que el alma es lo principal de la esencia del hombre, ya que es su forma. En consecuencia, si Cristo no tuvo alma, no fue verdadero hombre, y, sin embargo, el Apóstol le llama hambre, diciendo: ‒Uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.

No sólo lo esencial, sino también cada una de as partes del hombre dependen del alma; por eso,

desaparecida el alma, el ojo, la carne y los huesos del hombre muerto, se dicen tales equívocamente, como el ojo pintado o de piedra. Si, pues, en Cristo no hubo alma; tampoco hubo verdadera carne o cualquiera parte del hombre, y, sin embargo, el Señor demuestra tenerlas, diciendo: –El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.

Lo que es engendrado de algún viviente no puede llamarse hijo suyo si no procede en la misma especie. Por ejemplo, el gusano no es hijo del animal del cual se genera. Ahora bien, si Cristo no tuvo alma, no fue de la misma especie que los demás hombres, puesto que los que difieren. según la forma no pueden ser de la misma especie. Luego no podría decirse que Cristo fuera Hijo de María Virgen o que esta fuese madre suya, siendo así que tal cosa se afirma en la Escritura evangélica.

En el Evangelio se dice expresamente que Cristo tuvo alma. Por ejemplo: –Triste está mi alma hasta la muerte; y –Ahora mi alma se siente turbada.

Y para que no digan, quizás, que el mismo Hijo de Dios se llama alma en razón de que, según su teoría, hace las veces del alma para el cuerpo, hay que tener en cuenta lo que dice el Señor: –Tengo poder para dar mi alma y para volver á tomarla; de lo que se infiere que en Cristo había algo distinto del alma, lo cual tenía poder de dar su alma y de volverla a tomar. Pero el cuerpo no tenia poder para unirse al Hijo de Dios o separarse de El, pues esto excede incluso el poder de la naturaleza misma. Por tanto, es preciso colegir que en Cristo una cosa era el alma y otra la divinidad, en cuyo mérito se le atribuye tal poder.

La tristeza, la ira y otras pasiones semejantes pertenecen al alma sensitiva, como se ve por el Filósofo en el VII de los –Físicos. Sin embargo, por el Evangelio se comprueba que tales pasiones existieron en Cristo. Es preciso, pues, que hubiera en Cristo alma sensitiva, la cual evidentemente se diferenciara por completo de la naturaleza divina del Hijo de Dios.

Mas como podría decirse que en el Evangelio se dice de Cristo todo lo humano metafóricamente, tal como se aplica a Dios en muchos lugares de la Sagrada Escritura, será necesario partir de algo que se entienda como dicho en sentido propio. Pues bien, así como las demás cosas corporales que cuentan de Cristo los evangelistas se entienden propia y no metafóricamente, así también es preciso que no entendamos metafóricamente el que comió o que tuvo hambre. Pero sólo tiene hambre quien tiene alma sensitiva, pues el hambre es gana de comer. Luego es necesario que Cristo tenga alma sensitiva.

CAPITULO XXXIII

Del error de Apolinar, quien dijo que Cristo no tuvo alma racional, y del error de Orígenes, que afirmaba que el alma de Cristo fue creada antes del mundo

Mas, convencido Apolinar por estos testimonios evangélicos, confesó que en Cristo había alma sensitiva, pero no mente y entendimiento; de suerte que el Verbo de Dios reemplazaba al entendimiento y a la mente.

Pero tal concesión no evita los inconvenientes señalados. Pues el hombre recibe la especie humana cuando tiene mente humana y razón. Si, pues, Cristo no las tuvo, no fue hombre verdadero ni de la misma especie que nosotros. Porque el alma carente de razón es de distinta especie que el alma racional. En efecto, según el Filósofo, en el VIII de los –Metafísicos, en las definiciones y especies, cualquier diferencia esencial añadida o quitada cambia la especie, como en los numerosos la unidad. Ahora bien, –racional es una diferencia específica. Por lo tanto, si en Cristo hubo alma sensitiva carente de razón, no fue de la misma especie de nuestra alma racional. Y, en consecuencia, tampoco Cristo fue de la misma especie que nosotros.

Entre las mismas almas carentes de razón existen diferencias específicas, como se ve claramente en los animales irracionales, que difieren específicamente entre si, y, sin embargo, cada uno recibe la especie de su propia alma. Así, pues, el alma sensitiva, carente de razón, es como un género que comprende bajo sí muchas especies. Pero nada esta en el género que no esté en alguna de sus

especies. Luego, si el alma de Cristo estuvo en el género de alma sensitiva, necesariamente estuvo bajo alguna de sus especies; por ejemplo, en la especie de alma de león o de cualquier otra bestia. Lo cual es absolutamente absurdo.

El cuerpo se compara al alma como la materia a la forma y como el instrumento al agente principal. Mas es necesario que la materia sea proporcionada a la forma y el instrumento al agente principal. Luego, según sea la diferencia entre las almas, así será la diversidad entre los cuerpos. Lo que se ve también respecto al sentido, pues en los diversos animales hallamos diversas disposiciones de los miembros, según que convienen a las diversas disposiciones de las almas. Por tanto, si en Cristo no hubo alma como la nuestra, tampoco hubo miembros como los humanos.

Puesto que, según Apolinar, el Verbo de Dios es verdadero Dios, no puede convenirle la admiración, porque admiramos aquellas cosas cuyas causas ignoramos. De igual modo, tampoco puede convenirle la admiración al alma sensitiva, pues no es de su pertenencia el tender al conocimiento de las causas. Sin embargo, en Cristo hubo admiración, según se prueba por los Evangelios, pues se dice que, oyendo Jesús las palabras del centurión, –admiró. Es necesario, pues, que, además de la divinidad del Verbo y del alma sensitiva, pongamos en Cristo algo por lo que pueda convenirle la admiración, a saber a mente humana.

Por lo tanto, es evidente por lo dicho (c. 29 ss.) que en Cristo hubo verdadero cuerpo humano y verdadera alma humana. Y así lo que dice San Juan: –Y el Verbo se hizo carne, no debe entenderse como si el Verbo se hubiera convertido en carne, ni como si el Verbo hubiera asumido solamente la carne, o con alma sensitiva, aunque sin mente, sino que, según la costumbre de la Escritura, se pone la parte por el todo, y así se dice: –El Verbo se hizo carne, por decir: –El Verbo se hizo hombre; pues incluso a veces pone la Escritura en lugar de hombre la palabra –alma; por ejemplo: –Setenta eran todas las almas engendrad por Jacob. De modo semejante se usa también carne por hombre, como cuando se dice: –Verá toda carne a la vez que ha hablado la boca de Yavé. Luego también aquí se pone –carne en lugar de todo el hombre, para expresar la flaqueza de la naturaleza humana que el Verbo asumió.

Y si Cristo tuvo carne y alma humanas, según acabamos de probar, evidentemente su alma no existió antes de la concepción del cuerpo. Pues quedó probado ya (1. 2, c. 83) que las almas humanas no existen antes que sus propios cuerpos. Luego se ve que es falsa la tesis de Orígenes, quien decía que el alma de Cristo fue creada en el principio con todas las demás criaturas espirituales, antes de las corporales, y asumida por el Verbo de Dios, y después, hacia el fin de los siglos, fue revestida de carne para la salvación de los hombres

CAPITULO XXXIV

Del error de Teodoro de Mopsuestia y de Nestorio acerca de la unión del Verbo con el hombre

Lo dicho manifiesta que ni faltó a Cristo la naturaleza divina, como creyeron Ebión, Cerinto y Fotino; ni tampoco un verdadero cuerpo humano, según el error de Manés y de Valentín; ni tampoco el alma humana, según afirmaron Arrio y Apolinar. Pues bien, conviniendo en Cristo estas tres substancias, a saber: la divinidad, el alma humana y su verdadero cuerpo humano, queda por averiguar qué se ha de pensar acerca de su unión, según las enseñanzas de la Escritura.

Teodoro de Mopsuestia y su seguidor Nestorio formularon una doctrina acerca de dicha unión. Dijeron, en efecto, que el alma humana y el verdadero cuerpo humano convinieron en Cristo por una unión natural, para constituir un hombre de la misma especie y naturaleza que los demás hombres, y que en tal hombre habitó Dios como en su templo, es decir, por la gracia, lo mismo que en los demás hombres santos. E invocaron a su favor estos testimonios: cuando Cristo dijo a los judíos: –Destruid este templo y en tres días lo levantaré, a lo que añade el evangelista, como comentando: –Pero El hablaba del templo de su cuerpo; y lo que dice el Apóstol: –Plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud.–De ahí nació, además, cierta unión afectiva entre aquel hombre

y Dios, en cuanto que aquel hombre se adhirió con su buena voluntad a Dios y El lo aceptó, según aquello: –El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado. Para que se entienda que tal es la unión de aquel hombre con Dios cual es la unión de que habla el Apóstol: –El que se allega al Señor se hace un espíritu con El. –Y así como por esta unión los nombres que convienen propiamente a Dios se aplican traslaticiamente a los hombres llamándoles –dioses, –hijos de Dios, –señores, –santos y –cristos, según se ve por los diversos lugares de la Escritura, así también los nombres divinos convienen a aquel hombre en razón de la inhabitación de Dios, de suerte que es llamado Dios e Hijo de Dios, y Señor, y Santo, y Cristo. –Sin embargo, como en aquel hombre hubo mayor plenitud de gracia que en los demás hombres santos, fue templo de Dios con preferencia a los demás y estuvo más estrechamente unido a Dios por el afecto, y participó por privilegio singular de los nombres divinos. Y en razón de esta excelencia de gracia fue constituido en la participación de la divina dignidad y honor, de suerte que sea –co- adorado con Dios. – Y así, según lo dicho, es preciso que una sea la persona del Verbo de Dios y otra la persona de aquel hombre que es co-adorado con Dios. Y si se habla de una sola persona de ambos, esto obedecerá a la mencionada unión de afectos; y así se dice de aquel hombre y del Verbo de Dios una persona, como se dice del varón y de la mujer que –ya no son dos, sino una sola carne.– Y como tal unión no hace que lo que se dice de uno pueda decirse del otro –pues no todo lo que conviene al varón es cierto de la mujer, o viceversa–, de ahí que piensen que en la unión del Verbo con aquel hombre, lo que es propio del hombre, perteneciente a la naturaleza humana, no pueda decirse convenientemente del Verbo de Dios o de Dios; según esto, a aquel hombre le conviene haber nacido de virgen, haber padecido, haber muerto, haber sido sepultado, etc. todo lo cual –afirman– no debe decirse de Dios o del Verbo de Dios. –Mas, como hay ciertos nombres que, aunque convengan principalmente a Dios, se comunican también de algún modo a los hombres, como Cristo, Señor, Santo y también Hijo de Dios, nada impide, según ellos, que dichas cosas se prediquen de tales nombres. Y así se dice convenientemente, según ellos, que Cristo, o el Señor de la gloria, el Santo de los santos, o el Hijo de Dios, nació de virgen, padeció, murió y fue sepultado.
–Y, en consecuencia dicen que la bienaventurada Virgen no debe ser llamada Madre de Dios o del Verbo de Dios, sino Madre de Cristo.

Pero, pensando atentamente, se ve que dicha opinión niega la verdad de la encarnación. Pues, según lo dicho, el Verbo de Dios estuvo unido a aquel hombre solamente en cuanto a la inhabitación por la gracia, de la que resulta la unión de voluntades. Pero inhabitar el Verbo de Dios en el hombre no es encarnarse el Verbo de Dios; pues el Verbo de Dios y Dios mismo habitó en todos los santos desde la constitución del mundo, según el dicho del Apóstol: –Vosotros sois templo de Dios vivo, según dijo Dios: Yo habitaré en ellos; y, sin embargo, tal inhabitación no puede llamarse encarnación; de lo contrario, Dios se hubiera encarnado frecuentemente desde el principio del mundo. Ni es tampoco suficiente para que haya encarnación que el Verbo de Dios, o Dios, habite en un hombre con gracia más abundante, –porque lo más y lo menos no diversifican la especie de unión. –Por tanto, como quiera que la religión cristiana se fundamenta en la fe de la encarnación, es evidente que tal opinión destruye su propio fundamento.

Incluso el mismo modo de hablar de las Escrituras evidencia la falsedad de dicha opinión. En efecto, la Escritura acostumbra a significar la inhabitación del Verbo de Dios en lo hombres santos por estos modos: –Habló el Señor a Moisés, –Dijo el Señor a Moisés, –Llegó la palabra del Señor a Jeremías (o a cualquiera de los profetas), –Fue la palabra de Yavé por mano de Ageo, profeta. Pero nunca leemos: El Verbo de Dios –se hizo Moisés, o Jeremías, o alguno de los otros. Y, sin embargo, el Evangelio designa de este modo singular la unión del Verbo de Dios con la carne de Cristo diciendo: –El Verbo se hizo carne, según expusimos antes. Es evidente, pues, según las enseñanzas de las Escrituras, que el Verbo de Dios no estuvo en el hombre Cristo solamente a modo de inhabitación.

Además, todo lo que se convierte en algo es aquello en que se convierte, como lo que se hace hombre es hombre y lo que se hace blanco es blanco. Ahora bien, el Verbo de Dios se hizo hombre, según vimos. Luego es hombre. Pero es imposible que, de dos que difieran en persona, hipóstasis o

supuesto, el uno se predique del otro; pues cuando se dice: –El hombre es animal, el mismo que es animal es hombre: y cuando se dice: –El hombre es blanco, se quiere significar que el mismo hombre es blanco, aunque la blancura misma no sea esencial a la humanidad. Y así, en modo alguno puede decirse que Sócrates sea Platón, o cualquier otro singular de la misma o de distinta especie. Por tanto, si el Verbo se hizo carne, esto es, hombre, como atestigua el evangelista, es imposible que haya dos personas, o dos hipóstasis o dos supuestos para el Verbo de Dios y aquel hombre.

Además, los pronombres demostrativos se refieren a la persona, o hipóstasis, o supuesto; pues nadie dirá: –Yo corro, si es otro el que corre, a no ser quizá en sentido figurado, por ejemplo, cuando otro corre en su lugar. Ahora bien, aquel hombre llamado Jesús dice de sí mismo: –Antes de que Abrahán naciese, era yo; y –Yo y el Padre somos una sola cosa; incluso otras muchas afirmaciones que evidentemente pertenecen a la divinidad del Verbo de Dios. Es, por tanto, manifiesto que la persona e hipóstasis de aquel hombre que habla es la misma persona del Hijo de Dios.

Consta también por lo dicho que ni el cuerpo de Cristo bajó del cielo, según el error de Valentín (c. 30), ni tampoco su alma, según el error de Orígenes (c. 33). Resulta, pues, que pertenece al Verbo de Dios el haber descendido no por un movimiento local, sino en razón de su unión a la naturaleza inferior, según dijimos (c. 30). Pero aquel hombre, hablando de su persona, dice que había descendido del cielo: –Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Es preciso, pues, que la persona e hipóstasis de aquel hombre sea la persona del Verbo de Dios.

También es manifiesto que el ascender al cielo pertenece a Cristo hombre, el cual, –viéndole los apóstoles, se elevó; y descender del cielo conviene al Verbo de Dios. Es así que el Apóstol dice –El mismo que baja es el que subió. Luego la persona e hipóstasis de aquel hombre es la misma persona e hipóstasis del Verbo de Dios.

Además a quien tiene el origen en el mundo y no existió antes que el mundo fuera no le compete –venir al mundo. Mas el hombre Cristo tiene según la carne un origen mundano, puesto que tuvo verdadero cuerpo humano y terreno, según probamos ya (c. 29 ss.). Y en cuanto al alma. no existió antes de existir en el mundo, pues tuvo verdadera alma humana, de cuya naturaleza es propio no existir antes de unirse al cuerpo. Resulta, pues, que a aquel hombre no le compete, por su humildad, venir al mundo. Y, sin embargo, El mismo dice de si que ha venido al mundo, al declarar: –Salí del Padre y vine al mundo. Es evidente, pues, que lo que le conviene al Verbo de Dios se dice con verdad de aquel hombre, puesto que el evangelista San Juan muestra claramente que conviene al Verbo de Dios el haber venido al mundo, cuando dice: –Estaba en el mundo y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos. Por lo tanto, es preciso que la persona e hipóstasis de aquel hombre que así habla sea la persona e hipóstasis del Verbo de Dios.

También dice el Apóstol: –Entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Y sabemos que quien entra en el mundo es el Verbo de Dios. Luego es al mismo Verbo de Dios a quien se prepara un cuerpo, de suerte que sea su propio cuerpo. Mas esto no podría decirse si la hipóstasis del Verbo de Dios no fuera idéntica a la de aquel hombre. Es necesario, pues, que la hipóstasis del Verbo de Dios y la de aquel hombre sea la misma.

Todo cambio o pasión perteneciente a un cuerpo determinado puede atribuirse a aquel cuyo es el cuerpo; pues si el cuerpo de Pedro es herido, flagelado o muere, puede decirse que Pedro es herido, flagelado o que muere. Pero el cuerpo de aquel hombre fue el cuerpo del Verbo de Dios, según dijimos. En consecuencia, toda pasión producida en el cuerpo de aquel hombre puede atribuirse al Verbo de Dios. Luego puede decirse con rectitud que el Verbo de Dios, y Dios padeció, fue crucificado muerto y sepultado, que es lo que ellos negaban.

Dice también el Apóstol: –Convenía que Aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar a muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al autor de la salud de ellos. De donde se colige que aquel para quien y por quien son todas las cosas, y que condujo los hombres a la gloria, y que es autor de la salvación humana, padeció y murió. Pero estas cuatro cosas

son singularmente de Dios y a nadie más se atribuyen, pues se dice: ‒Todo lo ha hecho Yavé en atención a sí; y San Juan dice del Verbo de Dios: ‒Todas las cosas fueron hechas por El; y en los Salmos: ‒Da Yavé la gracia y la gloria; y en otro lugar: ‒De Yavé viene la salvación de los justos. Es evidente, pues, que puede decirse con rectitud, que ‒Dios, Verbo de Dios, nació y murió.

Aunque algún hombre pueda llamarse Señor por participar de dominio, sin embargo, ningún hombre ni criatura alguna puede llamarse ‒Señor de la gloria, porque solamente Dios posee por naturaleza la gloria de la bienaventuranza futura; y los demás por don gratuito. Por eso se dice en los Salmos: ‒Es Yavé Sebaot. El es el Rey de la gloria. No obstante, el Apóstol dice que el Señor de la gloria ha sido crucificado. Luego puede decirse en verdad que ‒Dios ha sido crucificado.

El Verbo de Dios se llama Hijo de Dios por naturaleza, según aparece por lo dicho (c. 11); mas el hombre, en razón de la inhabitación divina, se llama hijo de Dios por la gracia de adopción. Así, pues, según dicha opinión, hay que considerar en el Señor Jesucristo ambos modos de filiación, pues el Verbo que inhabita es Hijo de Dios por naturaleza, y el hombre inhabitado lo es por la gracia de adopción. En consecuencia, aquel hombre no puede llamarse ‒propio o unigénito Hijo de Dios, pero sí y solamente el Verbo de Dios, el cual, por propio nacimiento, fue engendrado singularmente por el Padre. Ahora bien, la Escritura atribuye la pasión y muerte al propio unigénito Hijo de Dios. Pues dice el Apóstol: ‒No perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros. Y San Juan: ‒Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna. Y se ve que habla de la entrega a la muerte por lo que precede a estas palabras acerca del Hijo del hombre crucificado, cuando dice:
‒A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en El, etc. Además, el Apóstol presenta la muerte de Cristo como signo del amor de Dios hacia el mundo, diciendo: ‒Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Luego se puede decir con rectitud que ‒el Verbo de Dios, que es Dios, padeció y murió.

Si alguien se llama hijo de tal madre, es porque ha tomado de ella el cuerpo, aunque el alma no le venga de la madre, sino del exterior. Mas el cuerpo de aquel hombre fue tomado de la Virgen Madre; y vimos también que el cuerpo de aquel hombre era el cuerpo del Hijo natural de Dios, es decir, del Verbo de Dios. Por lo tanto, se dice convenientemente que la bienaventurada Virgen es madre del Verbo de Dios, y también de Dios, aunque la divinidad no se toma de la madre, pues no es necesario que el hijo tome de la madre todo lo que pertenece a su substancia, sino solamente el cuerpo.

Además, dice el Apóstol: ‒Envió Dios a su Hijo, hecho de mujer, por cuyas palabras se muestra cómo ha de entenderse la misión del Hijo de Dios, puesto que se dice enviado en cuanto que es hecho de mujer. Y esto no podría ser verdadero sí el Hijo de Dios no hubiese existido antes de ser hecho de mujer, puesto que lo que es enviado a algo necesariamente existe antes de estar en aquello a que se envía, Mas aquel hombre, Hijo adoptivo, según Nestorio, no existió antes de nacer de mujer. Luego el dicho ‒envió Dios a su Hijo no puede entenderse del Hijo adoptivo, sino que es preciso entenderlo del Hijo natural, esto es, de Dios, Verbo de Dios. Pero, si uno es hecho de mujer, se llama hijo de mujer. Luego Dios, Verbo de Dios, es hijo de mujer.

Mas quizá diga alguien que la expresión del Apóstol no debe entenderse como si el Hijo de Dios hubiera sido enviado para ser hecho de mujer, sino como si el Hijo de Dios, que fue hecho de mujer y bajo la ley, hubiera sido enviado para redimir ‒a los que estaban bajo la ley. Y, según esto, la afirmación ‒Hijo suyo no sería preciso entenderla del hijo natural, sino de aquel hombre que es hijo de adopción. ‒Pero tal sentido se rechaza por las mismas palabras del Apóstol. Pues sólo puede eximir de la ley quien está sobre ella, que es el autor de la ley. Ahora bien, la ley fue puesta por Dios. Luego es propio de Dios el eximir de la ley. Y, no obstante, el Apóstol lo atribuye al Hijo de Dios, de quien habla. Por lo tanto, el Hijo de Dios, de quien habla, es el Hijo natural. En consecuencia, es verdad decir que el ‒Hijo natural de Dios, esto es, Dios, Verbo de Dios, fue hecho de mujer.

Lo evidencia también el hecho de que en los Salmos se atribuye al mismo Dios la redención del género humano: –Tú me has rescatado, ¡oh Yavé, Dios de verdad!

La adopción de hijos de Dios se hace por el Espíritu Santo, según el dicho: –Habéis recibido el espíritu de adopción de hijos. Mas el Espíritu Santo no es un don del hombre, sino de Dios. Luego la adopción de hijos no es causada por el hombre, sino por Dios. Es causada, pues, por el Hijo de Dios, enviado de Dios y hecho de mujer; lo que parece claro por lo que añade el Apóstol: –Para que recibiésemos la adopción de hijos. En consecuencia, es preciso entender la palabra del Apóstol como dicha del Hijo natural de Dios. Por tanto, Dios, Verbo de Dios, fue hecho de mujer, esto es, de la Virgen Madre.

Dice San Juan: –El Verbo se hizo carne. Ahora bien, no puede tener carne sino de mujer. Luego el Verbo fue hecho de mujer, esto es, de la Virgen Madre. La Virgen, pues, es madre del Hijo de Dios.

Dice también el Apóstol: –Cristo procede de los patriarcas según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Es así que no procede de los patriarcas sino mediante la Virgen. Luego Dios, que está sobre todas las cosas, procede de la Virgen según la carne. En consecuencia, la Virgen es madre de Dios según la carne.

Y hablando de Cristo Jesús, dice el Apóstol: –Existiendo en la forma de Dios..., se anonadó, tornando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres. Por donde se ve claro que si, según Nestorio, dividimos a Cristo en dos, a saber, aquel hombre que es Hijo adoptivo y el Hijo natural de Dios, que es el Verbo de Dios, no puede entenderse esto como dicho de aquel hombre. En efecto, aquel hombre, si fue puro hombre, no existió antes en la forma de Dios, de suerte que se hiciera después semejante a los hombres, sino más bien, por el contrario, siendo hombre, fue hecho participe de la divinidad; y esto no es anonadarse, sino ser exaltado. Es preciso, pues, entenderlo del Verbo de Dios, el cual, existiendo desde la eternidad en la forma de Dios, esto es, en la naturaleza de Dios, se anonadé después a si mismo, hecho semejante a los hombres. –Mas esta anonadación no puede entenderse por sólo la inhabitación del Verbo de Dios en el hombre Cristo Jesús. Puesto que el Verbo de Dios habitó mediante la gracia en todos los santos desde el principio del mundo, y, sin embargo, no se dice que se anonadara; porque Dios comunica de tal forma su bondad a las criaturas, que nada pierde, antes bien se engrandece en cierto sentido, en cuanto que su sublimidad se hace patente por la bondad de las criaturas y tanto más cuanto mejores fueren éstas. Luego, si el Verbo de Dios habitó en el hombre Cristo más plenamente que en los demás santos, también la anonadación del Verbo compete a éste menos que a los demás. – Es, por tanto, evidente que no se debe entender la unión del Verbo a la naturaleza humana solamente por la inhabitación del Verbo de Dios en aquel hombre, como decía Nestorio, sino en cuanto que el Verbo de Dios se hizo verdaderamente hombre. Pues solamente así tendrá lugar el –anonadamiento a saber, de modo que el Verbo de Dios se diga anonadado, no por pérdida de su propia grandeza, sino por asunción de la pequeñez humana; de igual manera que si el alma existiera antes que el cuerpo y se dijera que se hace substancia corpórea, es decir, hombre, no por mutación de su propia naturaleza, sino por asunción de la naturaleza corpórea.

Además, es evidente que el Espíritu Santo habitó en el hombre Cristo, pues se dice que –Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán. Por lo tanto, si hay que entender la encarnación del Verbo solamente en cuanto que el Hijo de Dios habitó plenísimamente en aquel hombre, habrá que decir necesariamente que también el Espíritu Santo se encarnó. Lo cual es completamente extraño a la doctrina de la fe.

También es evidente que el Verbo de Dios habita en los santos ángeles, los cuales, al participar del Verbo, se llenan de inteligencia, pues dice el Apóstol: –No socorrió a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán. Se ve, pues, que la asunción de la naturaleza humana por el Verbo no debe considerarse solamente según la inhabitación.

Además, si, según la opinión de Nestorio, se divide a Cristo en dos diferentes según la hipóstasis, esto es, el Verbo de Dios y aquel hombre, es imposible que el Verbo de Dios se llame Cristo. Lo

cual se prueba, ya por el modo de hablar de la Escritura, que nunca llama Cristo a Dios o al Verbo de Dios antes de la encarnación; ya también por la misma razón del nombre. Pues se dice ‒Cristo como ‒Ungido. Y se entiende ungido con ‒óleo de exaltación, esto es, ‒con el Espíritu Santo, según explica San Pedro. Pero no puede decirse que el Verbo de Dios sea ungido por el Espíritu Santo, porque entonces el Espíritu Santo sería mayor que el Hijo, como el que santifica es mayor que el santificado. Será, pues, preciso que este nombre ‒Cristo sólo pueda aplicarse a aquel hombre. – Luego lo que dice el Apóstol: ‒Tened los mismos sentimientos que tuvo Jesús, hay que referirlo a aquel hombre, puesto que añade: ‒Pues, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios. Por lo tanto, es verdad decir que aquel hombre existe en la forma de Dios, esto es, en la naturaleza de Dios, y que es igual a Dios. Y, aunque los hombres se digan dioses o ‒hijos de Dios, por habitar Dios en ellos, sin embargo, nunca se dice que sean ‒iguales a Dios. Es evidente, pues, que Cristo hombre se llama Dios no solamente por la inhabitación.

Aunque el nombre de Dios se aplique a los hombres santos a causa de la inhabitación, no obstante, nunca se predican de alguno de los santos, en razón de dicha inhabitación, las obras que pertenecen sólo a Dios, como crear el cielo y la tierra y otras semejantes. Mas a Cristo hombre se le atribuye la creación de todo, por que leemos: ‒Considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús, fiel al que le hizo, como lo fue Moisés en toda su casa. Lo cual es preciso entenderlo de aquel hombre y no del Verbo de Dios, ya porque probamos que, según la opinión de Nestorio, no puede llamarse Cristo al Verbo de Dios, o ya porque el Verbo de Dios no fue hecho, sino engendrado. Y añade el Apóstol: ‒Y es tenido por digno de tanta mayor gloria que Moisés, cuanto mayor que la gloria de la casa es la de quien la fabricó.

Luego Cristo hombre fabricó la casa de Dios. Lo que demuestra luego el Apóstol, diciendo: ‒Pues toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todo es Dios, Y así prueba el Apóstol que Cristo hombre fabricó la casa de Dios, por ser Dios quien las creó todas. Según esto se atribuye a aquel hombre la creación de toda obra propia de Dios. Luego Cristo hombre es el mismo Dios en cuanto a la hipóstasis y no solamente en razón a la inhabitación.

También es evidente que Cristo hombre, ablando de si, se atribuye muchas cosas divinas y sobrenaturales, como aquello de San Juan: ‒Yo le resucitaré en el último día; y ‒Yo les doy la vida eterna, Lo cual, ciertamente, sería soberbia suma si aquel hombre que habla no fuese Dios mismo –en cuanto a la hipóstasis–, sino que solamente habitara Dios en él. Pero en Cristo no cabe tal suposición, pues dice de si mismo: ‒Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón En consecuencia la persona de aquel hombre es la misma que la de Dios.

Así como se lee en las Escrituras que aquel hombre fue exaltado, pues se dice: ‒Exaltado a la diestra de Dios, etc., así también se lee que Dios se anonadó: ‒Antes se anonadó, etc. Luego, así como en razón de la unión pueden predicarse de aquel hombre cosas sublimes, como que es Dios, que resucitó de entre los muertos, etc., así también pueden decirse de Dios cosas humildes, como que nació de la Virgen, que padeció, murió y fue sepultado.

Tanto los nombres como los pronombres relativos indican un mismo supuesto, pues dice el Apóstol, hablando del Hijo de Dios: ‒En El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles. Y después añade: ‒El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; es el principio, el primogénito de los muertos, Se ve, pues, que esto que dice: ‒En El fueron creadas todas las cosas, se refiere al Verbo de Dios; y lo que dice: ‒El primogénito de los muertos, compete a Cristo hombre. Por lo tanto, el Verbo de Dios y Cristo hombre sea un solo supuesto y, por consiguiente, una sola persona; y lo que se diga de aquel hombre debe decirse necesariamente del Verbo de Dios, y viceversa.

Dice también el Apóstol: ‒Un solo Señor Jesucristo, por quien son todas cosas. Ahora bien, es evidente que Jesús, nombre de aquel hombre, conviene al Verbo de Dios. Por tanto, el Verbo de Dios y aquel hombre son un solo Señor, no dos señores ni dos hijos, como decía Nestorio. Resulta, pues, que la persona del Verbo de Dios y la de aquel hombre es una sola.

Y si alguien estudia esto con diligencia, verá que esta opinión de Nestorio, en lo que se refiere al misterio de la encarnación, difiere poco de la opinión de Fotino. Pues una y otra afirmaban que hay que llamar Dios a aquél hombre solamente por da inhabitación de la gracia. Si bien Fotino decía que aquel hombre mereció el nombre de Dios y la gloria por su pasión y buenas obras, mientras que Nestorio decía que tuvo tal nombre y la gloria desde el principio de su concepción, gracias a que Dios habitaba plenísimamente en El. – Sin embargo, difieren mucho en lo tocante a la generación eterna del Verbo, pues Nestorio la confesaba, mientras que Fotino la negaba en absoluto.

CAPITULO XXXV

Contra el error de Eutiques

Y como, según vimos muchas veces (c. prec.), es preciso entender el misterio de la encarnación de suerte que sea una e idéntica la persona del Verbo de Dios y la del hombre, queda ahora una dificultad en el estudio de este misterio. En efecto, la personalidad divina sigue necesariamente a la naturaleza divina. Y lo mismo hay que decir de la naturaleza humana, pues todo lo que subsiste en la naturaleza intelectual o racional tiene razón de persona. De ahí que no parezca posible que haya una sola persona, siendo dos las naturalezas, divina y humana.

Para solucionar tal dificultad, propusieron algunos diversas opiniones. Y así Eutiques, para salvar, contra Nestorio, la unidad de persona en Cristo, dijo que había también en Cristo una sola naturaleza, de suerte que, a pesar de que antes de la unión hubiera dos naturalezas distintas, divina y humana, sin embargo, en la unión se juntaron en una sola naturaleza. Y así decía que la persona de Cristo –procedía de dos naturalezas, pero –que no subsistía en dos naturalezas. Por esto fue conde nado en el sínodo de calcedonia.

Mas se ve que esta opinión es falsa por muchas razones. En efecto, probamos arriba que en Cristo Jesús hubo cuerpo y alma racional y divinidad. Y es evidente que el cuerpo de Cristo, aun después de la unión, no fue la misma divinidad del Verbo, puesto que él cuerpo de Cristo, incluso después de la unión, fue palpable y visible a los ojos corpóreos y distinto de los demás por la configuración dé los miembros. Todo lo cual es extraño a la divinidad del Verbo, según se ve por lo dicho (1. 1, c. 17 ss.). De la misma manera, también el alma de Cristo, después de la unión, fue algo distinto de la divinidad del Verbo, ya que el alma de Cristo, aun después de la unión, estuvo afectada por las pasiones de tristeza, de dolor y de ira, lo que no puede convenir en modo alguno a la divinidad del Verbo, según aparece por lo dicho (1. 1, c. 89). Pero el alma y el cuerpo humanos constituyen la naturaleza humana. En consecuencia, aun después de la unión, en Cristo se distinguió la naturaleza humana de la divinidad del Verbo, que es naturaleza divina. Hay, pues, en Cristo, incluso después de la unión, dos naturalezas.

Además, naturaleza es aquello por lo que una cosa se dice cosa natural. Y una cosa se dice natural en cuanto que tiene forma, lo mismo que la cosa artificial. Por ejemplo, no se dice casa mientras no tenga la forma del arte, como no se dice caballo mientras no tenga la forma de su naturaleza. Por lo tanto, la forma de la cosa natural es su naturaleza. Ahora bien, es preciso decir que en Cristo hay dos formas aun después de la unión, pues dice el Apóstol hablando de Cristo Jesús que, –existiendo en la forma de Dios, tomó la forma de siervo. Y no puede decirse que la forma de Dios sea la misma forma de siervo, puesto que nadie recibe lo que ya tiene. Y así, si la forma de Dios fuese la misma del siervo, teniendo ya la forma de Dios, no recibiría la de siervo. Ni puede decirse tampoco que la forma de Dios haya desaparecido en Cristo a causa de la unión, pues así Cristo no sería Dios después de la unión. Tampoco puede decirse que haya perecido la forma de siervo en la unión, porque en tal caso no la recibiría. Y ni si quiera puede decirse que la forma de siervo se haya mezclado con la forma de Dios, porque las cosas mezcladas no permanecen íntegras, sino que desaparecen en parte; según esto, no podría decirse que había recibido la forma de siervo, sino sólo parte de ella. Y así, es preciso afirmar, según las palabras del Apóstol, que en Cristo, después de la unión, hubo dos cormas. Luego también dos naturalezas.

El nombre de –naturaleza se usó en primer lugar para designar la generación de los que nacen. De ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego se usó para el principio intrínseco del movimiento en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, se llama también naturaleza la forma o la materia de la cosa natural que tiene en sí el principio del movimiento; y como la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural, el nombre de naturaleza se extendió a significar la esencia del cualquier cosa que exista en la naturaleza, de suerte que se llama naturaleza de alguna cosa a –la esencia significada por la definición y en este sentido hablamos aquí de la naturaleza cuando decimos que en Cristo están la naturaleza humana y la divina.

Si, pues, según decía Eutiques, la naturaleza humana y la divina fueron dos antes de la unión, pero de ellas resultó una sola naturaleza después de unidas, es preciso que esto suceda mediante alguno de los medos por los que de muchas cosas suele hacerse una.

Y que de muchas cosas salga una acontece, en primer lugar, –según el solo orden, y así de muchas casas resulta una ciudad y de muchos soldados un ejército. En segundo, –según el orden y la composición, y así de las partes de la casa unidas y de la conexión de las paredes se hace la casa. Pero estas dos maneras no sirven para constituir de muchas naturalezas una sola.

Y en tercer lugar se hace una cosa de muchas –por mezcla, tal como de de los cuatro elementos se hace un cuerpo mixto. Y tampoco este modo atañe a nuestro prepósito. En primer lugar, porque la mezcla es solamente de aquellos que tienen materia común y que pueden obrar y recibir mutuamente, lo cual no puede acontecer aquí, pues probamos en el libro primero (cc. 17 ss.) que Dios es inmaterial y completamente impasible. –En segundo lugar, porque no puede resultar mezcla alguna de aquellas cosas de las cuales una excede mucho a las otras. Pues, si alguien echa una gota de vino en mil ánforas de agua, no habrá mezcla, sino pérdida de vino; y por lo mismo no decimos que la leña echada al horno de fuego se mezcla con el fuego, sino más bien que es consumida por el fuego, gracias a la excelente virtud del fuego. Ahora bien, la naturaleza divina excede hasta el infinito a la humana, por ser infinita la virtud de Dios, según probamos en el primer libro (capítulo
43). Luego de ninguna manera pueden mezclarse una y otra naturalezas. – En tercer lugar, porque, dado que hubiera mezcla, ninguna de las dos permanecería íntegra, porque las cosas que se mezclan desaparecen en la mezcla si ésta es verdadera. En consecuencia, si se mezclan ambas naturalezas, a saber, la divina y la humana, ni una ni otra permanecerían, pero si una distinta. Y así Cristo no seria ni Dios ni hombre. Luego lo que dijo Eutiques no puede entenderse como si en el Señor Jesucristo hubiese habido dos naturalezas antes de la unión y, después de la unión, una sola; como si de dos naturalezas resultara una sola. –Sólo cabe entenderlo de modo que, después de la unión, haya permanecido una de ellas. Por lo tanto, o hubo en Cristo solamente la naturaleza divina, siendo en El imaginario lo que parecía humano, según dijo Maniqueo; o la naturaleza divina se convirtió en humana, según enseñó Apolinar, contra lo que argüimos antes (cc. 29 ss.). Resulta, pues, que es imposible que antes de la unión hubiera dos naturalezas en Cristo y después de la unión una sola.

Además, nunca se ha visto que, permaneciendo dos naturalezas, se haga de ellas una sola; y la razón está en que cada naturaleza es un todo, mientras que aquellas cosas de las que se forma otra tienen razón de parte; y así, puesto que del alma y del cuerpo se hace uno, ni el cuerpo ni el alma pueden llamarse naturaleza, pues ni uno ni otro tienen especie completa, sino que ambos son partes de una misma naturaleza. Por lo tanto, por ser la naturaleza humana, y lo mismo la divina, una naturaleza completa, es imposible que concurran en sola naturaleza, a no ser que una u otra perezca. Mas esto no puede suceder, pues es evidente por lo dicho (c. prec.) que Cristo, siendo uno, es verdadero Dios y verdadero hombre. Luego es imposible que en Cristo haya una sola naturaleza.

De dos cosas que permanecen se hace una sola naturaleza, primero, de partes corporales, así como con miembros se constituye un animal; lo que no tiene lugar aquí por no ser algo corpóreo la naturaleza divina. Segundo, de materia y de forma se hace algo único, así como con el alma y el cuerpo se hace un animal. Mas esto no dice a nuestro caso, pues vimos en el libro primero (cc. 17, 27) que Dios ni es materia ni puede ser forma de alguien. Si, pues, Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, según consta (c. prec.), es imposible que en El haya una sola naturaleza.

La adición o substracción de algún principio esencial cambia la especie de la cosa y, en consecuencia, también la naturaleza, que no es más que la –esencia significada en la definición, según dijimos antes. Y por esto vemos que una diferencia específica añadida o quitada a la definición hace variar de especie, y así, animal racional y carente de razón se distinguen específicamente, igual que en los números la unidad añadida o disminuida hace otra especie de número. Ahora bien, la forma es el principio esencial. Luego toda adición de forma cambia la especie y la naturaleza en el sentido en que usamos aquí naturaleza. En consecuencia, si la divinidad del Verbo se añadiera a la naturaleza humana como forma, resultada otra. Y así Cristo no seria de la naturaleza humana, sino de otra cualquiera; lo mismo que un cuerpo animado es de naturaleza distinta del que es solamente cuerpo.

Las cosas que no convienen en naturaleza, tampoco son semejantes en especie, como hombre y caballo. Mas si la naturaleza de Cristo se compone de la divina y de la humana, es evidente que la naturaleza de Cristo no está en los demás hombres. Y, en consecuencia, no es semejante a nosotros según la especie. Lo cual va contra el Apóstol, que dice: –Hubo de semejarse en todo a sus herma nos.

Con la forma y la materia se constituye siempre una sola especie, que es predicable de muchas cosas, en acto o en potencia, dentro de lo que ella comprende. Luego, si a la naturaleza humana le sobreviene como forma la naturaleza divina, es necesario que de la mezcla de ambas resulte cierta especie común, participable por muchos. Lo cual es evidentemente falso, puesto que no hay sino un solo Señor, Jesucristo, Dios y hombre. En consecuencia, la naturaleza divina y la humana no constituyeron en Cristo una sola naturaleza.

También parece ser extraño a la fe lo que dijo Eutiques, a saber: que antes de la unión hubo en Cristo dos naturalezas. Pues como quiera que la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo, se seguiría que, bien el alma, bien el cuerpo, bien una y otro, hubieran existido antes de la encarnación de Cristo. Lo cual, según se ve por lo dicho (cc. 30, 34), es falso. Luego es contrario a la fe decir que hubo en Cristo dos naturalezas antes de la unión y una sola después de ella.

CAPITULO XXXVI

Del error de Macario de Antioquía, que puso en Cristo una sola voluntad

Casi viene a insistir en lo mismo la opinión de Macario de Antioquía, para quien en Cristo hay una sola operación y una sala voluntad.

En efecto, toda naturaleza tiene alguna operación propia, puesto que la forma, a quien toda naturaleza debe su propia especie, es principio de operación. De donde se infiere que, así como a naturalezas diversas corresponden formas diversas, así también corresponden diversas acciones. Si, pues, en Cristo hubo una sola operación, se sigue que en El hubo una sola naturaleza, lo cual es herejía (cf. c. prec.) eutiquiana. Resulta, por tanto, falso que en Cristo haya una sola operación.

Además, en Cristo está la naturaleza divina perfecta, según la cual es consubstancial al Padre, y la naturaleza humana perfecta, según la cual es de la misma especie que nosotros. Ahora bien, pertenece a la perfección de la naturaleza divina el tener voluntad, según dijimos en el libro primero (c. 72); e igualmente pertenece a la perfección de la naturaleza humana él tener voluntad, por la cual goza el hombre de libre albedrío. Luego es preciso que haya en Cristo dos voluntades.

La voluntad es una parte potencial del alma humana, lo mismo que el entendimiento. Luego, si en Cristo no hubo más voluntad que la voluntad del Verbo, por idéntica razón no hubo en El más entendimiento que el entendimiento del Verbo. Y así volvemos a la opinión de Apolinar.

Si en Cristo hubo una sola voluntad, necesariamente ésta fue la voluntad divina, ya que el Verbo no pudo perder la voluntad divina que tuvo desde la eternidad. Pero la voluntad divina no puede merecer, puesto que el mérito pertenece a quien tiende a la perfección. Y, así, Cristo con su pasión no hubiera merecido nada, ni para si ni para nosotros. Y, sin embargo, el Apóstol enseña lo

contrario, cuando dice: –Hecho obediente hasta la muerte..., por lo cual Dios le exaltó.

Además, si Cristo no tuvo voluntad humana, se sigue que tampoco tuvo libertad según la naturaleza asumida, puesto que el hombre es libre por la voluntad. Y así Cristo no obró a modo de hombre, sino a modo de los demás animales, que carecen de libertad. Y, por tanto, en sus actos no hubo nada virtuoso o digno de ser alabado o imitado por nosotros. En vano, pues, dice: –Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y –Yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho.

En un puro hombre, a pesar de ser un solo supuesto, hay, sin embargo, varios apetitos y operaciones, según los diversos principios naturales. En efecto, según la parte racional hay en él voluntad; según la sensitiva, el apetito irascible y el concupiscible, y, además, el apetito natural que resulta de las fuerzas naturales. De la misma manera, con el ojo ve, con el oído oye, con el pie camina, con la lengua habla y con la mente entiende; todo lo cual son operaciones diversas. Y la razón de esto está en que las operaciones no se multiplican solamente según los diversos sujetos operantes, sino también según los diversos principios por los que un mismo e idéntico sujeto obra, de los cuales toman también especie las operaciones. Ahora bien, la naturaleza divina dista mucho más de la humana que lo que distan entre sí los principios naturales de la naturaleza humana. Hay, por lo tanto, en Cristo dos voluntades y dos operaciones, una de la naturaleza divina y otra de la humana, a pesar de que el mismo Cristo sea uno en ambas naturalezas. Se prueba de un modo convincente por autoridad de la Escritura que en Cristo hubo dos voluntades. Pues dice El mismo:
–He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió; y –No se haga mi voluntad, sino la tuya. Por lo cual se ve que Cristo tuvo una voluntad propia distinta de la voluntad del Padre. Mas es evidente que hubo en Cristo una voluntad común a sí y al Padre, pues así como el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza, así también tienen una misma voluntad. Luego hay dos voluntades en Cristo.

Y lo mismo hay que decir de las operaciones. En efecto, hubo en Cristo una operación común a si y al Padre, pues El mismo dice: –Lo que el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo. Y hay también en El otra operación que no conviene al Padre, corno dormir, tener hambre, comer y otras semejantes, que Cristo tuvo o sufrió humanamente, según enseñan los evangelistas. Luego en Cristo no hubo solamente una operación.

Parece que esta opinión nació de no haber sabido distinguir sus autores entre lo que es uno en absoluto y uno en cuanto al orden. Pues vieron que la voluntad humana en Cristo había estado completamente ordenada bajo la voluntad divina, de suerte que Cristo no quiso con voluntad humana sino lo que la voluntad divina dispuso que quisiera. De igual modo, nada obró Cristo según la naturaleza humana, bien naciendo, bien padeciendo, fuera de lo que dispuso la voluntad divina, según aquello: –Yo hago siempre lo que es de su agrado. Asimismo, la operación humana de Cristo recibía cierta eficacia divina de la unión con la divinidad, igual que la acción del agente secundario consigue cierta eficacia del agente principal; por lo que ocurre que cualquier acción o pasión suya fue salutífera. Por esto Dionisio llamó a la operación humana de Cristo –teándrica, esto es, –divino-humana, y también porque es de Dios y del hombre. Por lo tanto, viendo que la voluntad humana y la operación de Cristo estaban ordenadas bajo la divina con un orden infalible, creyeron que en Cristo había una sola voluntad y una sola operación, aunque no se identifiquen, según queda dicho, –lo que es uno en cuanto al orden y –lo que es uno en absoluto.

CAPITULO XXXVII

Contra los que dijeron que el alma y el cuerpo no constituyen un todo único en Cristo

Por lo dicho (cc. 34 ss.) se ve, pues, que en Cristo hay solamente una persona y dos naturalezas, según el testimonio de la fe, y en contra de lo que afirmaron Nestorio y Eutiques. Pero, como esto parece contrario a lo que la razón natural conoce por experiencia, hubo algunos que tiempo después sostuvieron sobre dicha unión la opinión siguiente: Puesto que el hombre se constituye por la unión

del alma y del cuerpo, pero con –esta alma y –este cuerpo se constituye –este hombre, lo cual designa la hipóstasis y la persona, queriendo evitar la necesidad de atribuir a Cristo una hipóstasis o persona, además de la hipóstasis o persona del Verbo, afirmaron que en Cristo no estuvieron unidos el alma y el cuerpo ni se formó con ellos una substancia, queriendo eludir de esta manera la herejía de Nestorio. –Por otra parte, como parece imposible que una cosa sea substancial a otra y no tenga la naturaleza que ésta tuvo anteriormente, sin mutación de la misma, y, además, el Verbo es absolutamente inmutable, para no verse obligados a sostener que el cuerpo y el alma asumidos pertenecen a la naturaleza eterna del Verbo, afirmaron que el Verbo asumió el alma y el cuerpo humanos de una manera accidental, tal como el hombre se pone el vestido; y de esta suerte querían librarse del error de Eutiques.

Pero esta opinión se opone en absoluto a la doctrina de la fe. Pues el alma y el cuerpo, al unirse, constituyen al hombre; porque la forma que sobreviene a la materia constituye la especie. Por consiguiente, si el alma y el cuerpo no se hubiesen unido en Cristo, Cristo no hubiera sido hombre, en contra de lo que afirma el Apóstol al decir: –Mediador entre Dios y los hombres es el hombre Cristo Jesús.

Además, cada uno de nosotros se llama hombre porque está compuesto de alma racional y de cuerpo. Luego si Cristo no se llama hombre por esta razón, sino solamente porque tuvo alma y cuerpo, aunque no unidos, se llamará equívocamente hombre y no será de nuestra misma especie, contra lo que dice el Apóstol: –Por esto hubo de asemejares en todo a sus hermanos.

A la naturaleza humana no le pertenece un cuerpo cualquiera sino solamente el humano. Pero el cuerpo humano no existe si no es vivificado por la unión del alma racional; pues, estando separada el alma, ni el ojo, ni la mano o el pie, ni la carne o el hueso, pueden llamarse humanos como no sea equívocamente. Luego no habría podido decirse que el Verbo asumió la naturaleza humana si hubiera asumido un cuerpo no unido al alma.

El alma humana tiende por naturaleza a unirse al cuerpo. Por lo tanto, el alma que nunca se une al cuerpo para constituir un ser no es alma humana, porque lo que se da al margen de la naturaleza no puede existir siempre Por consiguiente si el alma de Cristo no se unió a su cuerpo para constituir algo, síguese que no es el alma humana. Y, según esto, en Cristo no hubo naturaleza humana

Si el Verbo se unió accidentalmente al alma y al cuerpo como a un vestido, la naturaleza humana no fue la naturaleza del Verbo. Luego el Verbo, después de la unión, no subsistió en las dos naturalezas, así como tampoco se puede decir que el hombre vestido subsiste en dos naturalezas, Por afirmar esto fue condenado Eutiques en el concilio de Calcedonia.

Lo que sufre el indumento no se refiere a quien lo viste, pues no se dice que el hombre nace cuando le visten ni que el hombre es herido cuando le destrozan el vestido. Por lo tanto, si el Verbo asumió el alma el cuerpo así como el hombre asume el vestido, no se podrá decir que Dios haya nacido o padecido por haber asumido el cuerpo.

Si el Verbo asumió la naturaleza humana solamente a modo de vestido, con el cual pudiera manifestares a los ojos de los hombres, inútilmente hubiera asumido el alma, que es invisible por naturaleza.

Según esto, el Hijo asumió la carne humana a la manera que el Espíritu Santo la forma de paloma en que apareció. Lo cual es falso, corno se ve; porque del Espíritu Santo no se dice –hecho paloma ni –menor que el Padre, así como del Hijo se dice hecho hombre y menor que el Padre según la naturaleza asumida.

Un buen observador verá que de esta opinión se derivan los inconvenientes de diversas herejías. Porque, al decir que el Hijo de Dios se unió accidentalmente al alma y el cuerpo, tal como el hombre al vestido, coincide con la opinión de Nestorio, quien afirmó que dicha unión se hizo por inhabitación del Verbo de Dios en el hombre, pues no podía comprender que Dios se vistiera de carne mediante contacto corpóreo, sino solamente por inhabitación de la gracia. –También, por

decir que la unión del Verbo con el alma y con la carne humanas es accidental, síguese que, después de la unión, el Verbo no subsiste en ambas naturalezas, que es la opinión de Eutiques, pues nada hay subsistente en lo que se le une accidentalmente. Y, al afirmar que el alma y la carne no se unen para constituir algo, coincide en parte con Arrio y Apolinar, quienes sostuvieron que el cuerpo de Cristo no está vivificado por el alma racional; y en parte conviene con Maniqueo, quien afirmó que Cristo no fue un hombre verdadero, sino fantástico. Pues, si el alma no se unió a la carne para constituir algo, Cristo aparecía ilusoriamente como semejante a los demás hombres constituidos de alma y cuerpo.

Esta teoría nació ocasionalmente de unas palabras del Apóstol, que dice: ‒Haciéndose semejante a los hombres, cuyo sentido metafórico no entendieron. Y es sabido que lo que se dice metafóricamente no implica una semejanza total. Así, la naturaleza humana asumida tiene cierta semejanza de vestido, pues el Verbo aparecía visible por la carne como el hombre aparece por el vestido, pero sin que expresara que la unión del Verbo con la naturaleza humana fue accidental

CAPITULO XXXVIII

Contra los que defienden dos supuestos o dos hipóstasis en la persona única de Cristo

Para evitar dicha opinión, en vista de los inconvenientes expuestos, sostuvieron algunos que con el alma y la carne se formó una substancia en el Señor Jesucristo, o sea, cierto hombre de la misma especie que los de mas, el cual, según dicen, esta unido al Verbo de Dios, no ciertamente en la naturaleza, sino en la ‒persona de modo que la persona es única para el Verbo de Dios y para aquel hombre; pero como dicho hombre es una substancia individual, que viene a ser lo mismo que hipóstasis y supuesto dicen algunos que una es la hipóstasis y el supuesto de dicho hombre y otra la del Verbo de Dios, aunque ambos tienen una sola persona; y por razón de esta unidad, dicen que el Verbo de Dios se predica de dicho hombre, y tal hombre del Verbo de Dios, en este sentido: ‒El Verbo de Dios es hombre, es decir, ‒la persona del Verbo de Dios es la persona del hombre, y viceversa y, según esto, cuanto se predica del Verbo de Dios puede predicarse también de dicho hombre, y al contrario, aunque restringida de modo que, cuando se dice ‒Dios padeció, se entienda ‒el hombre, que es Dios por la unidad de persona, padeció y ‒el hombre que creó las estrellas, o sea, ‒aquel que es hombre.

Pero esta opinión resbala necesariamente en el error de Nestorio. Pues si se mira la diferencia existente entre persona e hipóstasis, se ve que la persona no es algo contrario a la hipóstasis, sino una parte suya. Pues la persona no es más que la hipóstasis de una naturaleza determinada, es decir, la racional, como consta por la definición de Boecio, quien dice que ‒la persona es la substancia individual de naturaleza racional; y por esto se ve que, aunque no toda hipóstasis es persona, sin embargo, toda hipóstasis de la naturaleza humana es persona. Luego, si sólo por la unión del alma y del cuerpo se constituye en Cristo cierta substancia particular, que es la hipóstasis, o sea, tal hombre, síguese que de esa misma unión resulta la persona. Así, pues, en Cristo habrá dos personas, una nuevamente constituida, que será la de aquel hombre, y otra la eterna del Verbo de Dios. Y éste es el error de Nestorio.

Además, aunque la hipóstasis de dicho hombre no puede llamarse persona, sin embargo, la hipóstasis del Verbo de Dios es lo mismo que persona. Por lo tanto, si la hipóstasis del Verbo de Dios no es la de aquel hombre, tampoco la persona del Verbo de Dios será la persona de tal hombre. Y así será falsa su afirmación de que la persona de dicho hombre es la persona del Verbo de Dios.

Aun suponiendo que la persona se diferenciara de la hipóstasis del Verbo de Dios y de aquel hombre, sólo seria posible diferenciarlas diciendo que la persona añade cierta propiedad sobre la hipóstasis; porque nada de lo que pertenece al género de substancia se puede añadir, ya que la hipóstasis es lo más completo del género substancial, por lo cual se de nomina ‒substancia primera. Luego si la unión se hizo según la persona y no según la hipóstasis, resulta que dicha unión únicamente se hizo mediante alguna propiedad accidental. Y se vuelve a caer en el error de

Nestorio.

Además, dice San Cirilo en una carta que escribió a Nestorio, y que fue aprobada en el Concilio de Efeso: –Si alguien no confiesa que el Verbo procedente de Dios Padre no se unió a la carne según la substancia, siendo un solo Cristo con su carne, o sea, Dios y hombre a un mismo tiempo, sea anatema Error que casi en todos los escritos sinodales se atribuye a Nestorio, quien suponía en Cristo dos hipóstasis

Dice también el Damasceno: –Sostenemos que se hizo la unión de dos naturalezas perfectas; no según la persona no según lo personal como dice Nestorio, enemigo de Dios, sino según la hipóstasis. Esto demuestra que la opinión de Nestorio fue confesar una sola persona y dos hipóstasis.

Es preciso que sean lo mismo hipóstasis y supuesto. porque de la primera substancia, que es la hipóstasis, se predica todo lo demás a saber, todos los universales del género de substancia y los accidentes según dice el Filósofo en los –Predicamentos. Luego, si en Cristo no hay dos hipóstasis, tampoco habrá dos supuestos.

Además, si el Verbo y el hombre se diferencian por el supuesto, es preciso que, al suponer dicho hombre, no se suponga el Verbo de Dios, y viceversa. Mas, siendo distintos los supuestos, es preciso que se distinga también cuanto se predica de los mismos, porque al supuesto del hombre no le convienen los predicados divinos mencionados sino por razón del Verbo; y al contrario, tampoco. Según esto, lo que las Escrituras dicen de Cristo, tanto lo divino como lo humano, habrá que entenderlo separadamente; y esto va contra el sentir de San Cirilo, refrendado en el Concilio: –Si alguien aplica a dos personas o subsistencias aquellas palabras que se encuentran en las Escrituras evangélicas y apostólicas como dichas de Cristo por los santos o por El mismo de sí, y aplica algunas al hombre, entendiéndolo especialmente como si no fuera el mismo Verbo de Dios, y otras, propias de la divinidad, corno privativas del Verbo procedente del Padre, sea anatema.

También, según la citada opinión, lo que conviene por naturaleza al Verbo de Dios no se predicaría de aquel hombre sino por cierta asociación con a persona única, pues no otra cosa significa la reserva que interponen cuando explican así: –Aquel hombre creó las estrellas, o sea, –el hijo de Dios, que es aquel hombre; y lo mismo otras cosas parecidas. Por eso, cuando se dice: –Aquel hombre es Dios, se entiende –aquel hombre que es Dios con el Verbo. Expresiones que condena San Cirilo, al decir: –Si alguien se atreve a decir que es necesario coadorar al hombre asumido como a Verbo de Dios, con glorificarlo y coapelarlo Dios, como a otro de otro (pues siempre que se añade la preposición –co se entiende forzosamente esto); y no honra más bien al Enmanuel con una sola adoración y le rinde una sola glorificación, por haberse hecho carne el Verbo, sea anatema.

Además, si aquel hombre es otro que el Verbo de Dios por el supuesto, no puede pertenecer a la persona del Verbo sino por la asunción con que El le asumió. Pero esto es contrario al recto sentir de la fe. Pues se dice en el Concilio de Efeso con palabras de Félix papa y mártir: –Creemos en Jesús, Dios nuestro, nacido de la Virgen María, porque El es el Hijo sempiterno de Dios y el Verbo, y no un hombre asumido por Dios, como distinto de El. Pues el Hijo de Dios no asumió al hombre para que fuera distinto de El, sino que, siendo perfecto Dios, se hizo a la vez hombre perfecto, tomando carne de la Virgen.

Por otra parte, las cosas que son varias por razón del supuesto, son esencialmente varias, aunque accidentalmente puedan formar una unidad. Luego, si en Cristo hay dos supuestos, resulta que son dos esencialmente, y no accidentalmente. Lo cual es –aniquilar a Jesús, porque en tanto existe una cosa en cuanto es una; luego lo que no es esencialmente uno, tampoco es esencialmente –ente.

CAPITULO XXXIX

El sentir de la fe católica sobre la encarnación de Cristo

Como consecuencia de lo dicho (desde el c. 27), se ve que, según la tradición de la fe católica, es

preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana; y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido; ni por una sola relación y propiedad personal, sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto. Únicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen las Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre, y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien amibas cosas se predican.

Y como las cosas opuestas no pueden en realidad predicarse de un mismo sujeto por idéntica razón, y de Cristo se dicen cosas divinas y humanas que son opuestas entre sí, como –pasible e –impasible, –muerto e –inmortal, etc., es necesario que lo divino y lo humano se predique de Cristo según distintos aspectos. Así, pues, respecto al sujeto de que ambas cosas se predican, descubrimos la unidad, y no cabe distinción alguna. Sin embargo, respecto al motivo de la predicación hay que distinguir. Pero las propiedades naturales se predican de cada cosa según su naturaleza; por ejemplo, que esta piedra sea arrastrada hacia abajo por naturaleza de la gravedad. Luego como lo divino y lo humano se predican de Cristo bajo distintos aspectos, es necesario afirmar que hay en El dos naturalezas inconfundibles y sin mezclarse. Ahora bien, aquello de lo cual se predican las propiedades naturales según la propia naturaleza, que pertenece al género de substancia, es la hipóstasis y el supuesto de dicha naturaleza. Luego, como en Cristo es indistinto y único aquello de quien se predica lo divino y lo humano, es necesario decir que Cristo es la única hipóstasis y el único supuesto de las naturalezas divina y humana. Y así se predicarán verdadera y propiamente de aquel hombre las cosas divinas, ya que dicho hombre incluye el supuesto no sólo de la naturaleza humana, sino también de la divina; y, viceversa, las cosas humanas se predican del Verbo de Dios por ser supuesto de la naturaleza humana.

Y esto demuestra también que, aunque el Hijo se encarné, no fue preciso que se encarnaran el Padre o el Espíritu Santo, pues la encarnación no se hizo por unión con la naturaleza, que es común a las tres divinas personas, sino por unión con el supuesto y la hipóstasis, que es distinto en las tres personas. Y así como en la Trinidad hay varias personas subsistentes en una sola naturaleza, así también hay en el misterio de la encarnación una sola persona subsistente en varias naturalezas.

CAPITULO XL

Objeciones contra la fe de la encarnación

Pero contra esta sentencia de la fe católica concurren varias dificultades, en que se apoyan los enemigos de la fe para impugnar la encarnación.

Ya quedó demostrado en el libro primero (c. 20) que Dios no es cuerpo ni virtud corpórea. Pero, si asumió la carne, resulta que o se convirtió en cuerpo o es una virtud corpórea, después de la encarnación. Luego parece imposible que Dios se encarnase.

Todo lo que adquiere una nueva naturaleza está sujeto a mutación substancial, puesto que una cosa se engendra cuando adquiere una naturaleza. Por lo tanto, si la hipóstasis del Hijo de Dios se hace nuevamente subsistente en la naturaleza humana, parece que hubiera cambiado substancialmente.

Ninguna hipóstasis de una naturaleza determinada rebasa los términos de la misma, pues es más bien la naturaleza la que está fuera de la hipóstasis como conteniendo muchas de ellas. Luego si la hipóstasis del Hijo de Dios se hizo por la encarnación hipóstasis de la naturaleza humana, resulta que el Hijo de Dios no estará en todo lugar después de la encarnación, pues la naturaleza humana no está en todas las partes.

A una sola cosa corresponde una sola –esencia, pues esto significa la substancia de una cosa, que es una para cada uno. Pero la naturaleza de una cosa es su propia esencia, –pues la naturaleza es lo que significa la definición de una cosa. Luego, como se ve, es imposible que subsista una sola

hipóstasis en dos naturalezas.

En los seres inmateriales se identifican la esencia y la cosa, como antes (1. 1, c. 21; 1. 2, c. 54) se de mostró. Y esto se da principalmente en Dios, que no sólo es su esencia, sino también su existencia (1. 1, c. 22). Pero la naturaleza humana no puede identificarse con la hipóstasis divina. Luego parece imposible que la hipóstasis divina subsista en la naturaleza humana.

La naturaleza es más simple y más formal que la hipóstasis subsistente en ella, porque por adición de algo material la naturaleza común se individualiza para recibir tal hipóstasis. Si, pues, la hipóstasis divina subsiste en la naturaleza humana, síguese, al parecer, que la naturaleza humana es más simple y más formal que la hipóstasis divina. Cosa absolutamente imposible.

Solamente en las cosas compuestas de materia y forma se da la diferencia entre lo singular y la esencia. porque lo singular se individua por concreción de la materia, que así no se encuentra en la esencia y en la naturaleza de la especie; por ejemplo, la designación de Sócrates implica una materia concretada, mas la designación de naturaleza humana no la implica. Luego toda hipóstasis subsistente en la naturaleza humana está constituida por determinada materia. Y esto no puede decirse de la hipóstasis divina. Por lo tanto, no es posible, como se ve, que la hipóstasis del Verbo de Dios subsista en la naturaleza humana.

El alma y el cuerpo tenían el mismo poder en Cristo que en los demás hombres. Pero en los demás hombres constituyen, al unirse, el supuesto, la hipóstasis y la persona. Luego el alma y el cuerpo de Cristo Constituyen al unirse el supuesto, la hipóstasis y la persona. Y no el supuesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, que es eterna. Según esto, en Cristo hay, al parecer, además del su puesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, otros supuesto, hipóstasis y persona.

Así como con el alma y el cuerpo se constituye la naturaleza humana en común, así con –esta alma y –este cuerpo se constituye –este hombre, que es la hipóstasis del hombre. Mas en Cristo hubo esta alma y este cuerpo. Luego con la unión de ambos se constituyó una hipóstasis. Y resulta lo mismo que antes.

Este hombre, Cristo, considerado como compuesto únicamente de alma y carne, es una substancia. Y no universal; luego particular. Por lo tanto, es una hipóstasis.

Si el supuesto de la naturaleza divina y de la humana es el mismo en Cristo, es preciso que de la esencia del hombre que es Cristo sea la hipóstasis divina. Pero no pertenece la esencia de los demás hombres. Luego –hombre se predica equívocamente de Cristo y de los demás. Y así no será de nuestra misma especie.

Tres cosas hay en Cristo, como consta por lo dicho (c. prec.): el cuerpo, el alma y la divinidad. Pero el alma, como es más noble que el cuerpo, no puede ser supuesto del cuerpo, sino más bien su forma, Tampoco la divinidad puede ser supuesto de la naturaleza humana, antes bien se relaciona formalmente con la misma.

Todo cuanto sobreviene a una cosa completa ya en su ser, le sobreviene accidentalmente Ahora bien, como el Verbo de Dios es eterno, es evidente que la carne asumida le sobreviene después de estar completo en su Ser. Luego le sobreviene accidentalmente.

CAPITULO XLI

Cómo se ha de entender la encarnación del Hijo de Dios

Luego, en vistas a la solución de estas dificultades hay que partir de algo más lejano. Pues, como quiera que Eutiques opinó que la unión de Dios y del hombre se realizó en la naturaleza (c. 35), y Nestorio dijo que ni en la naturaleza ni en la persona (c. 34), y la fe católica defienda que fue hecha en la persona y no en la naturaleza (c. 39), parece necesario conocer anticipadamente qué sea –unirse en la naturaleza y qué –unirse en la persona.

Aunque el nombre de ‒naturaleza se exprese de muchas maneras pues la generación de los vivientes, el principio de la generación y del movimiento, la materia y la forma se llaman naturaleza; incluso alguna vez se llama naturaleza a la esencia de una cosa, que contiene cuanto pertenece a la integridad de la especie; y así decimos que la naturaleza humana es común a todos los hombres, de igual manera podemos expresarnos en los demás casos‒; según esto, se unen en la naturaleza las cosas que constituyen íntegramente la especie de algún ser; por ejemplo, el alma y el cuerpo humano se unen para constituir la especie de animal, y, en general, todas cuantas cosas son partes de la especie.

Ahora bien, es imposible que a una especie íntegramente constituida se le añada algo extraño según la unión de naturaleza, como no sea destruyendo la especie. Pues como las especies son como los números, en los cuales cualquier unidad que se añada o se quite varía la especie, si se añade algo a la especie ya constituida, es necesario que se cambie en otra especie; por ejemplo, con sólo añadir a una substancia animada el término ‒sensible, tendremos otra especie; pues el animal y la planta son especies diversas. – Sin embargo, acontece que lo que no pertenece a la integridad de la especie se encuentra en algún individuo comprendido en dicha especie; por ejemplo, el color blanco o el vestido en Sócrates o Platón, o también un sexto dedo, etc. Luego nada impide que en un individuo se unan algunas cosas que no pertenecen a la integridad de la especie: tal como la naturaleza humana, la blancura y la música se unen en Sócrates; y cosas semejantes, que se consideran como ‒una unidad por razón del sujeto. Y porque el individuo se denomina ‒hipóstasis en el género de substancia y en las substancias racionales se llama también ‒persona, se puede decir convenientemente que todas estas cosas se unen ‒según la hipóstasis o también ‒según la persona. Y esto demuestra que no hay inconveniente para que algunas cosas, no unidas según la naturaleza, se unan, sin embargo, según la hipóstasis o la persona.

Oyendo, pues, los herejes que en Cristo se hizo la unión de Dios y el nombre, abandonando el camino de la verdad, marcharon por otros derroteros al exponerlo. Unos juzgaron que esta unión era como la de aquellas cosas que se unen en una sola naturaleza, como Arrio y Apolinar, quienes afirmaron que el Verbo servía de alma o de inteligencia al cuerpo de Cristo (c. 32 ss.), y como Eutiques, quien sostuvo la existencia de dos naturalezas antes de la encarnación, o sea, la de Dios y la del hombre, y después de la encarnación una sola.

Pero sus afirmaciones son absolutamente imposibles. Pues es claro que la naturaleza del Verbo es enteramente perfectísima desde la eternidad y que en modo alguno puede corromperse o cambiarse. Luego es imposible que le sobrevenga en unidad de naturaleza algo extrínseco, tal como la naturaleza humana o una parte de la misma.

Mas otros, comprendiendo que era imposible opinar así, marcharon por un camino contrario. Pues las cosas que sobrevienen a quien tiene ya una naturaleza determinada y no pertenecen a la integridad de dicha naturaleza, o son accidentes, según parece, como la blancura y la música, o se relacionan accidentalmente con el su jeto, como el anillo, el vestido, la vivienda y cosas semejantes. Y vieron que, como la naturaleza humana sobreviene al Verbo de Dios y no es parte integrante de su naturaleza, era necesario, como creyeron, que dicha naturaleza estuviera accidentalmente unida al Verbo. Y, en verdad es claro que no puede estar en el Verbo como accidente, ya porque Dios no recibe accidente -alguno, como antes (1. 1, c. 23) se probé; ya porque la naturaleza humana, que pertenece al género de substancia, no puede ser accidente de nadie. Por consiguiente, parecía resultar que la naturaleza humana sobreviniera al Verbo, no como accidente, sino como relacionada accidentalmente con El. Por eso afirmó Nestorio que la naturaleza humana era con respecto al Verbo como un templo; y así la unión del Verbo a la naturaleza humana habría de entenderse según la inhabitación solamente. Y como el templo tiene su individuación separadamente de aquel que lo habita, y la individuación que conviene a la naturaleza humana es la personalidad, resultaba que el Verbo y la naturaleza humana tienen personalidad distinta, siendo el Verbo y aquel hombre dos personas.

Otros, queriendo evitar este inconveniente, dispusieron la naturaleza humana de tal suerte que la

personalidad no le pudiera convenir propiamente. y así dijeron que el alma y el cuerpo, que son las partes integrantes de la naturaleza humana, fueron de tal manera asumidos por el Verbo, que el alma no se unió al cuerpo para formar una substancia, por no verse obligados a confesar que la substancia así constituida incluía la persona. Y sostuvieron que la unión del Verbo con el alma y el cuerpo era semejante a la de aquellas cosas que se relacionan accidentalmente, por ejemplo, la unión del hombre vestido con su indumento, imitando de algún modo a Nestorio.

Resueltas, pues, estas cosas, por lo que ya dijimos (c. 37 es.), es necesario afirmar que la unión del Verbo y el hombre fue tal, que ni de dos naturalezas se hizo una sola ni dicha unión del Verbo con la naturaleza humana fue como la unión de una substancia, por ejemplo, la humana, con las cosas exteriores, las cuales se relacionan accidentalmente con la misma, tal como la casa y el vestido; lo que sí se ha de afirmar es que el Verbo subsiste en la naturaleza humana como en una naturaleza que e apropió por la encarnación, de manera que aquel cuerpo sea el verdadero cuerpo del Verbo de Dios e igualmente lo sea el alma, y el Verbo de Dios sea verdadero hombre.

Y, aunque el hombre no sea capaz de explicar perfectamente esta unión, sin embargo intentaremos decir algo –para edificación de la fe, según nuestro modo y capacidad de entender, con el fin de defender contra los infieles la doctrina católica de este misterio.

Mas, entre todas las cosas creadas, nada hay tan semejante a esta unión como la unión del alma y del cuerpo; y fuera mayor la semejanza, como dice San Agustín –Contra Feliciano, si hubiese un solo entendimiento para todos los hombres, como afirmaron algunos, según los cuales convendría decir que el entendimiento preexistente se une nuevamente al concepto del hombre de tal nodo que de ambos resulta una sola persona, tal como afirmamos que el Verbo preexisten se une a la naturaleza humana en una sola persona. Por eso, en conformidad con la semejanza de ambas uniones, dice San Atanasio en el símbolo que –así como el alma racional y la carne es un solo hombre, igualmente Dios y el hombre son un solo Cristo.

Pero, como el alma racional se une al cuerpo como a la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo de unión no puede haber semejanza; pues, según esto, de la Unión de Dios y del hombre resultaría una sola naturaleza, ya que la materia y la forma constituyen propiamente la naturaleza específica. Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es –como un órgano de la divinidad tal como se dice que el cuerpo es el órgano del alma.

Ahora bien, el cuerpo y sus partes son órganos del alma de distinta manera que lo son los instrumentos exteriores. Por ejemplo, esta azuela no es un instrumento propio como lo es esta mano; pues con esta azuela pueden obrar muchos; sin embargo, esta mano está destinada a la operación propia de esta alma. Por eso, la mano es un instrumento unido y propio, mas la azuela es un instrumento exterior y común. Y esto puede aplicarse a la unión de Dios y del hombre, pues todos los hombres son con respecto a Dios como ciertos instrumentos con que obra, como dice el Apóstol: –Pues Dios es el que obra Vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito. Pero los restantes hombres son con relación a Dios como instrumentos extrínsecos y separados, pues son movidos por Dios no sólo para realizar sus propias operaciones, sino también las que son comunes a toda naturaleza racional, como entender la verdad, amar lo bueno y obrar lo debido. Sin embargo, la naturaleza humana fue asumida en Cristo para que realizara instrumentalmente aquellas cosas que son operaciones propias y exclusivas de Dios, como quitar los pecados, iluminar la inteligencia con la gracia y conducir a la perfección de la vida eterna. Luego la naturaleza humana de Cristo es con relación a Dios como un instrumento propio y unido a El del mismo modo que la mano al alma.

Y no va contra lo acostumbrado en las cosas naturales que una cosa sea naturalmente instrumento propio de otra que no es su propia forma. Pues vemos que la lengua, como instrumento del habla, es el órgano propio del entendimiento; y, no obstante, el entendimiento, como de muestra el Filósofo, no es acto de ninguna parte del cuerpo. Igualmente, también hay algún instrumento que, sin pertenecer a la naturaleza de la especie, conviénele, sin embargo, a tal individuo por parte de la

materia; por ejemplo, un sexto dedo o cosa parecida. Así, pues, no hay dificultad en admitir que, en la unión de la naturaleza humana con el Verbo, la naturaleza humana es como instrumento del Verbo, no separado, sino unido, sin que por ello la naturaleza humana pertenezca a la del Verbo y éste sea forma, aunque si pertenece a su persona.

Sin embargo, dichos ejemplos no se han puesto de manera tal que se haya de buscar en ellos una semejanza absoluta, pues se ha de saber que el Verbo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana más profunda e íntimamente que el alma a cualquier instrumento propio; con mayor razón cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento. Y, aun que el Verbo de Dios penetra con su poder todas las cosas, pues las conserva y sostiene, sin embargo, puede unirse de modo más eminente e inefable con las criaturas intelectuales, las cuales pueden gozar y participar propiamente del Verbo por cierta afinidad de semejanza.

CAPITULO XLII

La asunción de la naturaleza humana convenía primordialmente al Verbo de Dios

Lo dicho manifiesta también que la asunción de la naturaleza humana conviene principalmente a la persona del Verbo. Porque, si la asunción de la naturaleza humana está ordenada a la salvación de los hombres, y la salud última del hombre es el perfeccionamiento de su parte intelectiva, mediante la contemplación de la Verdad Primera, convino que la naturaleza humana fuese tomada por el Verbo, el cual procede del Padre por emanación intelectual.

Además, parece que existe cierta afinidad especial entre el Verbo y la naturaleza humana, pues el hombre recibe su propia especie según que es racional. Ahora bien, el Verbo es afín a la razón; por esto, para los griegos, –logos significa –verbo y –razón. Por lo tanto, el Verbo se unió muy convenientemente a la naturaleza racional; y así, pues, por la afinidad mencionada, la divina Escritura atribuye el nombre de –imagen al Verbo y al hombre; pues dice el Apóstol en la primera a los de Colosas que el Verbo es –la imagen del Dios invisible; y lo mismo dice del hombre en la primera a los de Corinto: –El hombre es imagen de Dios.

El Verbo tiene también cierta razón de semejanza no sólo con la naturaleza racional, sino también con toda criatura en general, ya que el Verbo contiene las ideas de todas las cosas creadas por Dios, así como el artífice humano comprehende con la concepción de su entendimiento las ideas de las cosas artificiales. Según esto, las criaturas no son más que cierta expresión y representación reales de cuantas cosas están contenidas en la concepción del Verbo divino. Y por esto se dice que todas las cosas han sido hechas por el Verbo. Por consiguiente, el Verbo se unió convenientemente a la criatura, o sea, a la naturaleza humana.

CAPITULO XLIII

La naturaleza humana asumida por el Verbo no existió antes de la asunción, sino que fue asumida en la concepción misma

Habiendo tomado el Verbo la naturaleza humana en unidad de persona, como consta por lo dicho (c. 39), fue preciso que la naturaleza humana no preexistiera antes de unirse al Verbo.

Pues, si hubiese existido antes, como la naturaleza no puede preexistir de no estar individualizada, hubiera sido preciso que existiese algún individuo de aquella naturaleza humana preexistente antes de la unión. Pero el individuo de la naturaleza humana es la hipóstasis y la persona. Por lo tanto, será necesario afirmar que la naturaleza humana, que había de asumir el Verbo, preexistió en alguna hipóstasis o persona. Luego, si dicha naturaleza hubiera sido asumida, permaneciendo la primera hipóstasis o persona, después de la unión hubieran quedado dos hipóstasis o personas, una la del Verbo y otra la del hombre. Y así no se hubiera realizado la unión en la hipóstasis o persona. Lo cual es contra el sentir de la fe. –Por otra parte, si aquella hipóstasis o persona no permaneciera en

aquella naturaleza que preexistió antes de ser asumida por el Verbo, esto no podría suceder sin corrupción, pues ningún singular deja de ser lo que es si no se corrompe. Así, pues, hubiera sido necesaria la corrupción de aquel hombre que preexistió antes de la unión, y, en consecuencia, de la naturaleza humana que existe en él. Luego fue imposible que el Verbo asumiera algún hombre preexistente en unidad de persona.

E igualmente sería en menoscabo de la perfecta encarnación del Verbo de Dios si le faltase alguna de esas cosas que son naturales al hombre. Ahora bien, es natural al hombre el nacer con nacimiento humano; cosa que no tendría el Verbo de Dios si hubiese asumido un hombre preexistente, pues éste hubiera permanecido puro hombre en su nacimiento y, en consecuencia, su natividad no podría atribuirse al Verbo, ni la bien aventurada Virgen podría llamarse Madre del Verbo. Mas la fe católica confiesa que en las cosas naturales –fue semejante en todo a nosotros, exceptuado el pecado, afirmando que el Hijo de Dios, según el Apóstol, fue hecho y nació de mujer, y que la Virgen es madre de Dios: Luego, precisamente por esto, no convino que asumiese un hombre preexistente.

De aquí se infiere también que unió a sí la naturaleza humana en el mismo instante de su concepción. Por que, así como la humanización del Verbo de Dios requiere que el Verbo de Dios nazca con nacimiento humano, para que sea hombre verdadero y natural y semejante a nosotros en todas las cosas naturales, así también exige que el Verbo de Dios sea concebido con concepción humana, ya que el hombre, según el proceso natural, no nace si no es antes concebido. Pues si la naturaleza humana, que habla de ser asumida, fue concebida en cualquier estado antes de unirse al Verbo, tal concepción no puede atribuirse al Verbo de Dios, de modo que pueda decirse que haya sido concebido con concepción humana. Luego fue preciso que el Verbo de Dios e uniera a la naturaleza humana en el mismo instante de su concepción.

Además, en la generación humana, la virtud activa obra en un individuo determinado para completar la naturaleza humana. Ahora bien, si el Verbo de Dios no hubiese asumido la naturaleza humana en el principio de su concepción, la virtud activa de la generación hubiera dirigido su acción, antes de la unión, a un individuo de la naturaleza humana, que es la hipóstasis o la persona humana; mas después de la unión hubiera sido necesario que toda la generación se ordenase a otra hipóstasis o persona, o sea, al Verbo de Dios, que nacía con naturaleza humana. Así, pues, no hubiese habido una generación numérica, porque estaba ordenada a dos personas; ni hubiera sido totalmente uniforme, lo cual parece contrario al orden de la naturaleza. Por lo tanto, no fue conveniente que el Verbo de Dios asumiera la naturaleza humana después de la concepción, sino en la concepción misma.

El orden de la generación humana parece exigir, además, que nazca el mismo ser que es concebido, y no otro, ya que la concepción está ordenada al nacimiento. Luego, si el Hijo de Dios nació con nacimiento humano, fue preciso también que El, y no un puro hombre, fuera concebido con concepción humana.

CAPITULO XLIV

La naturaleza humana asumida por el Verbo fue perfecta en la concepción misma, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo

Lo dicho manifiesta, además, que el alma racional se unió al cuerpo en el instante mismo de la concepción.

Pues el Verbo de Dios asumió el cuerpo mediante el alma racional (cf. c. 41); porque el cuerpo humano no es más asumible por Dios que los demás cuerpos, como no sea en virtud del alma racional. Por consiguiente, el Verbo de Dios no asumió el cuerpo sin el alma racional. Y como quiera que el Verbo de Dios asumió el Cuerpo en el instante mismo de la concepción fue preciso que el alma racional se uniera al cuerpo en el principio mismo de la concepción.

Además, dada la existencia de lo que es posterior en la generación es necesario afirmar también lo que es anterior según el orden de la generación. Pero, en la generación lo posterior es lo más perfecto. Y lo más perfecto es el mismo individuo engendrado, que en la generación humana es la hipóstasis o persona, a cuya formación se ordenan tanto el alma como el cuerpo. Por lo tanto, existiendo la personalidad del hombre engendrado, es necesario que existan también el cuerpo y el alma racional. Mas la personalidad del hombre Cristo no es otra que la personalidad del Verbo de Dios. Y el Verbo de Dios, en su misma concepción, asumió un cuerpo humano. Luego allí estaba la personalidad de aquel hombre. Según esto, fue necesario que estuviera también el alma racional.

Tampoco hubiera convenido que el Verbo, que es la fuente y el origen de todas las perfecciones, se uniera a una cosa informe y desprovista todavía de su perfección natural, pero cualquier cosa, al hacerse corpóreas es informe antes de su animación y no tiene todavía la perfección natural. Por lo tanto, no fue conveniente que el Verbo de Dios se uniese a un cuerpo inanimado. Y así desde el principio de la concepción fue preciso que el alma se uniera al cuerpo.

Y esto demuestra también que el cuerpo asumido era ya formado desde el principio de la concepción, ya que el Verbo de Dios no debió asumir ninguna cosa informe. –Porque, de nodo parecido, el alma, como cualquier otra forma natural, exige una materia propia. Ahora bien, la materia propia del alma es el cuerpo organizado, ya que el alma es –la entelequia del cuerpo físicamente organizado que tiene la vida en potencia. Luego, si el alma se unió al cuerpo en el principio de la concepción, como antes se demostró (cf. –Además, dada la existencia...), fue necesario que el cuerpo estuviera organizado y formado en el principio mismo de la concepción. – Además, en el orden de la generación, la organización del cuerpo precede a la infusión del alma. De aquí que, dado lo posterior, fue necesario suponer lo anterior.

Por otra parte, nada impide que el aumento de la cantidad hasta su justa medida sea posterior a la vivificación del cuerpo. Así, pues, lo que se ha de sostener acerca de la concepción del hombre asumido es que el cuerpo estuvo organizado y formado en el instante mismo de la concepción, aunque no tuviera todavía su debida cantidad.

CAPITULO XLV

Convino que Cristo naciera de virgen

Y esto demuestra la necesidad de que aquel hombre naciera de madre virgen, sin semen natural. Porque en la generación humana se requiere el semen viril como principio activo, por la virtud activa que hay en él. Pero, en la generación del cuerpo de Cristo, la virtud activa no pudo ser natural, según lo referido; porque la virtud natural no completa en un instante la formación total del cuerpo, ya que es preciso el tiempo para realizarla; y el cuerpo de Cristo, como se demostró (c. prec.), estuvo formado y organizado en el instante mismo de su concepción. Síguese, pues, que la generación humana de Cristo fue sin semen natural.

Además, en la generación de cualquier animal, el semen masculino atrae hacia si la materia que suministra la madre, como si la energía que hay en el semen masculino tendiera al perfeccionamiento de si misma, como fin de toda la generación; de aquí que, terminada la generación, la prole que nace es el mismo semen transformado y acabado. Pero en la generación humana de Cristo, el último término de la misma fue la unión con la persona divina, y no la constitución de una persona o hipóstasis humana, como consta por lo dicho (c. prec.). Por lo tanto, el principio activo de esta generación no pudo ser el semen viril, sino la sola virtud divina, de tal suerte que, así como en la común generación humana el semen viril atrae a su propia subsistencia la materia suministrada por la madre, así también en la generación de Cristo el Verbo de Dios tomó para su unión esa misma materia.

También es manifiesto que convenía en la generación humana del Verbo de Dios resplandeciese alguna propiedad de la generación espiritual del Verbo. Ahora bien, el Verbo, según sale de quien

lo profiere, tanto si es concebido interiormente como si es pronunciado exteriormente, no ocasiona la corrupción de quien lo profiere, sino que más bien es una muestra de la plenitud de perfección de quien lo pronuncia. Por consiguiente, fue conveniente que el Verbo de Dios fuera concebido y naciera según la generación humana de tal manera que no corrompiera la integridad de la madre. – Como sea también conveniente que el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas y por quien todas se conservan en su integridad, convino que naciera de modo que conservase la integridad de la madre en todo. Por lo tanto, fue conveniente que su generación fuese virginal.

Sin embargo, este modo de generación no desvirtúa la verdadera y natural humanidad de Cristo, aunque haya sido engendrado de diferente manera que los demás hombres. Pues, como el poder divino es infinito, según e probó ya (1. 1, c. 43; 1. 2, c. 22), y todas las causas tienen por El virtud para producir efectos (1. 3, c. 67 ss.), es claro que cualquier efecto que pueda producir una causa cualquiera puede ser también producido por Dios sin ayuda de dicha causa y dentro de su misma especie y naturaleza. Luego, así como la virtud natural que hay en el semen viril produce un hombre verdadero, que tiene una especie y naturaleza humanas, así también el poder divino, que dio tal virtud al semen, puede producir sin él los efectos de dicha virtud, constituyendo un hombre verdadero, con especie y naturaleza humanas.

Mas si alguien dijere que, como el hombre engendrado naturalmente tiene un cuerpo natural constituido por el semen masculino y por lo que su ministra la mujer –sea esto lo que fuere–, el cuerpo de Cristo no fue de la misma naturaleza del nuestro si no es engendrado por semen masculino, se puede responder claramente con la opinión de Aristóteles, quien dice que el semen masculino no entra materialmente en la constitución de lo concebido, pues sólo es un principio activo, y que la materia del cuerpo es suministrada totalmente por la madre. Y de este modo, el cuerpo de Cristo no se diferencia de nuestro cuerpo en cuanto a la materia, porque también nuestro cuerpo ha sido formado materialmente de lo que fue tomado de la madre.

Y si alguien va contra la mencionada opinión de Aristóteles, no tendrá en qué apoyarse. Pues la semejanza o desemejanza de algunas cosas en la materia no se considera según el estado de la materia en el principio de la generación, sino según la condición de la materia ya preparada, en cuanto está en el término de la generación. Por ejemplo, el aire que ha sido engendrado de la tierra o del agua no se diferencia según la materia, porque, aunque el agua y la tierra sean diferente en el principio de la generación, se reducen, sin embargo, a una sola disposición por la acción del generante. Así, pues, la materia que por la virtud divina se toma únicamente de la mujer, puede recluirse, al fin de la generación, a la misma disposición que tiene la materia si se toma simultáneamente del varón y de la mujer. Por lo tanto, no habrá desemejanza alguna por diversidad de la materia entre el cuerpo de Cristo, que ha sido formado mediante el poder divino con la materia tomada únicamente de la madre, y nuestros cuerpos, que se forman de la materia por virtud de la naturaleza, aunque procedan de ambos progenitores. Es, pues, claro que más se diferencia de la materia tomada juntamente del varón y de la mujer el –barro de la tierra, con el cual formó Dios al primer hombre –quien consta ciertamente que fue verdadero hombre y semejante en todo a nosotros–, que la materia tomada únicamente de la mujer, con que se formó el cuerpo de Cristo.

Luego el nacimiento virginal de Cristo en nada desvirtúa la verdad de su humanidad ni su semejanza con nosotros. Pues, aunque la virtud natural requiera determinada materia para producir mediante ella un determinado efecto, sin embargo, el poder divino, que es capaz de producir todas las cosas de la nada, no está coartado en su obrar por una materia determinada.

Igualmente, por esto tampoco desmerece en modo alguno la dignidad de la Madre de Dios, que concibió y engendró permaneciendo ella virgen, en el sentido de que pueda llamarse madre verdadera y natural del Hijo de Dios. Pues, actuando el poder divino, ella suministró la materia natural para la generación del cuerpo de Cristo, que es lo único que se requiere por parte de la madre; y, además, cuanto contribuye en las otras madres a la pérdida de la virginidad no guarda relación con lo que es propio de la madre, sino con lo que es propio del padre, que es hacer llegar el semen masculino basta el lugar de la generación.

CAPITULO XLVI

Cristo nació del Espíritu Santo

Y aunque cualquier operación divina, destinada a producir algo en las criaturas, sea común a toda la Trinidad, como consta por lo dicho anteriormente (c. 21), sin embargo, la formación del cuerpo de Cristo, que fue realizada por el poder divino, se atribuye convenientemente al Espíritu Santo, aunque sea común a toda la Trinidad,

Y esto conviene, al parecer, a la encarnación del Verbo. Porque, así como nuestro verbo, concebido en la mente; es invisible, pero se hace sensible manifestándolo externamente con la voz, así también el Verbo de Dios existe invisiblemente en el corazón del Padre según la generación eterna, y por la encarnación es sensible para nosotros. Luego la encarnación del Verbo de Dios es como la expresión vocal de nuestro verbo. Ahora bien, la expresión vocal de nuestro verbo se realiza por nuestro espíritu, por el cual se forma la voz de nuestro verbo. Según esto, también se dice convenientemente que la formación de la carne del Hijo de Dios se hizo por su Espíritu.

Este argumento vale también para la generación humana, ya que la virtud activa contenida en el semen humano obra por el espíritu atrayendo hacia sí la materia que proviene de la madre; pues tal virtud se funda en el espíritu, por cuya continencia el semen debe ser espumoso y blanco. Luego el Verbo de Dios, al asumir la carne de la Virgen, dícese que la ha formado convenientemente por su Espíritu.

Esto sirve también para indicar la causa que impulsó a la encarnación del Verbo. Y ésta no pudo ser otra que el inmenso amor de Dios hacia el hombre, cuya naturaleza quiso unir a sí en unidad de persona. Pero, en la Deidad, el Espíritu Santo es el que procede como amor, según se dijo anteriormente (c. 19). Luego fue conveniente que la obra de la encarnación se atribuya al Espíritu Santo.

También en la Sagrada Escritura suele atribuirse cualquier gracia al Espíritu Santo, porque lo que se da gratuitamente parece ser concedido por el amor del donante. Mas al hombre no se le ha podido conceder mayor gracia que el unirse a Dios en persona. Luego esta obra se atribuye convenientemente al Espíritu Santo.

CAPITULO XLVII

Cristo no fue Hijo del Espíritu Santo según la carne

Y, aunque se afirme que Cristo haya sido concebido por el Espíritu Santo y la Virgen, sin embargo no puede llamarse al Espíritu Santo padre de Cristo según la generación humana, así como a la Virgen se la llama madre suya.

Porque el Espíritu Santo no produjo de su substancia la naturaleza humana de Cristo, sino que intervino únicamente con su poder para producirla. Luego, según la generación humana, el Espíritu Santo no puede llamarse padre de Cristo.

Si Cristo se llamara Hijo del Espíritu Santo, se daría también ocasión para errar. Pues es claro que el Verbo de Dios tiene distinta persona según que es Hijo de Dios Padre. Por consiguiente, si se llamara hijo del Espíritu Santo según la naturaleza humana, se daría a entender que en Cristo habría dos hijos, ya que el Verbo de Dios no puede ser hijo del Espíritu Santo. Y así, como el nombre de –filiación pertenece a la persona y no a la naturaleza, resultaría que en Cristo habría dos personas, lo cual es contrario a la fe católica (capítulo 34).

También sería inconveniente que la autoridad y el nombre del Padre se trasladase a otra persona. Cosa que sucedería si el Espíritu Santo se llamara Padre de Cristo.

CAPITULO XLVIII

No se debe decir que Cristo sea criatura

Además, se ve también que, aun que la naturaleza humana tomada por el Verbo sea una criatura, sin embargo no puede decirse en sentido absoluto que Cristo sea una criatura.

El crearse una cosa es un cierto –hacerse. Pero, como quiera que el –hacerse termina en el ser total, el –hacerse es propio de quien tiene un ser subsistente; y tal es el individuo perfecto en el género de substancia, que se llama ciertamente persona o también hipóstasis en la naturaleza intelectual. Mas las formas, accidentes, e incluso las partes, están sometidas al –hacerse en un sentido relativo solamente, ya no tienen un ser subsistente en si mismo, sino que subsisten en otro. Y así, por ejemplo, cuando alguno se hace blanco, no se afirma que se haga totalmente, sino relativamente. Ahora bien, en Cristo únicamente existe la hipóstasis o persona del Verbo de Dios, que es increada, como se ve claramente por lo ya dicho (c. 38). Luego no puede afirmarse en sentido absoluto que Cristo sea una criatura, aunque pueda decirse en sentido relativo, afirmando que es criatura –en cuanto hombre o –según la naturaleza humana.

Y aunque no se diga que un sujeto individuo en el género de substancia –se haga absolutamente, sino sólo en cierto sentido –lo que le pertenece propiamente en virtud de sus accidentes y partes–, sin embargo, de dicho sujeto se predican cuantas cosas se derivan de sus accidentes y partes en cuanto tales. Por ejemplo, se afirma en sentido absoluto que el hombre es –vidente, como resultado de tener ojos; –crespo, por el cabello, y –visible, por el color. Así, pues, de Cristo pueden predicarse en sentido absoluto cuantas cosas se derivan propiamente de la naturaleza humana; por ejemplo, que es –hombre, que es –visible, que anduvo, y otras cosas parecidas. Mas lo que es propio de la persona no se predica de Cristo en cuanto hombre si no es con alguna adición, ya sea expresa o sobrentendida.

CAPITULO XLIX

Solución de las razones expuestas anteriormente contra la encarnación

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se soluciona fácilmente cuanto se objetó anteriormente contra la fe en la encarnación (c. 40).

Ya se demostró que la encarnación del Verbo no se ha de entender como si el Verbo se hubiera convertido en carne (c. 31) o en el sentido de que se uniese al cuerpo como forma (c. 32). Luego, porque el Verbo se haya encarnado, no se deduce que Dios sea verdaderamente cuerpo o potencia corpórea, como deducía la primera objeción.

Igualmente, porque el Verbo tomo la naturaleza humana, tampoco se sigue que haya cambiado substancialmente, pues en el Verbo mismo de Dios no se realizó ninguna mutación, sino sólo en la naturaleza humana que fue asumida por el Verbo, según la cual le conviene el haber sido engendrado y haber nacido en el tiempo, pero no según El mismo.

Tampoco implica necesidad lo que se objetaba en tercer lugar. Pues la hipóstasis no rebasa los limites de la naturaleza que le confiere la subsistencia. Pero el Verbo de Dios no tiene la subsistencia por la naturaleza humana, sino más bien atrae a la naturaleza humana a su propia subsistencia o personalidad, porque no subsiste por ella, sino en ella. Luego nada impide que el Verbo de Dios esté en todo lugar, aunque, no lo esté la naturaleza humana asumida por El.

Con esto se resuelve también la cuarta objeción. Pues es preciso que cualquier cosa subsistente posea tan sólo una naturaleza por la cual tenga el ser absolutamente Y así, el Verbo de Dios tiene el ser absolutamente por la sola naturaleza divina y no por la naturaleza humana, pues ésta le da un ser determinado o sea, el ser hombre.

También con esto se soluciona la quinta objeción. Pues es imposible que la naturaleza que confiere la subsistencia al Verbo sea distinta de su misma persona. Pero El subsiste por la naturaleza divina y

no por la humana, que es atraída a su subsistencia para que en ella subsista, como se dijo. Luego la naturaleza humana se distingue de la persona del Verbo.

Y esto sirve también para resolver la sexta objeción. Pues la hipóstasis es menos simple, tanto real como conceptualmente, que la naturaleza por la que se constituye en el ser; realmente, por cierto, cuando la hipóstasis se distingue de su propia naturaleza; conceptualmente, cuando se identifica con ella, como en algunos seres. Pero la hipóstasis del Verbo no está absolutamente constituida por la naturaleza humana, de tal manera que exista por ella, porque la naturaleza humana sólo le da el ser de hombre. Luego no es preciso que la naturaleza humana sea más simple que el Verbo en cuanto tal, sino solamente en cuanto que el Verbo es tal hombre.

Y esto evidencia la solución a la objeción séptima. Pues no es absolutamente necesario que la hipóstasis del Verbo de Dios esté constituida por determinada materia, sino sólo en cuanto es este hombre; pues sólo así está constituida por la naturaleza humana, como se dijo.

Y que el cuerpo y el alma de Cristo sean atraídos a la personalidad del Verbo, sin constituir otra persona distinta de la suya, no redunda en menoscabo de ambos, como aducía la octava objeción, sino en mayor dignidad para los dos. Pues el ser de una cosa es mejor cuando se une a otro más digno que cuando permanece en lo que es; por ejemplo, el alma sensitiva tiene un ser más noble en el hombre que en los demás animales, en los cuales es la forma principal, cosa que no es en el hombre.

Por aquí también se soluciona lo que se objetaba en noveno lugar. Pues en Cristo hubo verdaderamente un alma y un cuerpo y, sin embargo, no se formó con ellos una persona distinta de la del Verbo de Dios, porque fueron asumidos para la personalidad del Verbo; tal como el cuerpo, que, cuando está sin el alma, tiene una especie propia, pero cuando se une al alma recibe de ella la especie.

Por esto también se soluciona lo que se exponía en décimo lugar. Pues es claro que este hombre, que es Cristo, es una substancia no universal, sino particular. Y es una hipóstasis, pero no distinta de la del Verbo, porque la naturaleza humana fue asumida por la hipóstasis del Verbo para que El subsistiera tanto en la naturaleza humana como en la divina. Ahora bien, lo que subsiste en la naturaleza humana es este hombre. Luego cuando se dice este hombre se supone el Verbo mismo.

Pero si alguien plantea esta misma objeción partiendo de la naturaleza humana y dice que ésta es una substancia no universal, sino particular y, por consiguiente, hipóstasis, se engaña manifiestamente. Porque, incluso en Sócrates y Platón, la naturaleza humana no es la hipóstasis; lo es, si, aquello que subsiste en ella.

Y que sea substancia y, además, particular, no se dice en el mismo sentido con que decimos que la hipóstasis es substancia particular. Pues la substancia, según el Filósofo, tiene dos significados, a saber: o es el supuesto en el género de substancia, que se llama hipóstasis, o es la esencia, que es lo mismo que ‒naturaleza de la cosa. ‒Y tampoco las partes de una substancia se llaman substancias particulares como si fuesen subsistentes por si mismas, ya que subsisten en el todo. Por lo tanto, no pueden denominarse hipóstasis, puesto que ninguna de ellas es substancia completa. De otra suerte, se seguiría que en un hombre habría tantas hipóstasis como partes.

La solución a lo que se objeta en undécimo lugar es que la ‒equivocación proviene de la diversa forma significada por el nombre y no de la diversidad de suposición; pues el nombre de ‒hombre no se toma equívocamente porque una vez se refiere a Platón y otra a Sócrates. Por lo tanto, el nombre de ‒hombre, aplicado a Cristo y a los demás hombres, significa siempre la misma forma, o sea la naturaleza humana. En consecuencia, se predica unívocamente de ellos; pero la suposición varia solamente en que, si lo referimos a Cristo, supone una hipóstasis increada, y si lo referimos a los hombros, supone una hipóstasis creada.

Ni tampoco se dice que la hipóstasis del Verbo sea supuesto de la naturaleza humana como sujeto de mayor formalidad según proponía la objeción duodécima. Pues esto seria necesario si la

hipóstasis del Verbo se constituyese absolutamente en el ser por la naturaleza humana. Y esto es falso, como se ve, ya que se dice que la hipóstasis del Verbo hace de supuesto de la naturaleza humana en cuanto que la atrae a su subsistencia, tal como una cosa es atraída por otra más noble a la que se une.

Sin embargo porque el Verbo ha preexistido desde la eternidad, no se sigue que la naturaleza humana se uniera accidentalmente a El, según concluía la última razón. Pues el Verbo asumió la naturaleza humana de tal manera que es verdadero hombre. Ahora bien, ser hombre es encuadrarse en el género de substancia. Luego como la hipóstasis del Verbo tiene el ser de hombre por la unión de la naturaleza humana, dicho ser no le sobreviene accidentalmente, pues los accidentes no confieren ser substancial.

CAPITULO L

El pecado original se transmite por nuestro primer padre a la posteridad

Luego, por lo dicho anteriormente (cc. 28, 49), está demostrado que no es imposible lo que enseña la fe católica sobre la encarnación del Hijo de Dios. Ahora tenemos que demostrar, en consecuencia, la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana (cf. c. 27).

Y parece que el Apóstol atribuye la razón de esta conveniencia al pecado original, que a todos se transmite; pues dice: –Así como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de un solo hombre muchos serán justificados. Sin embargo, es preciso demostrar que los hombres nacen con pecado original, cuya existencia negaron los herejes pelagianos.

Y vamos a comenzar aduciendo lo que dice el Génesis: –Tomó, pues, Yavé Dios al hombre y le puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y guardase, y le dio este mandato: De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas; porque el día que de él comieres ciertamente morirás. Pero, como Adán no murió en el acto el día en que comió, conviene interpretar la expresión –ciertamente morirás de este modo: –Estarás sujeto necesariamente a la muerte. Cosa que se hubiera dicho inútilmente si el hombre tuviese que morir necesariamente por la disposición original de su naturaleza. Hay que decir, pues, que la muerte y la necesidad de morir son una pena impuesta al hombre por su pecado. Pero la pena no se impone justamente si no existe una culpa. Luego en cuantos se encuentre esta pena se deberá encontrar también alguna culpa. Ahora bien, esta pena se encuentra en todo hombre, incluso en el momento de nacer, pues se nace sujeto ya a la muerte; por eso algunos mueren al nacer, –pasando del vientre al sepulcro, como se dice. Luego en ellos hay algún pecado. Pero no es un pecado actual, porque los niños no tienen uso de razón, sin el cual nada se le imputa al hombre como pecado, según consta por lo dicho en el libro tercero (c. suprimido por los ed. de la Leonina). Debemos, pues, afirmar que el pecado está en ellos transmitido por origen.

Esto se ve claramente por las palabras del Apóstol: –Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así también la muerte se propagó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado.

Y no se puede afirmar que por un hombre, a quien se imitó, entrase el pecado en el mundo. Porque entonces el pecado no afectaría sino a quienes al pecar imitan al primer hombre; y como la muerte entró en el mundo por el pecado, ésta no alcanzaría sino a quienes al pecar imitan al primer hombre pecador. Mas, para evitar esta interpretación añade el Apóstol: –La muerte reinó desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán. Por lo tanto, el Apóstol no entendió que por un hombre a quien pecando se imitó, entrase el pecado en el mundo, sino por transmisión original.

Además, si el Apóstol hablase de la entrada del pecado en el mundo por imitación de un ejemplar, mejor diría que entró por el diablo que por un hombre, como se dice expresa mente en el libro de la

Sabiduría: –Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen.

Y David dice en el salmo: –Mira que en la maldad fui formado y en pecado me concibió mi madre. Lo cual no puede referirse al pecado actual, porque David fue concebido y nació de legitimo matrimonio. Es preciso, pues, que esto se refiera al pecado original.

Además, se dice en Job: –¿Quien podrá hacer puro al concebido de impura semilla? ¿No eres tú solo quien lo puede hacer? De donde se deduce que de la inmundicia de la simiente humana participe el hombre concebido por ella. Inmundicia que es preciso atribuir al pecado, motivo único por el que el hombre es llevado a juicio, nomo dice el versículo anterior: –¿Y a un tal le persigues con ajos abiertos y le citas a tu tribunal? Así, pues, hay un pecado que el hombre contrae al nacer, y se llama –original.

Por otra parte, el bautismo y los otros sacramentos de la Iglesia son ciertos remedios contra el pecado, como diremos después (c. 56). Mas el bautismo, según la costumbre ordinaria de la Iglesia, se confiere a los niños recién nacidos. En vano, pues, se administraría si no hubiera algún pecado en ellos. Ahora bien, en ellos no hay pecado actual, por que carecen del uso de razón, sin la cual ningún acto se le imputa al hombre como culpa. Luego se debe afirmar que en ellos está el pecado transmitido por origen, pues en las obras de Dios y de la Iglesia nada hay vano o inútil.

Y si se dijere que el bautismo se da a los niños, no para limpiarles del pecado, sino para que entren en el reino de Dios, al cual no pueden llegar sin bautismo, pues dice el Señor: –Quien no naciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos, tal aserto es una vana suposición. Porque nadie es excluido del reino de Dios si no es por alguna culpa. Pues el fin de toda criatura racional es llegar a la bienaventuranza, que sólo está en el reino de Dios. Y este reino no es otra cosa que la –sociedad ordenada de aquellos que gozan de la visión divina, en la que consiste la verdadera bienaventuranza, como se ve por lo expuesto en el libro tercero (c. 48 ss.). Ahora bien, nada falla en la consecución del propio fin si no es por algún pecado. Luego si los los niños no bautizados no pueden llegar al reino de Dios, es preciso decir que en ellos existe algún pecado.

Luego, según la tradición de la fe católica, se ha de creer que los hombres nacen con pecado original.

CAPITULO LI

Objeciones contra el pecado original

Hay ciertas cosas que, al parecer, se oponen a la verdad del pecado original.

El pecado de uno no se imputa a otros como culpa; por eso se dice que –el hijo no llevará sobre sí la iniquidad de su padre. Y la razón es porque no somos alabados o vituperados sino por lo que hay en nosotros, o sea, lo que realizamos con nuestra voluntad. Por lo tanto, el pecado del primer hombre no se le imputa a todo el género humano.

Mas si alguien dijere que, al pecar uno, –todos pecaron en él, como parece decir el Apóstol, y así no se le imputa a uno el pecado del otro, sino el suyo, esto, según parece, tampoco puede defenderse. Porque aquellos que han nacido de Adán, cuando Adán pecó, no estaban todavía actuados en él, sino virtualmente, como en su primer origen. Ahora bien, el pecar, como es obrar, no pertenece sino a quien está en acto. Luego no pecamos todos en Adán.

Mas si se afirma que hemos pecado en Adán, de manera que él nos transmitiría originalmente el pecado con la naturaleza, dicha afirmación parece imposible. Pues, como el accidente no pasa de un sujeto a otro, no podrá transmitirse si no se transmite al sujeto. Ahora bien, el sujeto del pecado es el alma racional, que no nos transmite nuestro primer padre, puesto que la crea Dios individualmente para cada uno, como se demostró en el libro segundo (c. 86 ss.). Luego Adán no puede transmitirnos el pecado originalmente.

Si el primer padre transmite el pecado a sus descendientes, porque de él proceden originariamente, como Cristo procede originariamente del primer padre, también debe estar sujeto, al parecer, al pecado original. Lo cual es contrario a la fe.

Lo que alguien consigue por origen natural, es en él natural. Mas lo que pertenece a uno por naturaleza no puede ser pecado; por ejemplo, la carencia de vista no es pecado en el topo. Luego Adán no nos puede transmitir el pecado originalmente.

Si se afirma que el pecado del primer padre se transmite a los descendientes por origen, no natural, sino viciado, esto, como se ve, carece de consistencia. Porque en una obra natural sólo hay defecto cuando falta algún principio natural; por ejemplo, cuando por la corrupción seminal se producen los partos monstruosos de los animales. Pero en el germen humano no cabe admitir la corrupción de algún principio natural. Luego no parece que por el origen viciado de Adán se transmita algún pecado a sus descendientes.

Los pecados que acontecen en las operaciones naturales por corrupción de algún principio no se dan siempre ni frecuentemente, sino en contadas ocasiones. Luego, si el pecado de Adán se transmite a la posteridad por un origen viciado, no se transmitirá a todos, sino a unos pocos.

Si en la prole se da algún defecto ocasionado por un vicio original, dicho defecto deberá pertenecer al mismo género que el vicio original, por que los efectos están en correspondencia con sus causas. Mas el origen, o generación humana, como es un acto de la potencia de engendrar, en la que para nada entra la razón, no puede incluir un vicio que pertenezca al género de culpa, porque tanto la virtud como el vicio se dan únicamente en los actos que de algún modo están sujetos a la razón; por eso no se considera culpable al hombre que por un vicio de origen nace leproso o ciego. Luego un defecto culpable en modo alguno puede transmitirse de Adán a su posteridad a causa del origen viciado.

El bien de naturaleza no desaparece por el pecado; por eso, los bienes naturales permanecen incluso en los demonios, como, dice Dionisio. Mas la generación es un bien natural. En consecuencia, el pecado de Adán no pudo viciar el origen de la generación humana, de modo que, dicho pecado pasara a la posteridad.

El hombre engendra a un semejante a si mismo en la propia especie. Pero en lo que no pertenece a la especie no es preciso que el hijo se asemeje a sus progenitores. Ahora bien, el pecado no puede pertenecer a la razón de especie, porque el pecado no cuenta entre las cosas que son según la naturaleza, pues es más bien una corrupción del orden natural. Luego no es preciso que del primer hombre pecador nazcan los otros pecadores.

Más se parecen los hijos a sus parientes próximos que a los remotos. Y se da el caso de que a veces los parientes próximos se hallan sin pecado y que en el acto de la generación no se comete pecado alguno. Por lo tanto, no todos nacen pecadores porque hayan pecado los primeros padres.

Además, aunque el pecado del primer hombre se haya transmitido a los demás, sin embargo, mayor es para obrar el poder del bien que el del mal, como se demostró (1. 3, capítulo 12); luego la satisfacción y santidad de Adán se transmitieron más que el pecado a la posteridad.

Si el pecado del primer padre se propaga por origen a la posteridad, por pareja razón se propagarán a la posteridad los pecados de los otros padres. De esta manera los descendientes tendrán mayor carga de pecados que sus ascendientes. Porque, por necesidad, resulta esto principalmente si el pecado pasa de padres a hijos y, en cambio, no se transmite la satisfacción.

CAPITULO LII

Solución a las objeciones expuestas

Para solucionar estas objeciones, hay que advertir previamente que en el género humano aparecen ciertos síntomas bastante probables del pecado original. Pues, como Dios vela con solicitud los

actos humanos, dando, en consecuencia, el premio a las buenas obras y el castigo a las malas, como ya quedó demostrado (libro 3, c. 140), por la existencia del castigo podemos cercioramos de la culpa. Ahora bien, el género humano padece comúnmente diversas penas corporales como espirituales. Entre las corporales, la primera es la muerte, con la cual se relacionan todas las demás, o sea, el hambre, la sed y otras semejantes. Entre las espirituales, sin embargo, la principal es la debilidad de la razón, por cuya causa sucede que el hombre llega con dificultad al conocimiento de la verdad y fácilmente cae en el error, y no puede superar totalmente los apetitos de los sentidos, siendo más bien ofuscado con frecuencia por ellos.

Pero alguien podría decir que tales deficiencias, tanto corporales como espirituales, no son penales, sino defectos naturales, que provienen necesariamente de la materia. Porque es necesario que el cuerpo humano, estando compuesto de contrarios, sea corruptible, y que el apetito sensitivo tienda a los deleites sensibles, que en ocasiones son contrarios a la razón; y como el entendimiento posible esté en potencia respecto de las cosas inteligibles, no teniendo ninguna de ellas en acto, ya que por naturaleza tiende a adquirirlas de las cosas sensibles, difícilmente puede llegar al conocimiento de la verdad, y con facilidad se desvía de ella a causa de las representaciones sensibles. Mas, considerando rectamente esto, cualquiera podrá juzgar con bastante probabilidad, supuesta la divina providencia, que ajustó a cada perfección sus correspondientes perfectibles, que Dios unió la naturaleza superior a la inferior para que la dominase; y que si tal dominio se ve impedido por deficiencia de la naturaleza, El la quita con su gracia especial y sobrenatural; de modo que, como el alma racional es de una naturaleza superior al cuerpo, se la considere como unida al cuerpo en tales condiciones que no pueda haber nada en el cuerpo contrario al alma, que es la vida del mismo; e igualmente, si la razón humana se une al apetito sensitivo y a las potencias sensitivas, sea a condición de que la razón no esté impedida por las potencias sensitivas, sino más bien que las domine.

Así, pues, según la doctrina de la fe, establecemos que el hombre fue creado en un principio de tal manera que, mientras la razón estuviese sujeta a Dios, las fuerzas inferiores le sirviesen sin obstáculo y el cuerpo no pudiese librarse de su sujeción por ningún impedimento corporal, supliendo Dios y su gracia lo que faltaba a la naturaleza para realizarlo; mas, cuando la razón se aparté de Dios, las fuerzas inferiores se volvieron contra ella, y el cuerpo sucumbió a las pasiones contrarias a la vida, que se debe al alma.

Luego tales deficiencias, si bien parezcan naturales al hombre, considerando en absoluto la naturaleza humana según lo que hay de inferior en ella, en cambio, teniendo en cuenta la divina providencia y la dignidad de la parte superior de la naturaleza humana, se puede demostrar con bastante probabilidad que tales deficiencias son penales. Y así puede colegirse que el género humano estuvo originariamente inficionado por algún pecado.

Visitas, pues, estas cosas, se ha de responder a lo que se objetó en contra.

Pues no hay inconveniente en decir que, pecando uno, se propagó el pecado a todos por nacimiento, aun que cada cual sea alabado o vituperado por su propio acto, como indicaba la primera razón. Pues lo que ocurre en las cosas que son de un solo individuo no se da en las que pertenecen a la naturaleza de toda la especie, porque –por la participación de la naturaleza muchos hombres son como un solo hombre, según dice Porfirio. Luego el pecado que pertenece a un solo individuo o a la persona de un hombre no se imputa como culpa a otro, sino a quien peca, pues ambos son personalmente distintos. Ahora bien, si hay algún pecado que se refiera a la naturaleza misma de la especie, no hay inconveniente en que de uno se propague a otros, así como la naturaleza de la especie se comunica a los otros por medio de uno. Mas, como el pecado es cierto mal de la naturaleza racional, y el mal es una privación de bien, en atención al bien que se priva hay que juzgar si un pecado pertenece a la naturaleza común o a alguna persona particular. Por lo tanto, los pecados actuales, que comúnmente hacen los hombres, privan de algún bien a la persona que peca, como la gracia y el debido orden de las partes del alma; por eso son personales y, pecando uno, no se imputan a otro. Sin embargo, el primer pecado del primer hombre no sólo privó a quien pecó de

un bien propio y personal, esto es, la gracia y el orden debido del alma, sino también de un bien perteneciente a la naturaleza común. Porque, como antes se dijo, la naturaleza humana fue creada en su origen de modo que las potencias inferiores se sometiesen perfectamente a la razón, la razón a Dios y el cuerpo al alma, supliendo Dios con su gracia lo que faltaba para esto por naturaleza. Pero este beneficio, que algunos llaman –justicia original, fue concedido al hombre con el fin de que se transmitiera juntamente con la naturaleza a sus descendientes. Mas, al romper la razón la sujeción divina por el pecado del primer hombre, se siguió que ni las potencias inferiores se sometiesen perfectamente a la razón ni el cuerpo al alma; y esto no ocurrió solamente en quien pecó primero, sino que pasó también, consiguientemente, a los descendientes, a quienes había de llegar también la justicia original. Así, pues, el pecado del primer hombre, de quien proceden todos los demás, según la doctrina de la fe, fue no solamente personal, en cuanto que privó a dicho primer hombre de un bien propio, sino también natural, en cuanto que perdió para sí y para sus descendientes la gracia concedida a toda la naturaleza humana. Luego dicha falta, que se propagó por el primer hombre a todos los demás, supone también en ellos la razón de culpa, en cuanto que todos los hombres sé consideran como uno solo en la participación de la naturaleza común. Pues tal pecado es voluntario por la voluntad del primer padre, a la manera como la acción de la mano tiene razón de culpa por la voluntad de su primer motor, que es la razón; de modo que, con relación al pecado de naturaleza, se consideren los diversos hombres como partes de la naturaleza común, tal como las diversas partes de un hombre en relación con el pecado personal.

Luego, según esto; es verdad decir que, pecando uno, –todos pecaron en el, como dice el Apóstol, y proponía la segunda razón. No porque en él estuviesen en acto todos los demás hombres, sino virtualmente, como en su principio original. Tampoco se dice que pecasen en él como si realizasen algún acto, sino en cuanto que pertenecen a su misma naturaleza, que se corrompió por el pecado.

Y si el pecado se propaga del primer padre a los descendientes, como el sujeto del pecado es el alma racional, no se sigue que el alma racional se propague juntamente con el semen, según argüía la tercera razón. Porque la propagación de este pecado de naturaleza, que se llama original, es como la propagación de la naturaleza de la especie, la cual, aun que se realice por el alma racional, sin embargo, no se transmite con el semen, que sólo propaga el cuerpo, apto por naturaleza para recibir tal alma, como se demostró en el libro segundo (c. 86).

Y, aunque Cristo descendiese del primer padre según la carne, no incurrió, sin embargo, en la mancha del pecado original, como concluía la cuarta razón; porque del primer padre sólo recibió la materia corporal; pero la virtud generadora de su cuerpo no procedió del primer padre, sino que fue obra del Espíritu Santo, como antes se demostró (capítulo 46). Por eso no recibió la naturaleza humana de Adán como de un agente, aunque la recibiese de Adán como de un principio material.

También se ha de tener en cuenta que dichas deficiencias se transmiten por origen natural, puesto que la naturaleza esta despojada del auxilio de la gracia, el cual se concedió al primer hombre para que lo transmitiera juntamente con la naturaleza. Y, como este despojo procedió de un pecado voluntario, la deficiencia consiguiente recibió la razón de culpa. Así, pues, tales deficiencias son no solamente culpables por comparación al prime principio, que es el pecado de Adán, sino también naturales por comparación a la naturaleza ya despojada; por eso dice también el Apóstol: –Éramos por naturaleza hijos de ira. Y con esto se soluciona la quinta dificultad.

Se ve, pues, por lo dicho, que el vicio de origen que produce el pecado original proviene de la deficiencia de algún principio, es decir, del don gratuito que se dio a la naturaleza en su creación. El cual, en cierto sentido, fue natural, no como causado por los principios de la naturaleza, sino porque fue dado al hombre para que lo propagase juntamente con la naturaleza. Ahora bien, la sexta objeción partía de que se llama natural a lo que es causado por los principios de la naturaleza.

Y del mismo modo argüía la séptima objeción, hablando del defecto del principio natural perteneciente a la naturaleza de la especie, pues lo que proviene de la deficiencia de este principio natural sucede rara vez. Sin embargo, la falta del pecado original proviene de la deficiencia del principio sobreañadido a los principios de la especie, como queda dicho.

Se ha de saber también que en el acto de la virtud de engendrar no puede haber una deformidad idéntica a la del pecado actual, que depende de la voluntad de cada persona, por que el acto de la virtud de engendrar no obedece a la razón o a la voluntad, como deducía la razón octava. Mas nada impide que la deformidad de la culpa original, que pertenece a la naturaleza, se encuentre en el acto de la virtud de engendrar, pues los actos de esta potencia se llaman naturales.

Y lo que se objeta en el noveno argumento puede solucionarse fácilmente por lo ya dicho. Pues el pecado no implica la pérdida del bien natural que pertenece a la naturaleza específica; sin embargo, el bien de naturaleza sobreañadido por la gracia se pudo quitar por haber pecado el primer padre, como antes se dijo (–Se ve, pues, etc.).

Por todo lo dicho se ve también con facilidad la solución a la décima razón. Porque, cómo la privación y el defecto estén en mutua correspondencia, los hijos se asemejan a los padres en el pecado original por la misma razón por la que también el don, concedido desde un principio a la naturaleza, seria propagado de los padres a los descendientes; porque, a pesar de que no pertenecía a la razón de especie, sin embargo fue dado al primer hombre por la gracia divina para que se propagara de él a toda la especie.

Asimismo, se ha de tener presente que, aunque alguien quede limpio del pecado original por los sacramentos de la gracia, de tal manera que no se le impute como culpa, lo cual es librarse personalmente de dicho pecado original, en cambio, la naturaleza no queda totalmente reparada; y por esto, mediante el acto natural, el pecado original se transmite a los descendientes. Así, pues, considerado el hombre que engendra como una persona cualquiera, no hay en él pecado original, como tampoco se da en el acto de la generación ningún pecado actual, como indicaba la razón undécima; en cambio, considerado el hombre que engendra corno principio natural de la generación, el contagio del pecado original, que dice relación a la naturaleza, está en él y también en su acto de engendrar.

Igualmente, se ha de observar que el pecado actual del primer hombre pasó a la naturaleza, porque la naturaleza aun se hallaba en él en estado perfecto por el beneficio concedido. Mas, despojada la naturaleza de este beneficio por su propio pecado, su acto fue absolutamente personal. Por eso no pudo satisfacer por toda la naturaleza ni reparar con su acto el bien de naturaleza, sino que sólo pudo satisfacer de algún modo por lo que pertenecía a su persona. Y esto evidencia la solución a la duodécima razón.

Y sirve también para solucionar la objeción decimotercera, porque los pecados de los padres posteriores encuentran la naturaleza despojada del beneficio concedido en un principio a la misma naturaleza. Por eso, de ellos no procede ningún detecto que se transmita los descendientes, sino sólo el que inficiona a la persona del que peca.

Así, pues, ni es inconveniente ni contra razón que haya en los hombres pecado original, para vergüenza de la herejía pelagiana, que negó el pecado original.

CAPITULO LIII

Razones con que parece probarse que no fue conveniente que Dios se encarnara

Mas, porque los infieles consideran como una locura la creencia en la encarnación, según aquello del Apóstol: Plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación; y, al parecer, se tiene por necesidad no sólo lo que es imposible, sino también lo que no conviene, se empeñan los infieles en atacar la encarnación, intentando probar que no sólo es imposible lo que predica la fe católica, sino también que es inconveniente e impropio de la divina bondad.

[*Objeciones.*]

Conviene a la divina bondad que cada cosa se mantenga en su propio orden. Ahora bien, este orden de cosas exige que Dios esté elevado sobre todo y que el hombre esté colocado entre las criaturas

más pequeñas. Luego no conviene que la divina majestad se una a la naturaleza humana.

Además, si fue conveniente que Dios se hiciera hombre, debió ser en vistas a la utilidad que ello reportara. Pero Dios pudo producir cualquier utilidad que supongamos con su sola voluntad, porque es omnipotente. Luego, como conviene que cualquier cosa se haga lo antes posible, no convino que Dios se uniera a la naturaleza humana en vistas a tal utilidad.

Por otra parte, como Dios es la causa universal de todos los seres, conviene que El intente principalmente la utilidad de todas las cosas. Pero la asunción de la naturaleza humana sólo redunda en utilidad para el hombre. Luego, si Dios tenía que asumir una naturaleza extraña a la suya, no fue conveniente que asumiera únicamente la naturaleza humana.

Cuanto una cosa es más semejante a otra, tanto más convenientemente se une a ella. Pero la naturaleza angélica es más semejante y más próxima a Dios que la naturaleza humana. Luego no fue conveniente que asumiera la naturaleza humana, despreciando la angélica.

Lo principal en el hombre es la inteligencia de la verdad. Mas, si Dios asumió la naturaleza humana, el hombre se vería impedido, pues se le daría ocasión para que pensase, como algunos, que Dios no estaba elevado sobre todos los cuerpos. Luego no sirvió de utilidad a los hombres que Dios asumiera la naturaleza humana.

Incluso podemos saber por experiencia que han surgido muchos errores acerca de la encarnación divina. En consecuencia, no parece conveniente para la salvación de los hombres que Dios se encarnara.

Además, entre todas las cosas que hizo Dios, la mayor parece ser que El mismo se haya encarnado. Mas, cuanto mayor es la obra, mayor ha de ser la utilidad que se espera. Luego, si Dios se encarnó para salvar a los hombres, parece fue conveniente que salvara a todo el género humano, aun cuando la salvación de todos los hombres apenas parece ser una utilidad suficiente para que se realizara tan grande obra.

Si Dios tomó la naturaleza humana para salvar a todos los hombres, parece conveniente que había de manifestar su divinidad a los hombres con suficientes indicios. Mas, al parecer, no sucedió esto, pues vemos que otros hombres han realizado milagros semejantes e incluso mayores que los hechos por Cristo, contando sólo con la ayuda del poder divino y sin que Dios se uniera a su naturaleza. Por lo tanto, no parece que la encarnación divina se dispusiera suficientemente para salvar al hombre.

Si la encarnación de Dios es necesaria para salvar a los hombres, parece que debía haber asumido la naturaleza humana al principio del mundo, pues ya existían los hombres, y no casi al fin de los tiempos; porque, al parecer, se ha olvidado la salvación de todos los hombres que la precedieron

Y, por la misma razón, debía haberse quedado con los hombres hasta el fin del mundo, para instruirlos y gobernarlos con su presencia.

Con mayor motivo siendo esto utilísimo para que los hombres se afianzaran en la esperanza de la bienaventuranza futura. Pero mayor esperanza hubieran concebido si Dios, al encanarse hubiera tomado carne inmortal, impasible y gloriosa y para todos visible. Por consiguiente, parece que no fue conveniente que asumiera una carne mortal y pasible.

También parece conveniente que Dios, para demostrar que todo cuanto hay en el mundo fue creado por El, hubiera tenido abundancia de cosas terrenas, viviendo en la opulencia y con los máximos honores. No obstante, de El se lee lo contrario; que vivió pobre y miserablemente y sufrió una muerte ignominiosa. Luego no parece conveniente lo que predica la fe acerca de la encarnación de Dios.

Más aún: cuanto más bajas fueron las cosas que padeció, más oculta quedó su divinidad, siendo así que lo que más necesitaban los hombres era conocer su divinidad, si El era verdaderamente el Dios encarnado. Por lo tanto, lo que predica la fe no parece convenir a la salvación humana.

Y no parece razonable que alguien diga que, por obedecer al Padre, el Hijo sufrió la muerte. Pues se

cumple la obediencia cuando el obediente se conforma con la Voluntad del que manda. Ahora bien, la Voluntad del Padre no puede ser irracional. Luego, si no fue conveniente que el Dios hecho hombre muriera, porque la muerte parezca ser contraria a la divinidad, que es vida, no puede asignarse la obediencia al Padre como razón conveniente de su muerte.

Dios no quiere la muerte de los hombres, incluso pecadores, sino más bien la vida, según aquello de Ezequiel: –No quiero la muerte del pecador, sirio más bien que se convierta y viva. Luego mucho menos pudo ser voluntad del Padre que un hombre perfectísimo se sometiera a la muerte.

Parece impío y cruel condenar a muerte por decreto a un inocente, máxime por unos impíos, que son dignos de muerte. Es así que Jesucristo hombre fue inocente. Luego sería impío que por un decreto de Dios Padre fuera sometido a la muerte.

Y si alguien dijere que esto era necesario para demostrar la humildad, según parece decir el Apóstol: que –Cristo se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, ni aun así parece conveniente. Principalmente, porque la humildad se aconseja al que tiene un superior a quien pueda someterse, cosa que no puede suponerse en Dios. Luego no fue conveniente que el Verbo de Dios se humillara hasta la muerte.

Igualmente, hubiera bastado, para instruir a los hombres en la humildad, con palabras divinas, a las que hay que prestar una fe incondicional, y con los ejemplos humanos. Luego no fue necesario que, para dar ejemplo de humildad, el Verbo de Dios asumiera la carne y se sometiera a la muerte.

Y si nuevamente alguien dijere que Cristo tuvo que padecer necesariamente la muerte y otras Cosas viles para expiar nuestros pecados, tal cual dice el Apóstol: que –fue entregado por nuestros pecados, y repite: –Fue muerto para borrar los pecados de muchos, tampoco parece una razón conveniente. Primeramente, porque basta la gracia divina para expurgar los pecados de los hombres.

Además, porque, si era necesaria alguna satisfacción, lo conveniente fue que satisficiera quien pecó, porque, según el justo juicio de Dios, cada cual debe llevar su carga.

Por otra parte, si era conveniente que un hombre puro superior satisfaciera por el hombre, hubiera bastado, al parecer, que un ángel, asumiendo la carne, realizase tal satisfacción, porque el ángel es superior al hombre.

Además, un pecado no expía otro, sino que lo aumenta. Luego, si Cristo tuvo que satisfacer muriendo su muerte debió ser tal que nadie pecase en ella; es decir debió morir de muerte natural y no violenta.

Si convenía que Cristo muriera por los pecados de los hombres, corno éstos pecan con frecuencia, convendría que Cristo sufriera la muerte frecuentemente.

Y si alguno dijere que fue necesario que Cristo naciera y padeciera especialmente por el recado original, que inficiono toda la naturaleza humana al pecar el primer hombre, tal aserto parece imposible; porque, si otros hombres no bastan para satisfacer por el pecado original, tampoco parece que la muerte de Cristo satisfaga por los pecados del género humano, pues El murió según la naturaleza humana y no según la divina.

Si Cristo satisfizo suficientemente por los pecados del género humano, parece injusto que los hombres padezcan todavía los castigos impuestos al pecado que nos recuerda la agrada Escritura.

Si Cristo satisfizo suficientemente por los pecados del género humano, no hay por qué buscar ya los remedios para la absolución de los pecados. Pero resulta que todos los que cuidan de su propia salvación los buscan siempre. Luego, al parecer, Cristo no quitó suficientemente los pecados de los hombres.

Estas y otras semejantes son las razones por las que ruede parecer a alguno que cuanto enseña la fe católica sobre la encarnación no conviene a la majestad ni a la sabiduría divinas.

CAPITULO LIV

Fue conveniente que Dios se encarnase

Quien devota y diligentemente considere los misterios de la encarnación, hallará en ellos una sabiduría tan profunda, que excede todo conocimiento humano, según el dicho del Apóstol: –Lo que en Dios parece ignorancia es para los hombres gran sabiduría. De donde se sigue que a quien devotamente lo considera se le manifiestan razones cada vez más admirables.

Por lo tanto, lo primero que se ha de tener en cuenta es que la encarnación de Dios fue para el hombre que tiende a la bienaventuranza un auxilio muy eficaz. Pues ya se probó en el libro tercero (c. 48 ss.) que la bienaventuranza perfecta consiste en la visión inmediata de Dios. Sin embargo, podría parecerle a alguno que el hombre no puede alcanzarían este estado en que la mente humana se une inmediatamente, como el entendimiento a su inteligible, a la esencia divina, por la inmensa distancia que hay de naturalezas; resultando de esto que el hombre se entibiaría en la búsqueda de la bienaventuranza, frenado por la misma desesperación. Pero Dios, por el hecho de haber querido asumir voluntariamente y en persona la naturaleza humana, demostró de la manera más evidente que el hombre puede unirse a El con el entendimiento y verle inmediatamente. Luego fue convenientísimo que Dios asumiera la naturaleza humana para cimentar nuestra esperanza en la bienaventuranza. Por eso, después de la encarnación de Cristo, los hombres ansiaron más la bienaventuranza celestial, en conformidad con lo que dice San Juan: –Yo he venido para que tengan vida, y la tengan más abundante.

Y, al mismo tiempo, desaparecen los obstáculos que impiden al hombre la posesión de la bienaventuranza. Porque, como la perfecta bienaventuranza del hombre consiste en el gozo exclusivo de Dios, según probamos anteriormente (1. 3, 1. c.), es necesario que quien se une a las cosas inferiores a Dios, como a su fin, se vea impedido de participar la bienaventuranza. Y que el hombre se sienta inclinado a unir a las cosas inferiores a Dios, tomándolas como fin, es por ignorar la dignidad de su propia naturaleza. De ello resulta que algunos, al considerarse como sola naturaleza corpórea y sensitiva, que es lo que tienen de común con los demás animales, busquen una bienaventuranza propia de bestias en las cosas corporales y en los placeres sensibles. Otros, en cambio, al ver que algunas criaturas son superiores al hombre en ciertos aspectos, se dieron a su culto, adorando el mundo y sus artes, por la magnitud de su cantidad y por su larga duración, o a las substancias espirituales, ángeles y demonios, en vista de que superan al hombre tanto en la inmortalidad como en agudeza de entendimiento, creyendo precisamente que la bienaventuranza del hombre se había de buscar en estas cosas superiores a las suyas. No obstante, aunque el hombre sea en ciertos aspectos inferior a algunas criaturas y en otros se asemeje incluso a las más viles, sin embargo, en relación al propio fin, nadie, excepto Dios –en quien consiste la perfecta bienaventuranza humana– supera al hombre. Esta dignidad del hombre, a saber, que sea bienaventurado por la inmediata visión de Dios, la manifestó El mismo de manera muy conveniente al asumir inmediatamente la naturaleza humana. Luego vemos que, como resultado de la encarnación de Dios, gran parte de los hombres, abandonando el culto a los ángeles, demonios y cualquier otra criatura, y despreciando todos los placeres sensibles, se dedicaron a rendir culto a Dios, en quien cifran únicamente el complemento de la bienaventuranza, según advierte el Apóstol:
–Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba y no en las de la tierra.

Por otra parte, porque la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en un conocimiento tal de Dios que excede el poder de todo entendimiento creado, como se demostró en el libro tercero (1. c.), fue necesario que hubiera en el hombre cierto anticipo de la misma, que le orientare hacia la plenitud del conocimiento bienaventurado, lo cual se realiza por la fe, como se demostró en el libro tercero. El conocimiento con que el hombre se dirige al último fin ha de ser ciertísimo, por ser principio de cuanto se ordena al último fin; tal como son ciertísimos los primeros principios conocidos naturalmente. Pero no se puede tener conocimiento ciertísimo de una cosa si no es en sí evidente, como lo son los primeros principios de demostración, o si no se reduce a lo que es

evidente en sí, como lo es para nosotros la conclusión de la demostración. Mas lo que la fe nos propone acerca de Dios para que lo creamos no puede ser evidente en ni mismo para el hombre, porque excede la facultad del entendimiento humano. Luego fue conveniente que esto se le manifestare al hombre mediante lo que en sí es evidente. Y aunque para todos cuantos ven la esencia divina sea ella en cierto modo evidente en sí misma, no obstante, para tener un conocimiento cierto fue conveniente reducirla al primer principio de dicho conocimiento, es decir, a Dios, quien es evidente en si mismo y para todos conocido; tal como se obtiene la certeza científica por la resolución a los primeros principios indemostrables. Luego, para que el hombre tuviera un conocimiento ciertísimo de la verdad sobrenatural, fue conveniente que el mismo Dios, hecho hombre, le instruyera y el hombre recibiese la instrucción divina acomodada a su entender. Que es lo que dice San Juan: –A Dios nadie le vio jamás; Dios unigénito, que está, en el seno del Padre, ése os le ha dado a conocer. Y el mismo Señor: –Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Lo cual demuestra que, después de la encarnación de Cristo, los hombres están instruidos de un modo más claro y seguro sobre el conocimiento de Dios, según aquello de Isaías: –Llena está la tierra del conocimiento de Yavé, Además, como la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la fruición de Dios, convino disponer el afecto del hombre para el deseo de tal gozo, cual vemos que el deseo de la bienaventuranza esté naturalmente en el hombre. Ahora bien, el deseo de disfrutar de alguna cosa es causado por el amor de la misma. Por consiguiente, fue necesario que el hombre que tendía a la perfecta bienaventuranza fuese impulsado al amor le Dios. Pero nada nos mueve tanto al amor de una cosa como la experiencia de su recíproco amor. Mas el amor de Dios a los hombres de ningún modo pudo demostrarse más eficazmente que por el hecho de haber querido El unirse al hombre en persona, pues es propio del amor unir al amante con el amado en cuanto es posible. Luego fue necesario para el hombre que tiende a la bienaventuranza perfecta que Dios se hiciera hombre.

Como la amistad consiste en cierta igualdad, parece que no puedan unirse amistosamente las cosas que son muy desiguales. Por consiguiente para que hubiese una amistad más familiar entre Dios y el hombre, convínole a éste que Dios se hiciera hombre, pues por naturaleza el hombre es amigo del hombre, y así, –conociendo visiblemente a Dios, nos sintiéramos arrebatados al amor de las cosas invisibles.

Es claro también que la bienaventuranza es el premio de la virtud. Conviene, por lo tanto, que los que tienden a la bienaventuranza se preparen según la virtud. Pero somos impulsados a la virtud con las palabras y el ejemplo. Y los ejemplos y palabras de alguien mueven tanto más a la virtud cuanto más segura es la opinión que tenemos de su bondad. Sin embargo, de un puro hombre jamás se ha podido tener una opinión infalible de su bondad, por que incluso los varones más santos fueron defectuosos en algo. Luego, para consolidar al hombre en la virtud, fueron necesarios la doctrina y los ejemplos de virtud de Dios humanado. Por esto dice el Señor: –Por que yo os he dado ejemplo para que vosotros hagáis como yo he hecho.

Además, como las virtudes disponen al hombre para la bienaventuranza, los vicios se la impiden. Ahora bien, el pecado, contrario de la virtud, crea un obstáculo a la bienaventuranza no solamente produciendo cierto desorden en el alma al separarla del fin debido, sino también ofendiendo a Dios, de quien se espera el premio de la bienaventuranza, por cuanto El tiene cuidado de los actos humanos; y el pecado es contrario a la caridad divina, como se demostró plenamente en el libro tercero. Además, el hombre consciente de esta ofensa pierde por el pecado aquella confianza de aproximarse a Dios que es necesaria para conseguir a bienaventuranza. Por consiguiente, es necesario que se aplique al género humano, rebosante de pecados, algún remedio contra ellos. Mas este remedio sólo puede aplicarlo Dios, que puede mover la voluntad humana hacia el bien, reduciéndola al orden debido, y puede perdonar la ofensa cometida contra El, ya que únicamente el ofendido es quien puede perdonarla. Y para que el hombre se vea exonerado del recuerdo de una ofensa pasada, es preciso que tenga conciencia de que Dios se la perdonó. Pero esto no le puede constar ciertamente si Dios no se lo asegura. Por tanto, fue conveniente y provechoso al género humano, para conseguir la bienaventuranza, que Dios se encarnara, y así consiguiera el perdón de

los pecados por Dios y la certeza de este perdón por el Hombre Dios. Por esto dice el mismo Señor: –Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados, etc.; y el Apóstol afirma que –¡cuánto más la sangre de Cristo limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo!

Enseña, además, la tradición eclesiástica que todo el género humano se contamina por el pecado. Ahora bien, el orden de la justicia divina exige, como se ve por lo dicho (1. 3, c. 158), que el pecado no sea perdonado por Dios sin satisfacción. Y ningún puro hombre ha podido satisfacer por el pecado de todo el género humano, pues un hombre cualquiera es menos que todo el conjunto de hombres. Luego, para que el género humano se viese exento del pecado común, fue preciso que satisficiese alguien que fuese hombre, a quien correspondiese la satisfacción y que fuese superior al hombre, para que su mérito fuera suficiente a satisfacer por el pecado de todo el género humano. Pero mayor que el hombre, respecto al orden de la bienaventuranza, solamente es Dios, porque los ángeles, aunque sean superiores por su condición natural, no lo son, sin embargo, respecto al orden del fin, porque son bienaventurados por el mismo. Por lo tanto, en atención a que el hombre alcanzara la bienaventuranza, fue necesario que Dios se encarnase para borrar el pecado del género humano. Y esto es lo que dijo Juan Bautista de Cristo: –He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Y el Apóstol dice a los romanos: –Así como por el pecado de uno solo fuimos todos condenados, así también por la gracia de uno solo fuimos todos justificados.

Luego por estas y otras razones parecidas puede comprender cualquiera que la encarnación de Dios convino a la bondad divina y fue utilísima para salvar al hombre.

CAPITULO LV

Solución de las razones expuestas antes contra la conveniencia de la encarnación

No es difícil solucionar cuanto se expuso anteriormente (c. 53) contra esto.

Pues no es contra el orden de las cosas que Dios se haga hombre, según afirmaba la primera razón. Por que, aun cuando la naturaleza divina exceda a la humana infinitamente, sin embargo, el hombre, según el orden de su naturaleza, tiene a Dios por fin y nació para unirse a él por el entendimiento; de cuya unión fue un ejemplo y testimonio la unión de Dios al hombre en la persona, conservada, no obstante, la propiedad de ambas naturalezas, para que nada faltase a la excelencia de la naturaleza divina y la naturaleza humana no rebasara por una elevación los limites de su especie.

Se ha de considerar, además, que por la perfección y la inmutabilidad de la divina bondad nada pierde Dios de su dignidad si alguna criatura se aproxima a El, aunque esto acreciente a la criatura. Porque Dios comunica su bondad a las mismas criaturas de tal forma que por esto El no sufre detrimento alguno.

Igualmente, aunque para cumplir todo baste la voluntad de Dios, sin embargo, la sabiduría divina exige que Dios provea a cada una de las cosas según su conveniencia, pues a cada una de las cosas las dotó convenientemente de causas propias. Por eso, aunque Dios con su sola voluntad pudiera realizar en el género humano todas las utilidades que decimos provienen de la encarnación de Dios, como proponía la segunda razón, no obstante, convenía a la naturaleza humana que estas mismas utilidades fueran traídas por Dios hecho hombre, como puede verse de algún modo por las razones aducidas (capítulo prec.).

También es clara la respuesta a la tercera razón. Pues, estando el hombre constituido de naturaleza espiritual y corporal, como cierto –confín (cf. 1. 2, c. 68), y teniendo ambas naturalezas, lo que se haga por la salvación del hombre pertenece, al parecer, a todo lo creado. Porque las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre y estar en cierto modo sujetas a él. Mas la criatura espiritual superior, esto es, la angélica, tiene de común con el hombre la consecución del último fin, como se ve por lo dicho (1. 3, c. 25). Y así parece conveniente que la causa universal de todas las cosas asumiera en unidad de persona aquella criatura en la que más podría comunicar con

todas las criaturas.

Se ha de considerar también que sólo a la criatura racional le conviene obrar por si misma, pues las criaturas irracionales más bien que obrar por si mismas, son actuadas por el impulso natural. Por eso son consideradas más como causas instrumentales que como agentes principales. Y fue conveniente que Dios asumiera la criatura que pudiese obrar como agente principal. Pues las cosas que obran como instrumento obran en cuanto son movidas para obrar; sin embargo, el agente principal obra. por sí mismo. Porque en el caso de que una criatura irracional hubiera de hacer algo divinamente, bastaría sólo que, en conformidad con su propia condición, fuera movida por Dios, y no que fuese asumida en persona para que obrara por si misma, por que esto, que es privativo de la naturaleza racional, rebasa el límite de su natural condición. Luego no fue conveniente que Dios asumiera la naturaleza irracional, sino la racional, bien la angélica o bien la humana.

Y aunque la naturaleza angélica, según sus propiedades naturales, sea más excelente que la humana, como proponía la cuarta razón, sin embargo, más convenientemente fue asumida la humana. En primer lugar, por que en el hombre el pecado puede ser expiable, en cuanto que su elección no se dirige inmutablemente al objeto, puesto que del bien puede volverse al mal y del mal al bien; como acontece también con la razón humana, que, como extrae la verdad de las cosas sensibles y por ciertos signos, tiene el camino expedito para los dos extremos opuestos. Sin embargo, el ángel, como tiene una aprehensión inmóvil, porque por simple inteligencia conoce inmutablemente, tiene también idéntica elección; por eso, o no se incuria absolutamente al mal o, si se inclina, hácelo inmutablemente; por lo tanto, su pecado no puede ser expiable. Luego, siendo la causa principal de la divina encarnación la expiación de los pecados, según enseñan las Sagradas Escrituras fue más conveniente que Dios asumiera la naturaleza humana y no la angélica. –En segundo lugar, como la asunción de la criatura por Dios es en la persona y no en la naturaleza, según consta por lo dicho (cc. 39, 41), fue, pues, conveniente que asumiera la naturaleza humana y no la angélica; porque en el hombre se distinguen la naturaleza y la persona, pues está compuesto de materia y forma; pero en el ángel no, porque es inmaterial. –En tercer lugar, como el ángel estaba por su condición natural más cerca para conocer a Dios que el hombre, cuyo conocimiento nace de los sentidos, le hubiera bastado con ser instruido por Dios inteligiblemente acerca de la verdad divina. Mas la condición del hombre requería que Dios le instruyera sensiblemente sobre su propia humanidad. Lo que se verificó por la encarnación. –Incluso la misma distancia entre el hombre y Dios parecía impedir más el goce de lo divino. En consecuencia, más necesidad tuvo el hombre que el ángel de ser asumido por Dios, para confirmarse en la esperanza de la felicidad eterna. –Además, como el hombre es el término de las criaturas, tal como si todas ellas le precediesen en el orden de la generación natural, únese convenientemente al primer principio universal como cerrando el círculo de la perfección de todas las cosas.

El hecho de que Dios asumiese la naturaleza humana no es ocasión de error, según proponía la quinta razón. Porque, como ya dijimos, la asunción de la humanidad fue hecha en la unidad de persona y no en la unidad de naturaleza; y decimos no en la unidad de naturaleza, para no vernos precisados a pensar con quienes afirmaron que Dios no fue exaltado sobre todas las cosas, diciendo que era el alma del mundo o cosa parecida.

Y, aunque hayan nacido algunos errores en torno a la encarnación, como objetaba la sexta razón, sin embargo, está claro que muchos más fueron destruidos después de ella. Pues, así como de la creación de las cosas, procedente de la bondad divina, se siguieron algunos males debidos a la condición de las criaturas, que son falibles, así también no es de admirar si, habiéndose manifestado la Verdad divina, hayan nacido algunos errores por defecto de la mente humana. Sin embargo, tales errores sirvieron de estímulo a los fieles para buscar y atender más diligentemente la verdad de lo divino, tal cual sucede con los males que sobrevienen a las criaturas, los cuales son ordenados por Dios para algún bien.

Todo bien creado, comparado con la bondad divina, es un bien exiguo; sin embargo, como en las cosas creadas nada puede ser mayor que la salvación de la criatura racional, que consiste en el goce

de la misma bondad divina, síguese que la encarnación divina, mediante la cual se consiguió la salvación humana, fue de gran utilidad para el mundo, contra lo objetado por la razón séptima. – Mas, por el hecho de la encarna divina, no fue necesario que todos los hombres se salvaran, sino solamente aquellos que por la fe y loa sacramentos de la fe se unieran a dicha encarnación. En efecto, la virtud de la encarnación divina es suficiente para salvar a todos los hombres; pero que de hecho no se salven todos obedece a su falta de disposición, al no querer recibir en sí el fruto de la encarnación, no adhiriéndose por la fe y el amor al Dios encarnado. –Porque no había de quitárseles la libertad de albedrío, por la cual pueden unirse o no al Dios encarnado, para que el bien del hombre no sufriera coacción y por ésta no fuera capaz de mérito ni de alabanza.

Además, la encarnación de Dios fue manifestada a los hombres con indicios suficientes. Pues la divinidad de ningún modo puede manifestarse más convenientemente que por aquellas cosas que son propias de Dios. Y propio de Dios es que pueda cambiar las leyes de la naturaleza, haciendo algo que exceda a la misma, de la cual es autor. Por consiguiente, convenientísimamente se prueba que algo es divino por las obras que se realizan fuera del alcance de las leyes de la naturaleza, como que los ciegos vean, los leprosos se curen, los muertos resuciten. Y Cristo realizó semejantes abras. Por eso El demostró su divinidad a quienes buscaban estas obras, preguntándole: –¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?, y les dijo: –Los ciegos ven, los cojos andan y los sordos oyen. No era, pues, necesario crear otro mundo, pues ni la naturaleza de la sabiduría divina ni la de las cosas exigían esto. –Mas si se dijere, según proponía la razón octava, que estos mismos milagros fueron hechos también por otros, según se lee, sin embargo se ha de tener en cuenta que Cristo los realizó mucho más divina y diferentemente que los otros. Pues algunos se lee que los hicieron orando; Cristo, mandando, como por propia virtud. Y no sólo hizo éstos, sino que concedió también a otros el poder para hacer los mismos y otros mayores, que hicieron con sólo invocar c nombre de Cristo. Y Cristo no hizo milagros corporales solamente, sino también espirituales, que son mucho mayores; a saber: por Cristo y por la invocación de su nombre les fue dado el Espíritu Santo, por quien se encendieron los corazones en el afecto de la caridad divina, y las mentes aprendieron repentinamente la ciencia de las cosas divinas, y las lenguas de los sencillos se tornaron hábiles para proponer la verdad divina a los hombres. Y estas obras, que ningún simple hombre pudo hacer, son claro indicio de la divinidad de Cristo. Por eso dice el Apóstol que la salud de los hombres,
–habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que le oyeron. Atestiguándolo Dios con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad.

Dado el caso de que la encarnación de Dios fuera necesaria para la salvación del género humano, no fue conveniente que Dios se encarnara desde el principio del mundo, como argüía la novena razón. En primer lugar, porque convenía que por el Dios encarnado se prestara a los hombres la medicina contra los pecados, como quedó establecido antes (c. prec.). Pero a nadie se le ofrece convenientemente la medicina contra el pecado si antes no reconoce su propio defecto, para que así, abandonando la presunción, ponga el hombre humildemente su esperanza en Dios, que es el único que puede sanar el pecado, como antes se declaró (c. prec. y 1. 3, c. 157). Y dícese esto porque el hombre podía confiar presuntuosamente en su propia ciencia y en su propio poder. Por esto hubo de ser abandonado por algún tiempo a su propia suerte, para que experimentase que no se bastaba a sí mismo para recobrar la salud: ni por la ciencia natural, porque antes del tiempo de la ley escrita el hombre faltó a la ley de la naturaleza, ni tampoco por su propio poder, por que, habiéndosele dado el conocimiento del pecado por la ley, aun pecó por flaqueza. Y así fue preciso que, finalmente, se diese al hombre, que no presumía de ciencia ni de poder, un auxilio eficaz contra el pecado por la encarnación de Cristo, a saber, la gracia de Cristo, que le instruyera en las cosas dudosas, para que no fallase al conocer, y le fortaleciera contra el asalto de las tentaciones, para que no cayese por flaqueza. Así, pues, sucedió que fuesen tres los estados del género humano: el primero, antes de la ley; el segundo, bajo la ley, y el tercero, bajo la gracia. –Por otra parte, Dios encarnado había de dar a los hombres preceptos y enseñanzas perfectas. Pero la naturaleza humana, dada su condición, requiere no ser llevada instantáneamente a lo perfecto, antes bien, ha de ser conducida de la mano, a

través de lo imperfecto, hasta llegar a la perfección, como vemos en la instrucción de los niños, quienes primeramente se instruyen en las cosas pequeñas, por no ser capaces de captar en un principio las cosas perfectas. Del mismo modo, si a una muchedumbre se le proponen cosas inauditas y grandes, de no estar acostumbrada de anteada no a considerar cosas menores, no las entiende al instante. Así, pues, fue preciso que el género humano fuera en un principio enseñado sobre lo que concierne a la salvación con algunas fáciles y pequeñas enseñanzas por medio de los patriarcas, la ley y los profetas; hasta que, llegada la plenitud de los tiempos, se diese a conocer en la tierra la perfecta doctrina de Cristo, según lo que dice el Apóstol: –Mas, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo a la tierra; y también: –La ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo pero ya no estamos bajo el ayo. –Al mismo tiempo, se ha de considerar que, así como conviene que la llegada de algún rey vaya precedida de algunos nuncios, para que los súbditos se dispongan a recibirlo reverentemente, así convino que precedieran muchas cosas a la venida de Dios a la tierra, para que los hombres estuvieran preparados a recibir al Dios encarnado. Como así sucedió, cuando las inteligencias de los hombres quedaron, por las promesas y enseñanzas precedentes en disposición de creer más fácilmente a aquel que previamente había sido anunciado y de recibirle con mayor deseo a causa de las promesas anticipadas.

Y, aunque la venida del Dios encarnado al mundo hubiera sido lo más necesario para salvar al hombre, sin embargo, no fue necesario que habitase entre los hombres hasta el fin del mundo, como proponía la razón décima. Pues esto hubiera sido en desdoro de la reverencia que los hombres debían dar al Dios encarnado, porque, viéndole vestido de carne semejante a la suya, no le tendrían en mayor aprecio que a los otros. Y por eso, cuando desapareció de entre los hombres, después de las cosas admirables que hizo en la tierra, comenzaron a reverenciarle más. Por la misma razón, tampoco dio a sus discípulos la plenitud de su Espíritu mientras habitó con ellos, como si su ausencia sirviérales para disponer mejor sus ánimos a la recepción de los dones espirituales. Por lo cual El mismo les decía: –Porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré.

Además, no fue preciso que Dios asumiera carne impasible e inmortal, según aducía la razón undécima, sino más bien pasible y mortal. En primer lugar, porque era en verdad necesario que los hombres conocieran el beneficio de la encarnación y así se inflamaran en el amor divino. Pues fue preciso, para manifestar la verdad de la encarnación, que tomara carne semejante a la humana, es decir, pasible y mortal. Porque, si hubiera asumido carne impasible e inmortal, les hubiese parecido a los hombres, que tal carne no conocían, un Espíritu y no una verdadera encarnación. –En segundo lugar, por que fue necesario que Dios asumiese la carne para satisfacer por el pecado del género humano. Pues sucede que uno satisface por otro, como se demostré (1. 3, c. 158), cuando asume voluntariamente el castigo que no merece, en lugar de aquel que lo merecía por su pecado. Mas el castigo consiguiente al pecado del género humano es la muerte y otros sufrimientos de la vida presente, como se ha dicho (c. 50). Por eso dice el Apóstol: Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte. Luego fue preciso que Dios asumiese carne pasible y mortal sin pecado para que así, padeciendo y muriendo, satisficiese por nosotros y nos quitara el pecado. Y esto es lo que enseña el Apóstol: –Enviando Dios a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, es decir, teniendo carne semejante a los pecadores, a saber, pasible y mortal; y añade: Por el pecado castigó al pecado en la carne, es decir, para que quitase en nosotros el pecado por el castigo que sufrió en la carne por nuestro pecado. –En tercer lugar, por tener carne pasible y mortal, nos dio ejemplos más eficaces de virtud, superando virilmente las pasiones de la carne y usando de ellas virtuosamente. –En cuarto lugar, porque, pasando El del estado de carne pasible y mortal a la impasibilidad e inmortalidad de la carne, más nos animamos a esperar en la propia inmortalidad los que conllevamos la carne pasible y mortal. Pues, si en un principio hubiera asumido carne impasible e inmortal, no se les ofrecería ocasión de esperar la inmortalidad a quienes experimentan en sí mismos la mortalidad y la corruptibilidad. –Además, el oficio de mediador requería que tuviese de común con nosotros la carne pasible y mortal, y con Dios el poder y la gloria, para que, librándonos de lo que tenía de común con nosotros, o sea, el sufrir y la muerte, nos conduce a lo que era común

a El y a Dios. Pues fue mediador para unirnos a Dios.

Igualmente, tampoco fue conveniente que el Dios encarnado llevara en este mundo una vida opulenta o sobresaliente en honras y dignidades, como concluía el argumento duodécimo. En primer lugar, porque había venido para alejar al espíritu humano de las cosas terrenas y elevarlo a lo divino. Por eso fue preciso que, para mover a los hombres con su ejemplo al desprecio de las riquezas y de cuantas cosas desean los mundanos, llevase vida necesitada y pobre en este mundo. – En segundo lugar, porque, si hubiese tenido abundantes riquezas y desempeñado el más alto cargo, lo que hizo divinamente como Dios se hubiese atribuido a su poder mundano. Por eso fue una prueba contundente de su divinidad el que, sin el apoyo del poder secular, mejorara totalmente al mundo.

Esto evidencia también cuál sea la solución que se ha de dar a lo que se objetaba en el argumento decimotercero.

Y no está lejos de lo verosímil que el Hijo de Dios, encarnado, obedeciendo al precepto del Padre, sufrió la muerte, según enseña el Apóstol. Pues los preceptos que Dios impone a los hombres son sobre obras virtuosas, y cuanto más perfectamente realiza uno un acto virtuoso, tanto más obedece a Dios. Ahora bien, la caridad es la principal virtud, pues todas guardan relación con ella. Luego Cristo, al realizar un acto perfectísimo de caridad, fue el más obediente a Dios; porque no hay acto más perfecto de caridad que el soportar un hombre la muerte por amor de otro, como dice el mismo Señor: –Nadie tiene mayor amor que este de dar la vida por sus enemigos. Así, pues, tenemos que Cristo, sufriendo la muerte por la salvación de los hombres y para gloria de Dios Padre, fue el más obediente a Dios, realizando un acto perfecto de caridad. Y esto no es contrario a su divinidad, como afirmaba la razón decimocuarta Pues la unión en la persona se hizo de tal manera que permaneciera lo propio de ambas naturalezas, o sea, la divina y la humana, como antes (c. 41) sostuvimos. Y por eso, padeciendo Cristo la muerte y cuanto pertenece a la humanidad, su divinidad permaneció impasible, aunque, en atención a la unidad de persona, digamos que Dios padeció y murió. Puede servirnos de ejemplo lo que observamos en nosotros mismos: que, muriendo la carne, el alma permanece inmortal.

Se ha de saber, además, que, aun que Dios no quiera la muerte de los hombres, como aseguraba la razón decimoquinta, quiere, sin embargo, la virtud, por la cual el hombre sufre con valentía la muerte y se expone a sufrirla por caridad. Y así fue voluntad de Dios que Cristo muriera, en cuanto que Cristo soportó la muerte por caridad y la sufrió con fortaleza.

Esto manifiesta que no fue impío ni cruel que Dios Padre quisiera la muerte de Cristo, como concluía, la razón decimosexta. Pues no le obligó a la fuerza, sino que se complació en que Cristo aceptase voluntariamente la muerte por amor; amor que El mismo obró en su alma.

Igualmente, tampoco hay inconveniente en decir que Cristo quiso padecer muerte de cruz para enseñar la humildad. Porque ciertamente, en Dios no cabe humildad, como proponía la decimoséptima razón; pues la virtud de la humildad consiste en mantenerse dentro de los propios términos, sin llegarse a lo que está sobre sí, estando, en cambio, sometido a lo superior; se ve, pues, que la humildad no puede convenir a Dios, que no tiene superior, por estar El mismo sobre todas las cosas. Pero, si uno se somete temporalmente por humildad al igual o al inferior, esto es porque juzga en algún sentido como superior a quien, en absoluto, es igual o inferior a él. Luego, aunque la virtud de la humildad no convenga a Cristo según su naturaleza divina, le pertenece, sin embargo, según su naturaleza humana, haciéndose dicha humildad más laudable por su divinidad; pues la dignidad de la persona en grandece la alabanza de la humildad, como sucede cuando algún magnate se ve por cierta necesidad en trance de padecer bajezas. Mas en el hombre no puede haber dignidad más alta que la de ser Dios. Por eso, la humildad del Hombre Dios es la más gran de humildad, pues soportó las bajezas que convenía padeciera para salvar a los hombres. Porque los hombres, inducidos por la soberbia, eran amadores de la gloria mundana. Así, pues, para que la afición humana de amar la gloria mundana se trocara en amor de la gloria divina, quiso padecer la muerte, no una cualquiera, sino la más afrentosa. Pues hay quienes, no temiendo la muerte, aborrecen, una

muerte vil. Y así, para despreciar también ésta, el Señor animó a los hombres con el ejemplo de su muerte.

Y aunque los hombres hubieran podido ser informados sobre la humanidad, instruidos por las enseñanzas divinas, como decía el argumento decimoctavo sin embargo, mueven más a obrar los hechos que las palabras, y tanto más eficazmente mueven cuanto más cierta es la opinión que se tiene de la bondad de quien obra de tal modo. Por lo cual, aunque se hallasen muchos ejemplos de humildad en otros hombres, no obstante, fue conveniente que fueran impulsados a ello por el ejemplo del Dios Hombre quien sabemos que no pudo errar y cuya humildad es tanto más admirable cuanto más sublime es su majestad.

Se ve, pues, por lo dicho, que fue preciso que Cristo padeciera la muerte, no sólo para dar ejemplo de desprecio a la muerte por amor de la verdad, sino también para purgar los pecados de los demás. Lo que en efecto sucedió cuando El, que no tenía pecado, quiso padecer la muerte debida al pecado para que, satisfaciendo por los demás, recibiera en sí el castigo que los otros debían. Y aun que sólo la gracia de Dios baste para perdonar los pecados, como afirmaba la razón decimonona, sin embargo, para la remisión del pecado se exige también algo de parte de aquel a quien el pecado se perdona, o sea, que satisfaga a quien ofendió. Y, no pudiéndolo hacer los demás por sí mismos, hízolo Cristo por todos, padeciendo por caridad la muerte voluntaria.

Y aunque para castigar los pecados convenga castigar a quien pecó, como proponía la vigésima razón, no obstante, para satisfacer puede uno padecer la pena de otro. Porque, cuando se impone el castigo por el pecado, se calcula la iniquidad del reo; sin embargo, en la satisfacción, cuando uno para aplacar a quien ofendió asume voluntariamente el castigo, se tiene en cuenta la caridad y benevolencia de quien satisface, que se manifiesta principalmente cuando alguien asume el castigo por otro. Y así Dios acepta la satisfacción de uno por otro, como en el libro tercero (c. 158) se demostró.

Pero ningún simple hombre podía satisfacer por todo el género humano, como quedó demostrado antes (capítulo prec.); ni bastaba tampoco un ángel, como proponía la razón vigésima primera. Pues el ángel, aunque en ciertas propiedades naturales sea más noble que el hombre, no obstante, respecto a la participación de la bienaventuranza, a la cual debía ser ordenado por la satisfacción, es igual a él. –Y, además, no se restauraría plenamente la dignidad del hombre si éste quedaba en deuda con el ángel que satisfacía por él.

Se ha de saber también que la muerte de Cristo tuvo virtud para satisfacer por su caridad, por la que padeció voluntariamente la muerte, y no por la iniquidad de quienes le mataban, que pecaron matándole; pues un pecado no se borra con otro pecado, como aseguraba la vigésima segunda razón.

Y, aunque la muerte de Cristo hubiera sido satisfactoria por el pecado, sin embargo, no fue preciso que El muriera tantas veces cuantas los hombres pecan, como concluía la razón vigésima tercera, porque la muerte de Cristo fue suficiente para expiar los pecados de todos, tanto por su gran caridad, por la que padeció la muerte, como por la dignidad de la persona que satisfacía, que fue Dios y hombre. Pues vemos que, incluso entre los hombres, cuanto mas noble es la persona, tanto se tiene en más el castigo que sufre, bien se mire la humildad y caridad de quien padece o bien la culpa del pecador.

La muerte de Cristo fue suficiente para satisfacer por el pecado de todo el género humano. Porque, aunque según la naturaleza humana sólo murió, como proponía la razón vigésima cuarta, no obstante, por la dignidad personal del paciente, que es la persona del Hijo de Dios, su muerte es de gran estima. Porque, como ya dijimos (cf. 1. 3, c. 158), así como es más criminal la injuria que se infiere a una persona cuando ésta tiene mayor dignidad, así también es más virtuoso y demuestra mayor caridad que la persona más noble se someta a sufrir voluntariamente por los otros.

Y aunque Cristo satisficiera suficientemente con su muerte por el pecado original, sin embargo, no hay inconveniente en que permanezcan todavía las penalidades resultantes de dicho pecado en todos

cuantos son partícipes de la redención de cristo, como decía la vigésima quinta razón. Porque fue dispuesto por conveniencia y utilidad que permaneciera la pena después de la abolición de la culpa. En primer lugar, para que entre los fieles y Cristo hubiera semejanza, como la hay entre los miembros y la cabeza. Por eso, así como Cristo padeció por anticipado muchas penalidades para llegar a la gloria de la inmortalidad, así convino también que sus fieles se sometieran por anticipado a los sufrimientos para llegar a la inmortalidad, como adornados con las insignias de la pasión de Cristo, para alcanzar una gloria semejante a la suya, según dice el Apóstol: –También herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados. – En segundo lugar, porque, si los hombres que acuden a Jesús consiguieran al instante la inmortalidad e impasibilidad, muchos hombres se acercarían a Cristo más bien por estos beneficios corporales que por los bienes espirituales. Lo cual es contra la intención de Cristo, que vino al mundo para que los hombres cambiasen el amor de las cosas terrenas por el de las espirituales.– En tercer lugar, porque, si al acercarse a Cristo se convirtieran instantáneamente los hombres en impasibles e inmortales, esto les impulsarla en cierto modo a abrazar la fe de Cristo. Y así disminuirla el mérito de la fe.

Y aunque con su muerte satisficiera suficientemente por los pecados del género humano, como afirmaba la razón vigésima sexta, sin embargo han de buscarse para cada uno los remedios de su propia salvación. Pues la muerte de Cristo es como cierta causa universal de salvación, tal como el pecado del primer hombre fue como una causa universal de condenación. Es preciso, pues, que la causa universal se aplique a cada uno especialmente para que perciba su efecto. Luego el pecado del primer hombre llega a cada uno por derivación de la carne, mas el efecto de la muerte de Cristo llega a cada uno por la regeneración espiritual, que es en cierto modo el medio de unión e incorporación a Cristo. Y, por lo tanto, es preciso que cada cual busque ser regenerado por Cristo y recibir aquellas cosas que producen la virtud de la muerte de Cristo.

Y por esto se ve que el Influjo de la salvación de Cristo en los hombres no es por la propagación de la naturaleza, sino por el deseo de buena voluntad con que el hombre se une a Cristo. Y así lo que cada uno consigue de Cristo es un bien personal. De ahí que no se transmita a los descendientes como el pecado del primer padre, que se produce por la propagación de la naturaleza. Y de esto se sigue que, aunque los padres hayan sido purificados del pecado original por Cristo, esto no impide, sin embargo, que sus hijos nazcan con pecado original y necesiten de los sacramentos de salvación, como concluía la razón vigésima séptima.

Así, pues, todo lo dicho manifiesta de alguna manera que cuanto enseña la fe católica acerca del misterio de la encarnación no parece ni como imposible ni tampoco como inconveniente.

CAPITULO LVI

De la necesidad de los sacramentos

Y porque, según se ha dicho (c. 55, resp. a la 26), la muerte de Cristo es como la causa universal de la salvación humana, y es preciso que la causa universal se aplique a cada efecto, fue necesario poner al alcance de los hombres algunos remedios mediante los cuales se les aplicara de algún modo el beneficio de la muerte de Cristo. Y estos remedios se llaman sacramentos de la Iglesia.

Pero fue preciso también que semejantes remedios se aplicaran mediante algunos signos visibles.

En primer lugar, porque, del mismo modo que a todas las cosas, Dios provee al hombre atendiendo a su condición (cf. 1. 3, cc. 111, 119). Mas la condición del hombre es tal, que para captar las cosas espirituales e inteligibles ha de ser llevado naturalmente por las cosas sensibles. Luego fue preciso que se entregaran a los hombres los remedios espirituales bajo signos sensibles.

En segundo lugar, porque es preciso que los instrumentos estén proporcionados a la causa primera. Mas la causa primera y universal de la salvación humana es el Verbo encarnado, como consta por lo dicho (capítulo prec.). Por lo tanto, fue cosa apropiada que los remedios mediante los cuales llega la virtud de la causa universal a los hombres, fueran semejantes a dicha causa, o sea, de modo que la

virtud divina obrara en ellos invisiblemente bajo signos sensibles.

En tercer lugar, porque el hombre cayó en el pecado uniéndose indebidamente a las cosas visibles. Por lo tanto, para que no creyera que las cosas visibles son malas por naturaleza y, en consecuencia, pecase adhiriéndose a ellas, fue conveniente que por medio de las cosas visibles se aplicasen a los hombres los remedios de salvación, y así vieran que dichas cosas son naturalmente buenas, como creadas por Dios; pero resultan perjudiciales a los hombres cuando éstos se apegan a ellas desordenadamente, y saludables cuando usan de ellas ordenadamente.

Con esta razón se rechaza el error de algunos herejes (cf. 1. c., abajo), cuyo intento es suprimir todas estas cosas visibles de los sacramentos de la Iglesia. Y no hay por qué admirarse, pues estos mismos son quienes piensan que todas las cosas visibles son naturalmente malas y producidas por un autor malo, lo que reprobamos en el libro segundo (capítulos 40, 41, al final; cf. 1. 3, c. 7).

Ni hay inconveniente alguno en que la salud espiritual se administre por medio de cosas visibles y corporales, porque estas cosas visibles son como ciertos instrumentos del Dios encarnado y paciente, y el instrumento no obra por virtud propia, sino por virtud del agente principal, que lo aplica a la operación. Así, pues, tales cosas visibles producen la salud espiritual, no por su propia naturaleza, sino por institución del mismo Cristo, por la que consiguen su poder instrumental.

CAPITULO LVII

De la distinción de los sacramentos de la Antigua y Nueva Ley

Se ha de considerar también que, como estos sacramentos visibles tengan eficacia por la pasión de Cristo y en cierto modo la representen, es preciso que convengan a la salvación realizada por Cristo. Pero esta salvación fue prometida antes de la muerte y encarnación de Cristo, pero no realizada; mas el Verbo encarnado y paciente la realizó. Luego fue preciso que los sacramentos anteriores a la encarnación de Cristo fueran tales que representaran y en cierto modo prometieran la salvación; sin embargo, los sacramentos posteriores a la pasión de Cristo es preciso que sean tales que causen la salud de los hombres y no solamente la de muestren significándola.

Con esta razón se rechaza la opinión de los judíos, quienes creen que los sacramentos legales han de guardarse siempre, por haber sido instituidos por Dios, ya que Dios no se arrepiente ni cambia. Pero no cabe mutación y arrepentimiento en quien dispone, si establece las diversas cosas según la conveniencia de los diversos tiempos; por ejemplo, el padre de familia no da al hijo pequeño las mismas órdenes que al mayor. De este modo, estableció convenientemente antes de la encarnación unos sacramentos y preceptos, para significar lo futuro, y otros después de la encarnación, para mostrar lo presente y recordar lo pasado.

Más falto de razón es el error de los nazarenos y ebionitas, quienes enseñaban que los sacramentos legales habían de guardarse juntamente con el Evangelio, pues este error implica como una contradicción. Por que, mientras guardan los sacramentos evangélicos, confiesan que la en carnación y otros misterios de Cristo ya están realizados; y mientras guardan los sacramentos legales confiesan que están por realizar.

CAPITULO LVIII

Del número de los sacramentos de la Nueva Ley

Y porque, según se dijo (c. 56), los remedios de la salud espiritual han sido dados a los hombres bajo señales sensibles, fue conveniente también que la distinción de los remedios con que se proveyese a la vida espiritual se hiciera atendiendo a la semejanza que guarda con la vida corporal.

Mas en la vida corporal encontramos dos órdenes: el orden de los propagadores y ordenadores de la vida corporal en otros y el de propagados y ordenados según la vida corporal.

Pero hay tres cosas que son esencialmente necesarias y una cuarta que lo es accidentalmente, para la vida corporal y natural, a saber: en primer lugar, es preciso que alguna cosa reciba la vida por generación o nacimiento; en segundo, que llegue aumentando a su debida cantidad y robustez, y en tercero, para la conservación de la vida adquirida por generación y para aumentar, es necesaria la nutrición. Y estas cosas son, en efecto, esencialmente necesarias para la vida natural, porque sin ellas la vida corporal no puede perfeccionarse; por eso, incluso al alma vegetativa, que es principio del vivir, se le asignan tres virtudes naturales, a saber, la generativa, la aumentativa y la nutritiva. Pero, cuando sobreviene algún impedimento a la vida corporal, por el cual se enferma la cosa viva, entonces es necesario accidentalmente un cuarto requisito, que es la salud de la cosa viviente enferma.

Así pues, en la vida espiritual, lo primero es la generación espiritual, por el –bautismo; lo segundo, el aumento espiritual, que conduce a la perfecta robustez, por el sacramento de la –confirmación; lo tercero, el alimento espiritual, por el sacramento de la –eucaristía. Queda lo cuarto, que es la salud espiritual, que se produce, o solamente en el alma, por el sacramento de la –penitencia, o del alma pasa al cuerpo, cuando fuere oportuno, por la –extremaunción. Luego estas cosas pertenecen a quienes son engendrados y conservados en la vida espiritual.

Ahora bien, los propagadores y ordenadores de la vida corporal se consideran en dos aspectos, a saber, según el origen natural, cosa que pertenece a los padres, y según el régimen político, mediante el cual la vida del hombre se conserva pacíficamente, y esto pertenece a los reyes y príncipes.

Pues así sucede también en la vida espiritual. Porque hay ciertos propagadores y conservadores de la misma, sólo según el ministerio espiritual, al cual pertenece el sacramento del –orden; y también según lo corporal y espiritual juntamente, que se realiza por el sacramento del –matrimonio, por el cual el hombre y la mujer se unen para engendrar y educar la prole para el culto divino.

CAPITULO LIX

Del bautismo

Luego, según esto, se puede manifestar cuál sea el efecto propio y la materia conveniente de cada sacramento en particular. Y así, en primer lugar, respecto de la generación espiritual, que se efectúa por el bautismo, se ha de tener en cuenta que la generación de una cosa viviente es un cierto cambio de lo no viviente a la vida. Ahora bien, el hombre fue privado en un principio de la vida espiritual por el pecado original, como antes se ha dicho (cc. 50, 52); e incluso cualesquiera pecados que le sobrevengan le apartan de la vida. Luego fue preciso que el bautismo, que es una generación espiritual, tuviera tal virtud que pudiese quitar el pecado original y todos los pecados actuales cometidos.

Y como el signo sensible del sacramento debe representar convenientemente el efecto espiritual del mismo, y, en las cosas corporales, la purificación de la mancha se efectúa más fácil y comúnmente por el agua, por eso se confiere convenientemente el bautismo con el agua santificada por el Verbo de Dios.

Y porque la generación de uno es la corrupción de otro, y lo que se engendra pierde su primera forma y las propiedades que de ella se derivan, es necesario que por el bautismo, que es una generación espiritual, no sólo se quiten los pecados, que son contrarios a la vida espiritual, sino también todo resto de pecados. Y por esto el bautismo no solamente purifica de la culpa, sino que, además, absuelve de todo el reato de la pena. Por eso no se les impone a los bautizados la satisfacción por los pecados.

Además, como las cosas adquieren la forma por la generación, simultáneamente con ella adquieren la operación que se deriva de la misma y el lugar que les acomoda; por ejemplo, el fuego, una vez engendrado, tiende hacia arriba como a su propio lugar. Así pues, como el bautismo sea una

generación espiritual, los bautizados se hacen inmediatamente idóneos para las acciones espirituales, tales como la recepción de los otros sacramentos y de otras cosas semejantes; e inmediatamente también tienen derecho a un lugar acomodado a la vida espiritual, que es la bienaventuranza eterna. Y por esto, si los bautizados mueren, al punto son recibidos en la bienaventuranza. De donde se dice que –el bautismo abre las puertas del cielo.

Se ha de considerar también que a una cosa sola corresponde una sola operación. Según esto, como el bautismo sea una generación espiritual, cada hombre ha de ser bautizado una sola vez.

Es manifiesto también que la corrupción introducida por Adán en el mundo solamente mancho al hombre una vez. Por eso el bautismo, que se ordena principalmente contra esa corrupción, no debe repetirse. Además, es corriente que, si una cosa ha sido consagrada una vez, mientras permanece no debe consagrarse de nuevo, para que la consagración no parezca ineficaz... Luego, como el bautismo es cierta consagración del hombre bautizado, no ha de repetirse. Con esta razón se rechaza el error de los donatistas o rebautizantes.

CAPITULO LX

De la confirmación

La perfección de la fortaleza espiritual consiste propiamente en que el hombre se atreva a confesar la fe de Cristo ante cualquiera y no decline esta actitud por ninguna confusión o terror, pues la fortaleza rechaza el temor desordenado. Luego el sacramento que confiere la fortaleza espiritual al regenerado le convierte de algún modo en defensor de la fe de Cristo. Y como los que luchan a las órdenes de un príncipe llevan su insignia, quienes reciben este sacramento de la confirmación son marcados con el sello de Cristo, es decir, con el signo de la cruz, con el que luchó y venció. –Y reciben este signo en la frente, como prueba de que no se avergüenzan de confesar públicamente la fe de Cristo.

Y esta señal se hace con una mezcla de aceite y de bálsamo, que se llama justificadamente crisma. Por que por el aceite se designa la virtud del Espíritu Santo, por el cual Cristo se llama también el –Ungido, para que así por Cristo se llamen –cristianos, como militando a sus órdenes. Mas en el bálsamo, por su fragancia, se indica la buena fama, que es necesario tengan quienes alternan con los del mundo, para confesar públicamente la fe de Cristo, como lanzados al campo de batalla desde los senos recónditos de la iglesia.

Convenientemente también, este sacramento sólo es conferido por los pontífices, que son en cierto sentido los conductores del ejército cristiano, pues también en la milicia secular pertenece al jefe la elección de algunos para agregarlos al ejército; y así, quienes reciben este sacramento se consideran en cierto modo como adscritos a la milicia espiritual. Por eso también se les imponen las manos, para significar la transmisión del poder de Cristo.

CAPITULO LXI

La eucaristía

Así como la vida corporal necesita el alimento material no sólo para su crecimiento, sino también para conservar la naturaleza corporal, evitando que se disuelva por el continuo desgaste y flaquee su vigor, del mismo modo fue necesario que la vida espiritual tuviera un alimento sobre natural, por el cual los regenerados se conserven en las virtudes y se desarrollen.

Y porque fue conveniente que los efectos espirituales se nos dieran bajo semejanzas de cosas visibles, como se ha dicho (c. 56), este alimento espiritual se nos da bajo las especies de aquellas cosas que los hombres usan con más frecuencia para el alimento corporal. Y tales son el pan y el vino. Por eso se nos dio este sacramento bajo las especies de pan y vino.

Pero se ha de tener en cuenta que en las cosas corporales la unión entre engendrante y engendrado es distinta de la unión entre alimento y alimentado. Porque no es preciso que el engendrante se una al engendrado substancialmente, sino sólo por la semejanza y la virtud; por el contrario, el alimento se ha de unir substancialmente al alimentado. Por eso, para mantener la correspondencia entre los efectos corporales y los espirituales, el misterio del Verbo encarnado se une de un modo a nosotros en el bautismo, que es una generación espiritual, y de otro en este sacramento de la eucaristía, que es el alimento espiritual. Porque en el bautismo está el Verbo encarnado solamente según la virtud; mas en el sacramento de la eucaristía confesamos que está El substancialmente.

Y como nuestra salvación culminó con la pasión y muerte de Cristo, por la cual su sangre se separó de la carne, por eso se nos da separadamente el sacramento de su cuerpo bajo la especie de pan y el de la sangre bajo la especie de vino, a fin de que tengamos en él un recuerdo y representación de la pasión del Señor. Y, según esto, se cumple lo que dijo el Señor: –Mi carne es verdadera comida, y mi sangre, verdadera bebida.

CAPITULO LXII

Del error de los infieles acerca del sacramento de la eucaristía

Y así como, al pronunciar Cristo las citadas palabra algunos discípulos se turbaron, diciendo: –Duras son estas palabras!, ¿quién puede oírlas?, así también los heredes se levantaron contra la doctrina de la iglesia, negando la verdad de este sacramento. Pues dicen que en este sacramento no están realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, sino simbólicamente, queriendo dar a en tender que cuando Cristo, después de mostrar el pan, dijo: –Esto es mi cuerpo, quiso decir: –Este es el signo o la representación de mi cuerpo; igual que cuando el Apóstol dijo: –Y la roca era Cristo, o sea, la –representación de Cristo. Este mismo sentido dan a todo cuanto hay de semejante en las Escrituras.

Y toman como motivo de su opinión las palabras del Señor, que, ha blando de comer su cuerpo y de beber su sangre, como viera surgir el escándalo entre sus discípulos, dijo, como explicándose a sí mismo: –Las palabras que yo os he dicho son espíritu y son vida, como si lo que acababa de decir hubiera de entenderse no literalmente, sino en sentido espiritual.

Indúcenles también a disentir las muchas dificultades que, al parecer, se siguen de esta doctrina de la iglesia, encontrando, en consecuencia, duras las palabras de Cristo y de la iglesia.

[*Objeciones*]

Y en primer lugar parece difícil comprender de qué modo empieza a estar en el altar el verdadero cuerpo de Cristo. Porque una cosa comienza a estar donde antes no estaba de dos maneras: o por movimiento local o por conversión de otra en ella, como vemos en el fuego, que comienza a estar en alguna parte porque se enciende allí o porque allí se lleva. Y es evidente que el cuerpo de Cristo no estuvo siempre en este altar, pues la Iglesia confiesa que Cristo subió a los cielos con su cuerpo.

Parece, pues, imposible decir que algo se convierta aquí de nuevo en el cuerpo de Cristo. Porque nada puede convertirse en lo que ya existe; pues aquello en que algo se convierte, comienza a existir por esta conversión. Pero es evidente que el cuerpo de Cristo preexistía como concebido en el vientre virginal. Luego, al parecer, no es posible que comience a existir de nuevo en el altar por la conversión de otro en él.

Igualmente, tampoco puede ser por mutación local, porque todo lo que se mueve localmente comienza a estar en un lugar cuando deja de estar en el anterior. Luego sería preciso decir que, cuando Cristo comienza a estar en este altar en que se celebra este sacramento deja de estar en el cielo, adonde llegó por la ascensión. Además, ningún movimiento local termina simultáneamente en dos lugares. Y es claro que este sacramento se celebra simultáneamente en diversos altares. Luego no es posible que el cuerpo de Cristo comience a estar allí por movimiento local.

La segunda dificultad proviene del lugar. Las partes de uno no están separadamente en diversos lugares si él permanece íntegro. Es manifiesto que en este Sacramento están separadamente el pan y el vino en lugares separados Luego, si la carne de Cristo está bajo la especie de pan y la sangre bajo la especie de vino, parece seguirse que Cristo no permanezca íntegro, Sino que siempre que se realiza este sacramento su sangre se separa del cuerpo.

Parece imposible también que un cuerpo mayor esté incluido en un lugar menor. Pues es evidente que el verdadero cuerpo de Cristo es de mayor cantidad que el pan que se ofrece en el altar, luego parece imposible que el verdadero cuerpo de Cristo esté total e íntegramente donde sólo aparece el pan. Pero si no está todo allí, sino alguna de sus partes surgirá el primer inconveniente es decir, que siempre que se realice este Sacramento el cuerpo de Cristo se dividirá en partes.

Es imposible además que un cuerpo exista en varios lugares. Mas es evidente que este sacramento se celebra en varios lugares. Luego parece imposible el cuerpo de Cristo esté contenido verdaderamente en este sacramento A no ser, quizás, que alguien dijere que está aquí según una partícula y en otro lugar según otra. Pero de esto resulta nuevamente que el cuerpo de Cristo se divide en partes por la celebración de este sacramento cuando con todo eso, parece que ni la cantidad del cuerpo de Cristo es suficiente para dividirse en tantas partículas cuantos son los lugares donde se celebra este sacramento.

La tercera dificultad se refiere a lo que percibimos sensiblemente en este sacramento. Pues percibimos sensiblemente en este sacramento, aun después de la consagración, todos los accidentes de pan y de vino, o sea, el color, el sabor, el olor, la figura, la cantidad, la medida, acerca de los cuales no podemos engañarnos, –por que el sentido no se engaña respecto a su sensible propio. Ahora bien, estos accidentes no pueden estar en el cuerpo de Cristo como en un sujeto, como tampoco en el aire circundante, porque, como muchos de ellos son accidentes naturales, requieren un sujeto de determinada naturaleza, y no precisamente la del cuerpo humano o la del aire.

Ni pueden subsistir por si, porque –lo esencial del accidente es existir en otro.

Además, como los accidentes son formas, no pueden individualizarse si no están en un sujeto. Por eso, quitado el sujeto, serían formas universales. La solución es, pues, que dichos accidentes están en sus determinados sujetos, es decir, en la substancia del pan y del vino. Luego allí está la substancia del pan y del vino y no la substancia del cuerpo de Cristo, pues vemos que es imposible que dos cuerpos estén simultáneamente en un mismo lugar.

La cuarta dificultad nace de las virtudes activas y pasivas que se manifiestan en el pan y en el vino después de la consagración, como también antes. Porque el vino, si se tomara en gran cantidad, calentaría y embriagaría, y el pan confortarla y nutriría. También parece que, si se guardan por mucho tiempo y sin precaución, se pudren, o serían comidas por los ratones, pudiendo ser también quemadas y reducidas a cenizas y evaporarse. Y todo esto no puede convenir al cuerpo de Cristo, puesto que la fe lo declara impasible. Luego parece imposible que el cuerpo de Cristo esté substancialmente en este sacramento

La quinta dificultad parece provenir especialmente de la fracción del pan. La cual, en verdad, aparece sensiblemente y no puede darse sin sujeto. También parece absurdo decir que el sujeto de dicha fracción sea el cuerpo de Cristo. Luego, al parecer, allí no está el cuerpo de Cristo, sino solamente la substancia del pan y del vino.

En resumen, estas y otras dificultades son la causa de que la doctrina de Cristo y de la Iglesia sobre este sacramento parezca tan extremada

CAPITULO LXIII

Soluciones de las dificultades anteriores, y en primer lugar las referentes a la conversión del pan en el cuerpo de Cristo

Y aunque el poder divino obre en este sacramento de una manera más sublime y oculta de la que el hombre pudiera descubrir sin embargo para que no parezca imposible a los infieles la doctrina de la Iglesia sobre este sacramento, hay que esforzarse de modo que cualquier imposibilidad que se presente sea excluida.

Y lo primero que se ocurre es el considerar de qué modo comienza a estar en este sacramento el verdadero cuerpo de Cristo (cf. c. precedente 1. dif.).

Mas es imposible que esto se realice por movimiento local del cuerpo de Cristo. Porque se seguiría, o que dejara de estar en el cielo cuando se celebra este sacramento, o que no se podría celebrar el sacramento sino en un solo lugar, pues el movimiento local acaba indiscutiblemente en un solo término. –Además, porque el movimiento local no puede ser instantáneo, pues necesita tiempo. La consagración, sin embargo, se realiza en el último instante de la pronunciación de las palabras.

Resta pues, decir que el verdadero cuerpo de Cristo comienza a estar en este sacramento cuando la substancia del pan se convierte en la substancia del cuerpo de Cristo, y la substancia del vino en la substancia de su sangre.

Y por esto se ve que son falsas las opiniones de quienes afirman que la substancia del pan existe simultáneamente con la substancia del cuerpo de Cristo en este sacramento, y también la de quienes sostienen que la substancia del pan se aniquila o se resuelve en la materia prima. Por que el resultado de ambas es que el cuerpo de Cristo no puede comenzar a estar en este sacramento si no es por movimiento local; lo que es imposible, como se ha demostrado.

Además, si la substancia del pan está simultáneamente con el verdadero cuerpo de Cristo en este sacramento, Cristo debió decir más bien: –Este es mi cuerpo, que –Esto es mi cuerpo, porque el término –este manifiesta la substancia que se ve, que es realmente la substancia de pan, supuesto que permanezca en este sacramento con el cuerpo de Cristo. –De la misma manera, también parece imposible que la substancia de pan se aniquile por completo, pues una gran parte de la naturaleza corpórea creada en un principio había vuelto a la nada a causa de la frecuente celebración de este misterio. Tampoco parece decoroso que sea aniquilado algo por virtud divina en el sacramento de la salvación. –Ni es posible que la substancia de pan se resuelva en la materia prima, pues la materia prima sin la forma carece de existencia actual. A no ser que por –materia prima se entiendan los primeros elementos corpóreos. Si en éstos ciertamente se resolviese la substancia del pan, seria necesario que nuestros sentidos se percataran de ello, porque los elementos corpóreos son sensibles. Y también habría allí transmutación local y alteración que no pueden ser instantáneas.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que dicha conversión del pan en el cuerpo de Cristo se distingue de todas las demás conversiones naturales. Pues en cualquier conversión natural permanece el sujeto, en el cual se suceden las diversas formas ya accidentales, como cuando lo blanco se convierte en negro, ya substanciales, como cuando el aire se con vierte en fuego; por esto se llaman –conversiones formales Pero en la conversión mencionada el sujeto se cambia en otro, y permanecen los accidentes por eso esta conversión se llama –substancial –Ahora bien, de qué modo y por qué permanecen esos accidentes, lo averiguaremos más adelante (c. 65).

De momento es preciso considerar cómo un sujeto se convierta en otro. Cosa, ciertamente, que la naturaleza no puede hacer. Pues toda operación de la naturaleza presupone materia, mediante la cual se individualiza la substancia; por esto la naturaleza no puede hacer que esta substancia se haga aquélla, como tampoco que este dedo se haga aquel dedo. Pero la materia está sujeta al poder divino, pues de él recibe el ser. Luego el poder divino puede hacer que esta substancia individual se convierta en aquella que ya existía. Y así como por la virtud del agente natural, cuya operación se extiende solamente a la mutación de la forma y supone la existencia del sujeto, todo esto se convierte en todo aquello según la variación de la especie y de la forma –por ejemplo, este aire en este fuego engendrado–, así también por la virtud divina, que no presupone materia, sino que la produce, esta materia se convierte en aquélla y, en consecuencia, este individuo en aquél; por que la materia es principio de individuación, como la forma es principio de la especie.

Y esto manifiesta que en dicha conversión del pan en el cuerpo de Cristo no hay cierto sujeto común que permanece después de la conversión ya que esta transmutación se hace tomando el primer sujeto, que es el principio de individuación. Sin embargo, es preciso que algo permanezca para que sea verdad lo que se dice: –Esto es mi cuerpo, palabras que en realidad son las que significan y hacen esta conversión. Y como ni la substancia del pan ni otra materia anterior permanecen, como ya se demostró, es, pues, necesario decir que permanezca lo que está fuera de la substancia del pan. Y tal cosa es el accidente de pan. Luego permanecen los accidentes de pan aun después de dicha conversión.

Mas entre los accidentes se ha de observar un cierto orden. Porque, entre ellos, el más próximo en la unión con a substancia es la cantidad dimensiva; después, las cualidades que se reciben en la substancia mediaste la cantidad; por ejemplo, el color mediaste la superficie; por eso, al dividirse la cantidad, divídense también, accidentalmente, las cualidades. Y después de las cualidades están los principios de acción y de pasión, y los principios de ciertas relaciones, como son el padre y el hijo, el señor y el siervo y otros semejantes. En cambio, otras relaciones siguen inmediatamente a la cantidad, como lo más y lo menos, el doble y la mitad y otras semejantes. Así, pues, los accidentes de pan, después de dicha conversión, se ha de afirmar que permanecen, de modo que sólo la cantidad dimensiva subsiste sin sujeto, y en ella se fundan las cualidades como en el sujeto, y por consiguiente las acciones y pasiones, como también las relaciones. Luego sucede en esta conversión lo contrario a lo que suele ocurrir en las mutaciones naturales, en las cuales permanece la substancia como sujeto de la mutación, mientras los accidentes varían; y aquí, contrariamente, permanece el accidente y cambia la substancia.

Y esta conversión no puede llamar se con propiedad –movimiento, en el sentido dado por los filósofos naturales o sea, que requiere sujeto; sino que es una cierta –sucesión substancial, tal cual en la creación se da la sucesión del no ser al ser, como dijimos en el libro Segundo (capítulos 18, 19).

Esta es, pues, una razón por la que conviene que permanezca el accidente de pan: para que se halle algo que permanece en dicha conversión.

Además, es necesario también por otro motivo. Porque, si la substancia del pan se convirtiera en el cuerpo de Cristo y los accidentes de pan desaparecieran, no se seguirla de tal conversión que el cuerpo de Cristo estuviese substancialmente donde antes estuvo la substancia de pan, pues no habría modo de relacionar el cuerpo de Cristo con dicho lugar. Pero como la cantidad dimensiva del pan permanece después de la conversión y por ella le correspondía al pan este lugar, la substancia del pan cambiada en el cuerpo de Cristo se hace dicho cuerpo bajo la cantidad dimensiva de pan, y, por consiguiente, se le asigna en cierto modo el lugar del pan por medio, sin embargo, de las dimensiones del pan.

Pueden señalarse también otros argumentos. Por razón de la fe, que es de cosas invisibles. –Y en cuanto al mérito de la misma, que acerca de este sacramento es tanto mayor cuanto más invisiblemente obra el cuerpo de Cristo oculto bajo los accidentes de pan. Y por el uso más acomodado y decente de este sacramento; pues seria horrible para quienes lo reciben y abominable para quienes lo ven, si el cuerpo de Cristo se recibiese por los fieles en su propia especie. Por eso, bajo la especie del pan y del vino, que son para los hombres la comida y la bebida más corrientes, se da a comer el cuerpo de Cristo y a beber su sangre.

CAPITULO LXIV

Solución a lo que se objetaba por parte del lugar

Después de lo que hemos considerado sobre el modo de la conversión, se nos ofrece un camino abierto en cierta manera para resolver otras dificultades (cf. c. 62, 2.a dif.). Se dijo (c. prec.) que el lugar en que se realiza este sacramento se atribuye al cuerpo de Cristo por razón de las dimensiones

del pan, que permanecían después de la conversión de la substancia del pan en el cuerpo d Cristo. Luego, según esto, las cosas que pertenecen a Cristo es necesario que estén en dicho lugar, conforme a lo que exige la razón de dicha conversión.

Pues es de advertir que en este sacramento hay algo por virtud de la conversión y algo también por natural concomitancia. En efecto, en virtud de la conversión hay en este sacramento aquello en que termina directamente la conversión: así como bajo las especies de pan está el cuerpo de Cristo, en que la substancia de pan se convierte, como se ve por las palabras de la consagración, cuando se dice: –Esto es mi cuerpo, así también bajo la especie de vino está la sangre de Cristo, cuando se dice: –Este es el cáliz de mi sangre, etc. Más por natural concomitancia, están allí todas las demás cosas en que no termina la conversión y que, sin embargo, están unidas realmente a aquello en que termina. Pues es manifiesto que la conversión del pan no termina en la divinidad de Cristo ni en su alma; no obstante, bajo la especie de pan están el alma de Cristo y su divinidad, por la unión de ambas al cuerpo de Cristo.

Pero si en los tres días de la muerte de Cristo se hubiera celebrado este sacramento, no estaría bajo la especie de pan el alma de Cristo, porque en realidad no estaba unida a su cuerpo; y del mismo modo, tampoco bajo la especie de pan estaría la sangre ni bajo la especie de vino el cuerpo, por la separación de ambos en la muerte. Mas al presente, como el cuerpo de Cristo en su naturaleza no está sin sangre, bajo ambas especies se contienen el cuerpo y la sangro; pero bajo la especie de pan está contenido el cuerpo en virtud de la conversión y la sangre, por natural concomitancia; y bajo la especie de vino, viceversa.

Por lo mismo se ve también la solución a lo que se objetaba de la desigualdad del cuerpo de Cristo al lugar del pan. Pues la substancia del pan se convierte directamente en la substancia del cuerpo de Cristo, pero las dimensiones del cuerpo de Cristo están en el sacramento por natural concomitancia y no en virtud de la conversión ya que permanecen las dimensiones del pan. Así, pues, el cuerpo de Cristo no se compara a este lugar mediante sus dimensiones propias, como si le conviniera adecuarse al lugar, sino mediante las dimensiones permanentes del pan, a las que se adecua el lugar.

Y por la misma razón se ve la solución a lo que se objetaba sobre la pluralidad de lugares. Pues el cuerpo de Cristo, con sus dimensiones propias, sólo existe en un lugar; pero mediante las dimensiones del pan, que se convierte en El, está en tantos cuantos lugares sea celebrada esta conversión; no ciertamente dividido en partes, sino integro en cada uno, porque cualquier pan consagrado se convierte en el cuerpo íntegro de Cristo.

CAPITULO LXV

Solución a lo que se objetaba por parte de los accidentes

Resuelta, pues, la dificultad motivada por el lugar, hay que considerar la que parece seguirse de la permanencia de los accidentes (cf. c. 62, 3.a dif.). Pues es innegable que permanecen los accidentes de pan y vino, como lo demuestran infaliblemente nuestros sentidos.

Y ni el cuerpo ni la sangre de Cristo son afectados por ellos (1. c.), por que no podrían afectarlo sin mediar su alteración ni es capaz de tales accidentes. Tampoco tiene esta capacidad la substancia del aire circundante. De donde resulta que están sin sujeto, de la manera que dijimos (Capítulo 63); a saber, que sólo la cantidad dimensiva permanece sin sujeto y ella misma ofréceles sujeto a los demás accidentes.

Tampoco es imposible que los accidentes puedan subsistir sin sujeto por virtud divina. Pues el mismo juicio nos merecería la producción de las cosas y su conservación en el ser. Mas la virtud divina puede producir los efectos de cualesquiera causas segundas sin la intervención de ellas, así como puede formar un hombre sin valerse del germen y curar la fiebre prescindiendo de la intervención de la naturaleza. Lo que sucede por su infinita virtud y porque El concede la virtud de obrar a todas las causas segundas. Luego puede conservar los efectos de las causas segundas en el

ser sin las causas segundas. Y de este medo conserva el accidente en el ser en este sacramento, desaparecida la substancia que lo conservaba. –Lo que en realidad puede decirse principalmente de las cantidades dimesivas, de las cuales dijeron también los platónicos que eran por si subsistentes, porque son separables racionalmente. Pero es manifiesto que Dios es más poderoso en obrar que el entendimiento en aprehender.

Ahora bien, la cantidad dimensiva, comparada con los restantes accidentes, tiene la propiedad exclusiva de individualizarse por sí misma. Y esto es porque la posición, que se define –el orden de las partes en el todo, pertenece a la esencia de la cantidad, pues cantidad es –lo que tiene posición. Y dondequiera se reconozca diversidad de partes de la misma especie, es necesario reconocer la individuación, porque las cosas que son de una misma especie no se multiplican si no es según el individuo; y esto demuestra que no se puedan comprender muchas blancuras, de no estar en diversos sujetos; sin embargo, pueden ser comprendidas muchas líneas, aun consideradas en si; pues el diverso sitio, que esencialmente está en la línea, es suficiente para la pluralidad de líneas. Y como únicamente la cantidad dimensiva tiene en si por naturaleza algo de donde pueda provenir la multiplicación de los individuos de la misma especie, el primer fundamento de esta multiplicación es, al parecer, la dimensión; porque, incluso en el género de substancia, la multiplicación se hace según la división de la materia; cosa que no puede explicarse como no sea considerando la materia bajo las dimensiones, porque, suprimida la cantidad, toda substancia es indivisible, como se ve por el Filósofo en el I de los –Físicos (c. 3; 186 a).

Pero consta que en otros géneros de accidentes se multiplican los individuos de la misma especie por parte del sujeto. Y así resulta que, como digamos que en este sacramento subsisten por sí las dimensiones, y los demás accidentes se sustentan en ellas como en un sujeto, no nos vemos precisados a afirmar que tales accidentes no están individuados, porque el fundamento de la individuación permanece en esas mismas dimensiones.

CAPITULO LXVI

Solución a lo que se objetaba por parte de la acción y de la pasión

Consideradas estas cosas, han de examinarse las que pertenecen, a la cuarta dificultad (cf. c. 62, 4ª dif.). Y sobre ésta hay algo que puede solucionarse fácilmente y algo que en realidad presenta mayor dificultad.

Pues el aparecer en este sacramento las mismas acciones que antes aparecían en la substancia del pan y del vino, a saber, que inmuten el sentido de la misma manera que alteren el aire circundante igualmente o cualquier otra cosa por causa del olor o del color, es bastante explicable en conformidad con lo ya dicho. Pues dijimos (cc. 65, 63) que en este sacramento permanecen los accidentes del pan y del vino, entre los que hay cualidades sensibles que son los principios de tales acciones.

Por otra parte, respecto de algunas pasiones, por ejemplo, las que resultan de las alteraciones de estos accidentes, no aparece ninguna gran dificultad, contando con lo que ya dijimos. Pues como ya anticipamos que algunos accidentes se fundan en las dimensiones como en un sujeto, igualmente puede considerarse que la alteración de otros accidentes tiene lugar sobre ese mismo sujeto, como si estuviese allí la substancia; por ejemplo, si el vino fuera calentado o enfriado, o cambiara de gusto, o algo semejante.

Pero la mayor dificultad que se presenta es sobre la generación y corrupción que parecen suceder en este sacramento. Pues si alguno tomara en gran cantidad este alimento sacramental, podría sustentarse e incluso embriagarse con el vino, según lo que dice el Apóstol: –Uno pasa hambre, otro está ebrio; cosa que no podría suceder si de este sacramento no se engendra carne y sangre; pues el alimento se convierte en substancia del alimentado aunque digan algunos que el hombre no puede alimentarse con este alimento sacramental, sino sólo confortarse y recrearse, como se conforta con

el olor del vino; pero, en realidad, este vigor puede ser momentáneo pues no es suficiente para sustentar a un hombre que estuviera mucho tiempo sin comer–. Sin embargo, se comprobaría fácilmente por experiencia que el hombre podría sustentarse por mucho tiempo con el alimento sacramental.

También es de admirar por qué niegan que el hombre pueda alimentarse con este alimento sacramental rechazando que pueda convertirse en carne y en sangre; como salte a la vista que, cuando se pudre o se quema, se convierte en otra substancia; a saber, ceniza o polvo.

Lo cual parece ciertamente difícil, pues no es posible, al parecer, que de los accidentes resulte una substancia, ni es lícito creer que la substancia del cuerpo de Cristo, que es impasible, se convierta en otra.

Y si alguien quiere decir que, así como el pan se convierte milagrosamente en el cuerpo de Cristo, así también los accidentes se convierten milagrosamente en una substancia: en primer lugar, no parece compatible con el milagro que este sacramento se pudra o se disuelva por combustión; además, porque tanto la putrefacción como la combustión suelen ocurrir naturalmente en este sacramento, lo cual no cabe en lo que se realiza milagrosamente.

Y para descartar esta duda, se inventó una célebre opinión, que muchos sostienen. Pues dicen que cuando acontece que este sacramento se convierte en carne o en sangre mediante la nutrición, o en ceniza por la combustión o la putrefacción, no se convierten los accidentes en substancia, ni la substancia del cuerpo de Cristo, sino que vuelve la substancia de pan que había antes, por milagro divino, y de ella nacen aquellas cosas en que vemos se convierte este sacramento.

Pero esto, ciertamente, de ningún modo puede sostenerse. Pues se demostró antes (c. 63) que la substancia del pan se convierte en la substancia del cuerpo de Cristo. Ahora bien, lo que se convierte en otro no puede volver, como no sea en el caso de que el otro vuelva a convertirse en él. Luego, si la substancia del pan vuelve a aparecer, se sigue que la substancia del cuerpo de Cristo se vuelva a convertir en pan. Lo que es absurdo. Además, si la substancia del pan vuelve, es necesario que vuelva a las especies de pan que permanecen o a las que ya están destruidas. Por cierto, permaneciendo las especies de pan, la substancia de pan no puede volver, porque, mientras aquéllas permanecen permanece bajo las mismas la substancia del cuerpo de Cristo. Se seguiría, pues, que allí estarían juntamente la substancia del pan y la substancia del cuerpo de Cristo. Y del mismo modo, tampoco la substancia del pan puede volver habiéndose corrompido las especies de pan, ya porque la substancia de pan no existe sin sus especies propias, ya porque, destruidas las especies de pan, se ha engendrado otra substancia, para cuya generación se suponía la vuelta de la substancia del pan.

Luego parece mejor decir que, en la misma consagración, así como la substancia del pan se convierte milagrosamente en el cuerpo de Cristo, así también se concede milagrosamente a los accidentes que subsistan, que es cosa propia de la substancia; y, por consiguiente, que puedan hacer y padecer todas las cosas que podría hacer padecer la substancia de estar presente allí. Luego sin un nuevo milagro pueden no sólo embriagar y nutrir, sino también quemarse y pudrirse, de la misma manera y dentro del mismo orden como si la substancia del pan y del vino estuvieran presentes.

CAPITULO LXVII

Solución a lo que se objetaba por parte de la fracción

En último término, hemos de considerar aquellas cosas que pertenecen a la quinta dificultad (cf. c. 62, 5ª dif.). Mas, por lo dicho hasta el presente, se ve que podemos poner como sujeto de la fracción las dimensiones por si subsistentes. Y, sin embargo, al partirse estas dimensiones, no se parte la substancia del cuerpo de Cristo, porque todo el cuerpo de Cristo permanece bajo cualquier porción.

Lo cual, aunque parezca difícil, tiene, no obstante, su explicación en conformidad con lo ya dicho. Pues dijimos antes (c. 64) que el cuerpo de Cristo está en este sacramento substancialmente en

virtud del sacramento, y las dimensiones del cuerpo de Cristo están allí por la natural concomitancia que tienen con la substancia; contrariamente a como está un cuerpo naturalmente en el lugar, pues el cuerpo natural está en el lugar mediante las dimensiones por las que es medido por el lugar.

Por otra parte, lo substancial y lo cuanto se relacionan de distinta manera con aquello en que están. Pues el todo cuantitativo está en algún todo de manera que no está todo en la parte, sino que la parte corresponde a la parte, corno el todo al todo. Por eso, el cuerpo natural de tal modo está en todo el lugar, que no está entero en cualquier parte del lugar, sino que las partes del cuerpo se adaptan a las partes del lugar, puesto que está en el lugar mediante las dimensiones. Pero, si algo substancial está todo en algún todo, también está todo en cualquier parte de él; por ejemplo, toda la naturaleza y la especie de agua está en cualquier parte de agua, y toda el alma en cualquier parte del cuerpo.

Luego, como el cuerpo de Cristo está en el sacramento por razón de su substancia, en la que se convirtió la substancia de pan, permaneciendo sus dimensiones, así como estaba toda la especie de pan en cualquier parte de sus dimensiones, así también el cuerpo íntegro de Cristo está en cualquier parte de las mismas. Por consiguiente, aquella fracción o división no afecta al cuerpo de Cristo para estar en él como en su sujeto, sino que su sujeto son las dimensiones permanentes del pan y del vino, como también lo son de los demás accidentes que permanecen, tal como dijimos (cc. 63, 65).

CAPITULO LXVIII

Solución de la autoridad alegada

Resueltas ya estas dificultades, vemos que cuanto enseña la tradición eclesiástica sobre el sacramento del altar no implica imposibilidad alguna por parte de Dios que es todopoderoso (cf. c. 63, princ.).

Igualmente, tampoco son contra la tradición de la Iglesia las palabras dichas por el Señor a sus discípulos, que parecían escandalizarse de esta doctrina: –Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida. Pues por esto no dio a entender que su verdadera carne no era entregada a los fieles en este sacramento para comerla, sino que no se les daba carnalmente, o sea, para que la comieran en su propia especie y destrozada, igual que los otros alimentos de carne; quiso decir que se toma de una manera espiritual y no como acostumbramos a comer los alimentos de carne.

CAPITULO LXIX

De qué pan y vino haya de hacerse este sacramento

Y como ya se dijo antes (c. 51) que este sacramento se hace con pan y vino, es necesario, para poder hacer con ellos este sacramento, que se guarden en el pan y en el vino aquellas condiciones que pertenecen a la esencia de ambos. Ahora bien, se llama únicamente vino al licor que se extrae de las uvas, y propiamente pan al que se hace exclusivamente con granos de trigo. (Mas para suplir la falta de pan de trigo y de verdadero vino suelen usarse como pan y como Vino otras cosas.) Luego este sacramento no puede hacerse sino con verdadero pan y verdadero vino; de modo que, si tuvieren tanta mezcla de materia extraña que desapareciera su propia especie, tampoco podría hacerse.

Si, pues, juntamente con el pan y el vino hubiera otras cosas que no pertenecen a su esencia, es evidente que separándolas podría hacerse este sacramento. Luego como el ser fermentado o ázimo no atañe a la esencia de pan, pues esta se salva en ambos, con los dos puede hacerse este sacramento. Y por esto las diversas iglesias sírvense de uno o de otro, pues ambos valen para significar el sacramento. Porque, como dice San Gregorio en el –Registro, –la iglesia romana ofrece panes ázimos, porque el Señor recibió la carne sin mezcla alguna. Pero otras iglesias los ofrecen fermentados, por aquello de que el Verbo del Padre se revistió de carne y es verdadero Dios y verdadero hombre, así como la levadura se mezcla con la harina.

Sin embargo, está más conforme con la pureza del cuerpo místico, es decir, la iglesia, representada en este sacramento, el uso del pan ázimo, según aquello del Apóstol: ‒Porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. Así, pues, festejémosla con ázimos de pureza y de verdad.

Con estas palabras se elimina el error de algunos griegos, que dicen que este sacramento no puede celebrarse con pan ázimo. Y también evidentemente se rechaza con la autoridad del Evangelio. Pues se dice que el Señor, en el primer día de los ázimos, comió la pascua con sus discípulos, y entonces instituyó este sacramento. Y como no fuese lícito según la ley que en el primer día de los ázimos hubiera en las casas de los judíos pan fermentado, como se declara en el Éxodo, y el Señor, mientras estuvo en el mundo, cumplió la ley, es manifiesto que convirtió el pan ázimo en su cuerpo y lo dio a sus discípulos para que lo comieran. Luego sería necio condenar la práctica de la Iglesia latina, que el Señor observó en la misma institución de este sacramento.

Sin embargo, se ha de saber que algunos dicen que El mismo se adelantó al día de los ázimos por causa de la inminencia de la pasión, y entonces usaría el mismo pan fermentado. E intentan demostrarlo de dos maneras: en primer lugar, por lo que se dice en San Juan, que ‒antes de la fiesta de la Pascua el Señor celebró la cena con sus discípulos, en la cual consagró su cuerpo, según enseña el Apóstol en la primera a los de Corinto (11, 23) Según esto, parece que Cristo celebró la cena antes del día de los ázimos, y así en la consagración de su cuerpo usaría el pan fermentado. – En segundo lugar, quieren confirmarlo por el hecho de que se dice en San Juan que el viernes, día en que Cristo fue crucificado, los judíos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la pascua. Es así que se llama pascua a los ázimos. Luego de esto deducen que la cena fue celebrada antes de los ázimos.

Mas a esto se contesta que, como lo manda el Señor en el Éxodo, la fiesta de los ázimos ‒se celebraba durante siete días, entre los cuales el día primero era santo y solemne de un modo especial sobre los otros, y que era el quintodécimo del mes. Pero como para los judíos las solemnidades comenzaban la víspera precedente, por eso empezaban a comer los ázimos el día cuartodécimo por la víspera, y comían durante los siete días siguientes. Por esto se dice en el mismo capítulo; ‒El primer mes, desde el día catorce del mes, Comeréis pan sin levadura hasta el día veintiuno Por siete días no habrá levadura en vuestras casas. Y el mismo día catorce por la tarde se inmolaba el cordero pascual (v. 6). Luego el primer día de los ázimos es llamado el cuartodécimo día del mes por los tres evangelistas, Mateo, Marcos y Lucas, porque al atardecer comían los ázimos y entonces ‒inmolaban la pascua, es decir, ‒el cordero pascual; y esto sucedía, según San Juan, ‒antes del día festivo de la Pascua, o sea, antes del día quintodécimo del mes, que era el más solemne entre todos, y en el cual los judíos querían comer la pascua, es decir, ‒panes ázimos pascuales, pero no el cordero pascual. Y así, no existiendo desacuerdo alguno entre los evangelistas, es claro que Cristo consagró con pan ázimo su cuerpo en la cena. Luego con razón usa la iglesia latina el pan ázimo en este sacramento.

CAPITULO LXX

Del sacramento de la penitencia, y en primer lugar la cuestión de que los hombres, después de recibir la gracia Sacramental, pueden pecar

Aunque los hombres reciban la gracia por dichos sacramentos, sin embargo, no se hacen impecables por haberla recibido.

Pues los dones gratuitos se reciben en el alma como disposiciones habituales, mas el hombre no obra siempre según ellos. Porque nada impide que quien posee un hábito obre según el hábito o contra él; por ejemplo, el gramático puede hablar rectamente, según la gramática, y también hablar inconvenientemente, contra la gramática. Y así sucede también con los hábitos de las virtudes morales, pues quien tiene el hábito de la justicia puede obrar también contra ella. Y esto es así porque en nosotros el uso de los hábitos depende de la voluntad, y la voluntad se relaciona con ambos opuestos. Luego es claro que el hombre, recibiendo los dones gratuitos, puede pecar obran

do contra la gracia.

Además, en el hombre no puede darse la impecabilidad si la voluntad no es inmutable. Pero la voluntad humana sólo es impecable cuando alcanza el último fin. Porque la voluntad se vuelve inmutable cuando se llena totalmente, pues entonces ya no tiene por qué desviarse de aquello en que está cimentada. Mas la plenitud de la voluntad no le compete al hombre sino cuando alcanza su último fin, porque si le queda algo por desear, su voluntad no está llena. Así, pues, la impecabilidad no le compete al hombre antes de llegar a su último fin. El cual no se le da al hombre juntamente con la gracia sacramental, porque los sacramentos son para ayudar al hombre mientras camina hacia el fin. Luego por la gracia recibida mediante los sacramentos nadie se vuelve impecable.

Además, todo pecado ocurre por cierta ignorancia; por eso dice el Filósofo que –todo hombre malo es ignorante; y en los Proverbios se dice: –¿No yerra el que maquina el mal? Luego únicamente el hombre puede estar seguro de no pecar en cuanto a la voluntad cuando está seguro de no errar e ignorar en cuanto al entendimiento. Pero es evidente que el hombre no se inmuniza totalmente contra la ignorancia y el error por la gracia recibida mediante los sacramentos, porque esto es propio del hombre que ve intelectualmente aquella Verdad que es la certeza de todas las demás verdades, y esta visión, en realidad, es el último fin del hombre, como ya se demostró en el libro tercero (cc. 25, 27). Luego el hombre no se vuelve impecable por la gracia sacramental.

Además, para la alteración humana que obedece a la maldad o a la virtud contribuye en gran manera la alteración proveniente de las pasiones del alma; pues por el hecho de que las pasiones del alma se refrenan y ordenan por la razón, el hombre se hace virtuoso o se conserva en la virtud; mas si la razón obedece a las pasiones, el hombre se vuelve vicioso. Luego mientras el hombre pueda ser alterado por las pasiones del alma, lo será también por el vicio y la virtud. Pero la alteración proveniente de las pasiones del alma no desaparece por la gracia dada en los sacramentos, sino que permanece en el hombre mientras el alma está unida al cuerpo pasible. Luego es manifiesto que el hombre no se vuelve impecable por la gracia sacramental.

Por otra parte, parece inútil amonestar a quienes son impecables que no pequen. Mas por la doctrina evangélica y apostólica son amonestados los fieles que ya han alcanzado por los sacramentos la gracia del Espíritu Santo, pues se dice: –Mirando bien que ninguno sea privado de la gracia de Dios, que ninguna raíz amarga, brotando, la impida; y también; –Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados; y en la primera a los de Corinto: –Así, pues, el que cree estar en pie, mire no caiga. También el Apóstol dice de sí mismo: –Castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado. Luego los hombres no se vuelven impecables por la gracia recibida en los sacramentos.

Con esto se rechaza el error de algunos herejes, que dicen que el hombre, después de recibir la gracia del Espíritu Santo, no puede pecar; y si peca, es que nunca tuvo la gracia del Espíritu Santo. Y toman como apoyo de su error lo que se dice en la primera a los de Corinto: –La caridad no pasa jamás; y en la primera de San Juan: –Todo el que permanece en El no peca, y todo el que peca no le ha visto ni le ha conocido; y otro testimonio más claro: –Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios.

Pero estas cosas no son eficaces para demostrar lo que ellos se proponen. Pues no se dice que –la caridad no pasa jamás en el sentido de que quien tiene caridad no la pierda alguna vez, porque se dice en el Apocalipsis: –Pero tengo contra ti algunas cosas, que dejaste tu primera caridad; sino que se dice que –la caridad nunca pasa, porque como los demás dones del Espíritu Santo, que de sí son imperfectos, por ejemplo, el espíritu de profecía y otros semejantes, –desaparecerán cuando llegue lo que es perfecto, la caridad, en cambio, permanecerá en su primitivo estado de perfección.

Además, los testimonios tomados de la epístola de San Juan se expresan así porque los dones del Espíritu Santo, mediante los cuales el hombre es adoptado o renace como hijo de Dios, tienen de sí tal virtud, que pueden conservar al hombre sin pecado, no pudiendo el hombre pecar si vive según ellos. Sin embargo, puede obrar contra ellos y, apartándose de los mismos, pecar, pues se dijo:

–Quien ha nacido de Dios no puede pecar; como si se dijera: –Lo cálido no puede enfriar; no obstante, lo cálido puede convertirse en frío, y así enfriará o como si dijera: –El justo no hace cosas injustas, o sea, en cuanto es justo.

CAPITULO LXXI

El hombre que peca después de recibir la gracia sacramental, puede convertirse mediante la gracia

Una consecuencia clara de lo anterior es que el hombre que cae en pecado después de recibir la gracia sacramental, puede rehacerse de nuevo a la gracia.

Como ya se demostró (c. prec.), mientras vivimos en el mundo, la voluntad es mudable respecto al vicio y a la virtud. Luego, así como él hombre puede pecar después de recibir la gracia, así también puede volver del pecado a la virtud, como consta.

También es claro que el bien es más poderoso que el anal, porque –el mal no obra sino en virtud del bien, como antes se demostró en el libro tercero (cc. 8, 9). Luego, si la voluntad humana se aparta del estado de gracia por el pecado, con mayor razón puede alejarse del pecado por la gracia.

Además, la inmutabilidad de la voluntad no compete a ningún viador. Es así que el hombre, mientras vive aquí, está en camino hacia el último fin. Luego su voluntad no esté. inmutablemente en el mal, de modo que no pueda volver al bien por la gracia.

También es cierto que uno puede librarse por la gracia sacramental de los pecados cometidos antes de recibir dicha gracia, pues dice el Apóstol: –Ni los fornicarlos, ni los idólatras, ni los adúlteros, etc., poseerán el reino de Dios. Y algunos erais esto, pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios. Es claro también que la gracia sacramental no disminuye el bien natural, sino que lo aumenta. Pero al bien natural pertenece el reducir del pecado al estado de justicia, por que la potencia para el bien es ya un cierto bien. Luego, si acontece que el hombre peque después de recibir la gracia, aun podrá volver al estado de justicia.

Además, si los que pecan después del bautismo no pueden volver a la gracia, se les quita la esperanza da salvación. Mas la desesperación es el camino para pecar libremente, porque se dice de algunos que, –desesperados, se entregaron a la lascivia, cometiendo ávidamente todo género de impureza y de avaricia. Luego es peligrosísima esta opinión, que lanza a los hombres en este gran pozo de inmundicias.

Se demostró antes (c. prec.) que la gracia sacramental no hace al hombre impecable. Luego, si, pecando después de recibir la gracia sacramental, no pudiese volver al estado de justicia, sería peligroso recibir los sacramentos. Pero hay inconveniente en admitirlo por el hecho de que a los que pecan después de recibir los sacramentos no se les niega el volver a justificarse.

Lo confirma incluso la autoridad de la Sagrada Escritura. Pues se dice: –Hijitos míos, os escribo para que no pequéis. Pero, si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo. El es la propiciación por nuestros pecados. Y es evidente que estas palabras iban dirigidas a los fieles ya bautizados. – San Pablo, hablando de un fornicario corintio, escribe: –Bástele a ése la corrección de tantos, pues casi habíamos de perdonarle y consolarle. Y más abajo dice: –Ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia. También se dice en Jeremías: Tú, pues, que con tantos amadores fornicaste, podrás volver a mí, el Señor. Y en los Trenos: –Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos. Danos todavía días como los antiguos.
–Todo lo cual demuestra que, si los fieles hubieran caído después de la gracia, de nuevo tienen franca la vuelta a la salvación.

Con esto se rechaza el error de los novacianos, quienes negaban la indulgencia a los que pecaban después del bautismo.

E invocaban como fundamento de su error estas palabras de la epístola a los Hebreos: –Porque

quienes, una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos participes del Espíritu Santo, gustaron la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero y cayeron en la apostasía, es imposible que sean renovados otra vez a penitencia.

Pero lo que se añade luego demuestra en qué sentido lo dijo el Apóstol: –Y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta. Luego, por idéntica razón quienes cayeron después de recibir la gracia no pueden nuevamente restablecerse por la penitencia, porque el Hijo de Dios no ha de ser crucificado otra vez. Por lo tanto, se niega aquella renovación en la penitencia por la que el hombre se crucifica juntamente con Cristo. Lo que en verdad acontece en el bautismo. Pues se dice: –Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados para participar en su muerte. Luego, así como Cristo no ha de ser crucificado otra vez, quien peca después del bautismo no ha de ser bautizado nuevamente. Puede, sin embargo, convertirse otra vez a la gracia por la penitencia. Por eso el Apóstol ni dijo que sea imposible a quienes han caído una vez restablecerse y convertirse de nuevo a la penitencia, sino que es imposible que sean –renovados, lo cual suele atribuirse al bautismo, como está claro en la epístola a Tito: –Según su misericordia nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo.

CAPITULO LXXII

De la necesidad de la penitencia y de sus partes

Luego todo lo dicho manifiesta que, si alguno peca después del bautismo, no puede por el bautismo recibir el remedio de su pecado. Y como la abundancia de la misericordia divina y la eficacia de la gracia de Cristo no toleran que falte el remedio, fue instituido otro remedio sacramental que sirviese para limpiar los pecados. Y éste es el sacramento de la penitencia, que es como cierta curación espiritual. Porque, así como los que han recibido la vida natural por la generación, si incurren en algún enfermedad contraria a la perfección de la vida, se pueden curar de la enfermedad, sin que esto suponga un nuevo nacimiento, sino un simple cambio saludable, así también el bautismo, que es una regeneración espiritual, no se repite como remedio contra los pecados cometidos después, porque éstos son curados por la penitencia, que es como un cambio espiritual.

Además, se ha de tener en cuenta que la curación corporal es algunas veces totalmente intrínseca; por ejemplo, cuando alguno se cura con el solo poder de la naturaleza. Y otras veces es simultáneamente intrínseca y extrínseca, a saber, cuando la obra de la naturaleza es ayudada por el beneficio exterior de la medicina. Pero la curación totalmente extrínseca no se da, puesto que el sujeto conserva todavía los principios de la vida, que producen de alguna manera la salud en dicho sujeto. – Mas la curación espiritual no puede ser totalmente intrínseca, pues ya dijimos en el libro tercero (c. 157) que el hombre no puede ser librado de la culpa si no es con el auxilio de la gracia. Igualmente, la curación espiritual tampoco puede ser totalmente extrínseca, pues no se le devolvería la salud al alma de no producirse movimientos ordenados en su voluntad. Luego es preciso que en el sacramento de la penitencia proceda la salud espiritual del interior y del exterior.

Y esto sucede así, porque, para que alguien se cure perfectamente de una enfermedad corporal, es necesario que se libre de todas las incomodidades en que incurrió a causa de ella; así, pues, la curación espiritual de la penitencia no sería perfecta si el hombre no se aliviara de todos los daños a que le indujo el recado. El primer daño que el hombre padece por el pecado es el desorden del entendimiento, por el que la razón se aparta del bien inmutable, es decir, de Dios, y se convierte al pecado. El segundo es el incurrir en el débito de la pena; pues, como se demostró en el libro tercero (c. 140), por disposición de Dios, justísimo ordenador, cada culpa implica un castigo. El tercero es cierta debilitación del bien de naturaleza, ya que el hombre se hace pronto para pecar y lento para obrar bien.

Por lo tanto, lo primero que se requiere en la penitencia es la ordenación de la mente, es decir, que la mente se vuelva a Dios y se aleje del pecado, doliéndose de lo cometido y proponiendo que no lo

cometerá; lo cual pertenece a la esencia de la –contrición.

Y esta nueva ordenación de la mente no puede existir sin la gracia, porque nuestra mente no puede convertirse debidamente a Dios sin la caridad, y no hay caridad sin gracia, como consta por lo dicho en el libro tercero (c. 151). Así, pues, por la contrición desaparece la ofensa de Dios y se quita el reato de la pena eterna, el cual no puede coexistir con la gracia y la caridad, pues no hay pena eterna sin previa separación de Dios, al cual se une el hombre por la gracia y la caridad. –Luego esta nueva ordenación de la mente, que consiste en la contrición, procede del interior, o sea, del libre albedrío, con ayuda de la gracia divina.

Pero como antes (c. 55) se demostró que el mérito de Cristo, que padece por el género humano, obra para la expiación de todos los pecados, es necesario para sanar al hombre del pecado no sólo que se adhiera a Dios con la mente, sino también a Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, por el cual se concede la remisión de los pecados; porque en la conversión de la mente a Dios consiste la salud espiritual, que ciertamente no podemos conseguir sino por el médico de nuestras almas, Jesucristo, –que salva a su pueblo de sus pecados. –Cuyo mérito, en verdad, es suficiente para borrar totalmente todos los pecados, pues El es –el que quita los pecados del mundo, como dice San Juan; pero no todos consiguen perfectamente el efecto la remisión, ya que cada uno en tanto lo consigue en cuanto está unido a Cristo paciente por los pecados.

Luego como en el bautismo nuestra unión con Cristo no es una operación nuestra interior, porque nadie se da el ser a si mismo, sino que es de Cristo, –que nos engendró a una nu esperanza, la remisión de los pecados se hace en el bautismo según el poder de Cristo, que nos une a sí perfecta e íntegramente no sólo para que desaparezca la impureza del pecado, sino también para saldar totalmente el reato de toda pena, hecha excepción de quienes accidentalmente no alcanzan el efecto del sacramento por recibirlo ficticiamente.

Mas en esta curación espiritual nos unimos a Cristo mediante nuestra operación informada por la gracia divina. De donde no siempre, ni totalmente, ni de igual manera, conseguimos todos por esta unión el efecto de la remisión. Porque esta conversión de la mente a Dios y al mérito de Cristo y a la detestación del pecado puede ser tan vehemente, que el hombre consiga la perfecta remisión del pecado no sólo en cuanto a la expiación de la culpa, sino incluso en cuanto a la remisión total de la pena. Pero esto no acontece siempre. Pues algunas veces, borrada la culpa por la contrición y pagado el débito de la pena eterna, como se ha dicho, queda la obligación de cumplir alguna pena temporal, con efecto de salvar la justicia divina según la cual la culpa se satisface con la pena.

Mas como para sufrir una pena por la culpa se requiere cierto juicio, es preciso que el penitente, que se confió a Cristo para que le sanara, espere el juicio de Cristo en la medida de la pena; cosa que Cristo realiza mediante sus ministros, como en los demás sacramentos. Pero nadie puede juzgar las culpas que ignora. Luego fue necesario instituir la –confesión, como una –segunda parte de este sacramento, para revelar al ministro de Cristo la culpa del penitente.

Por lo tanto, es necesario que el ministro a quien se hace la confesión tenga poder judicial como vicario de Cristo, –que ha sido constituido juez de vivos y muertos. Ahora bien, para la potestad judicial se requieren dos cosas, a saber: la autoridad para conocer la culpa y la potestad de absolver o de condenar. Y estas dos cosas se llaman las –dos llaves de la Iglesia, es decir, la ciencia de discernir y el poder de atar y desatar, las cuales confió el Señor a San Pedro, según aquello de San Mateo: –Yo te daré las llaves del reino de los cielos. Mas no hay que entender tal encomienda como si sólo San Pedro las tuviera, sino como que por él llegarían a los demás; de otro modo no se hubiera atendido suficientemente a la salvación de los fieles.

Y estas llaves tienen eficacia por la pasión de Cristo, con la que El nos abrió las puertas del reino celestial. Y, por lo tanto, así como sin bautismo, en el cual obra la pasión de Cristo –recibido realmente o deseado en voto, –cuando la necesidad y no el desprecio impide el sacramento–, no puede haber salvación para los hombres, del mismo modo no puede haber salvación para quienes pecan después del bautismo, si no se someten a las llaves de la Iglesia, ya actualmente, confesando

y sufriendo el juicio de los ministros de la Iglesia; ya teniendo al menos el propósito de cumplir esto en el tiempo oportuno; porque, como dice San Pedro, –ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos, a no ser en el nombre de nuestro Señor Jesucristo.

Con esto, pues, se rechaza el error de algunos, que dijeron que el hombre puede conseguir el perdón de los pecados sin confesión ni propósito de confesarse, o que los prelados de la Iglesia pueden dispensar a alguno de la obligación de confesarse. Pero dichos prelados no pueden, porque, de hacerlo, –se inutilizarían las llaves de la Iglesia, en las cuales se funda todo su poder. Ni tampoco puede decirse que alguien consiga la remisión de los pecados sin el sacramento, que tiene virtud por la pasión de Cristo; porque esto sólo puede hacerlo Cristo, que es el fundador y autor de los sacramentos. Luego, así como no puede ser dispensado por los prelados de la iglesia que alguien se salve sin el bautismo, así tampoco que alguien consiga la remisión sin confesión y absolución.

Por otra parte, se ha de tener en cuenta que, así como el bautismo tiene cierta eficacia para el perdón del pecado, incluso antes de ser recibido actualmente, mientras permanece el propósito de recibirlo– aunque, cuando se recibe actualmente confiera un efecto más abundante en la adquisición de la gracia y la remisión de la culpa, lo que a veces sucede, se confiera la gracia y se perdone la culpa a quien no la tenia perdonada–, del mismo modo, las llaves de la Iglesia tienen eficacia en uno antes de que se someta a ellas, aunque reciba mayor plenitud de gracia y de remisión cuando actualmente se somete confesando y recibiendo la absolución; no habiendo inconveniente, además, para que alguna vez se le confiera al confesado, por virtud de las llaves, en la misma absolución, una gracia por la que se le perdone la culpa.

Luego, como incluso en la misma confesión y absolución se otorga un efecto mayor de gracia y de perdón a quien por su buen propósito obtuvo antes ambas cosas, es manifiesto que el ministro de la Iglesia, absolviendo por virtud de las llaves, condona algo de la pena temporal al deudor que permaneció arrepentido después de la contrición sin embargo, con su mandato obliga al penitente a cumplir lo restante; y este cumplimiento de la obligación se llama –satisfacción, que es la –tercera parte del sacramento de la penitencia, por la que el hombre se libra totalmente del reato de la pena cuando cumple el castigo que debía; y después se cura de la debilitación del bien de naturaleza cuando se abstiene de lo malo y se acostumbra a lo bueno, sometiendo a Dios el espíritu por la oración, domando la carne por el ayuno, para que se sujete al espíritu, y mediante obras externas, como el dar limosna, uniéndose a sus prójimos, de quienes se separó por la culpa.

Esto, pues, evidencia que el ministro de la Iglesia ejerce un cierto juicio en el uso de las llaves. Mas el poder de juzgar sólo se confía a quien tiene súbditos. Por lo tanto, es manifiesto que cualquier sacerdote no puede absolver de los pecados a cualquiera, como dicen algunos equivocadamente, sino sólo a quien está bajo su poder.

CAPITULO LXXIII

Del sacramento de la extremaunción

Como el cuerpo es el instrumento del alma, y el instrumento está al servicio del agente principal, necesariamente la disposición del instrumento ha de ser tal cual corresponde al agente principal; por eso el cuerpo se dispone tal cual conviene al alma. Según esto, de la enfermedad del alma, que es el pecado, deriva alguna vez la enfermedad al cuerpo por justa permisión divina. Y esta enfermedad corporal, en verdad, es útil en ocasiones para la salud del alma: conforme el hombre soporta humilde y pacientemente la enfermedad corporal, así se le computa como pena satisfactoria. Otras veces es también un impedimento de la salud espiritual, o sea, cuando las virtudes están impedidas por ella. Según esto, fue conveniente que se diera alguna medicina espiritual contra el pecado, cuando la enfermedad corporal procede de él; y por esta medicina espiritual se cura algunas veces la enfermedad corporal, por ejemplo cuando es conveniente para la salvación. Y ésta es la finalidad del sacramento de la extremaunción, del cual dice Santiago: –¿Enferma alguno entre vos otros?

Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe sanará al enfermo.

Y no es contra la virtud del sacramento el que alguna vez los enfermos a quienes se administra no curen totalmente de la enfermedad corporal; porque en ocasiones la salud corporal, aun para quienes reciben dignamente este sacramento, no es útil para la salud espiritual. Pero, aunque no se siga la salud corporal, no lo reciben inútilmente. Porque como se administre contra la enfermedad del cuerpo, considerada como consecuencia del pecado, se ve también que se administrará contra otras secuelas del pecado, las cuales son la inclinación al mal y la dificultad para el bien; y con mayor motivo, puesto que estas enfermedades del alma están más cerca del pecado que la enfermedad corporal. Y semejantes enfermedades espirituales ciertamente han de ser curadas por la penitencia, en cuanto que el penitente, por las obras de virtud de las cuales se sirve para satisfacer, se aleja de los males y se inclina al bien. Mas como el hombre por negligencia o por las varías ocupaciones de la vida, o también por causa de la brevedad del tiempo o cosas parecidas, no cura de raíz y perfectamente dichos defectos, se le provee saludablemente para que por este sacramento logre dicha curación y se libre de la pena temporal, de modo que, al salir el alma del cuerpo, nada haya en él que pueda impedir a su alma la percepción de la gloria. Y por esto dice Santiago que –el Señor le aligerará. –Acontece también que el hombre no conoce o no recuerda todos los pecado que cometió, con el fin de borrar cada uno de ellos por la penitencia hay, ademé pecados cotidianos que acompañan de continuo la vida presente, de los cuales es conveniente que se purifique el hombre por este sacramento al partir, con la finalidad de que nada haya en él que impida la percepción de la gloria. Y por esto añade Santiago: –Si está en pecado se le perdonará

Todo esto demuestra que este sacramento es el último y, en cierto modo, el que consuma toda la curación espiritual sirviendo como de medio para que el hombre se prepare para percibir la gloria. Y por esto se llama –extremaunción.

Y es fácil ver también que este sacramento no se ha de administrar a cualesquiera enfermos, Sino solamente a aquellos cuya enfermedad al parecer, se acerca al fin. –No obstante, si éstos convalecieren nuevamente se les puede administrar si se encuentran en un estado semejante. Porque la unción de este sacramento no es para consagrar como la unción de la confirmación, la ablución del bautismo y algunas otras unciones, que por esto no se repiten, porque la consagración permanece tanto cuanto dura la cosa consagrada, por causa de la eficacia de la virtud divina de quien consagra. Mas la unción de este sacramento es para sanar, y la medicina saludable debe repetirse tantas veces cuantas vuelve la enfermedad.

Y aunque algunos estén en peligro inminente de muerte, incluso sin enfermedad, como se ve en el caso de los condenados a muerte, y, no obstante, tuvieren necesidad de los efectos espirituales de este sacramento, a pesar de ello, sólo se ha de administrar al enfermo, puesto que se administra como una medicina corporal, la cual únicamente corresponde a quien está corporalmente enfermo, pues es conveniente observar la significación en cada sacramento. Luego, así como en el bautismo se requiere la ablución deparada al cuerpo, igualmente, en este sacramento se requiere la medicina aplicada a la enfermedad corporal. Por eso, el óleo es también la especial materia del mismo, pues tiene la eficacia para sanar corporalmente, mitigando los dolores; como el agua, que limpia corporalmente, es la materia del sacramento en que se hace la purificación espiritual.

Por lo tanto, es evidente también que, así como la medicina corporal se ha de aplicar a la raíz de la enfermedad, así también esta unción se aplica en aquellas partes del cuerpo de las que procede la enfermedad del pecado, que son: los instrumentos de los sentidos, las manos y los pies, mediante los cuales se hacen los pecados; y también, según la costumbre de algunos, los rincones, en los que está la fuerza de la sensualidad.

Y como por este sacramento se perdonan los pecados, y el pecado no se perdona sino por la gracia, es evidente que en este sacramento se confiere la gracia.

Pero la administración de aquellas cosas mediante las cuales se confiere la gracia, que ilumina la

mente, es exclusiva de los sacerdotes, cuyo ministerio es iluminar, como dice Dionisio.–Tampoco se requiere para administrar este sacramento el obispo, porque en él no se confiere la excelencia de estado, como en aquellos cuyo ministro es el obispo.

Y como este sacramento produce la curación perfecta y requiere abundancia de gracia, corresponde que en su administración esté presentes muchos sacerdotes y que la oración de toda la Iglesia coopere para producir su efecto. Por eso dice Santiago: –Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia... y la oración de la fe sanará al enfermo Mas si está, presente un solo presbítero, entiéndese que este sacramento se realiza en virtud de toda la Iglesia, cuyo ministro es y a cuya persona representa.

Mas el efecto de este sacramento se impide si se recibe ficticiamente, como acontece en los demás sacramentos.

CAPITULO LXXIV

Del sacramento del orden

Todo lo dicho (cc. 56, 59, 60, 61, 72, 73) demuestra que en todos los sacramentos de los cuales ya se trató se confiere la gracia espiritual oculta bajo las cosas visibles. Pero, como toda acción debe ser proporcionada al agente, es preciso, pues, que administren dichos sacramentos hombres visibles que gocen de poder espiritual. No pertenece, pues, a los ángeles la administración de los sacramentos, sino a los hombres, revestidos de carne visible. Por eso dice el Apóstol: –Pues todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios. Hay también otro fundamento de esta razón. Pues la institución y la virtud de los sacramentos tienen su origen en Cristo, de quien dice el Apóstol: –Cristo ama a la iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavatorio del agua con la palabra de vida. También consta que Cristo dio el sacramento de su cuerpo y sangre en la cena y lo instituyó para que se frecuentara, y ambos son los principales sacramentos. Pero, como Cristo había de desaparecer corporalmente de la Iglesia, fue necesario que instituyera a otros como ministros suyos, quienes administraran los sacramentos a los fieles, como dice el Apóstol: –Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. Por eso confió a los discípulos la consagración de su cuerpo y sangre, diciendo: –Haced esto en memoria mía. Y dióles el poder de perdonar los pecados, según aquello de San Juan: –A quien perdonareis los pecados, le serán perdonados; y les impuso también el deber de enseñar y bautizar, diciendo:
–Id, pues; enseñad a todas las gentes y bautizadlas. Mas el ministro, comparado con el señor, es como el instrumento comparado con el agente principal; así, pues, como el instrumento es movido por el agente para obrar, así también el ministro es movido por mandato del señor para ejecutar algo. Pero es preciso que el instrumento esté proporcionado al agente. En consecuencia, también es preciso que los ministros de Cristo guarden proporción con El. Mas Cristo, como Señor, realizó nuestra salvación con autoridad y virtud propias, en cuanto fue Dios y hombre; pues, en cuanto hombre, padeció por nuestra redención, y, en cuanto Dios, hizo saludable su pasión para nosotros. Luego es preciso también que los ministros de Cristo sean hombres y participen algo de su divinidad mediante alguna potestad: espiritual, porque el instrumento participa también algo de la virtud del agente principal. Y de esta potestad dice el Apóstol que –el Señor le dio potestad para edificar y no para destruir.

Pero no se ha de decir que esta potestad se ha dado a los discípulos de Cristo de manera que no pueda transferirse a otros, puesto que se les dio para –la edificación de la iglesia, según el dicho del Apóstol. Luego es preciso que esta potestad se perpetúe tanto cuanto es necesario para la edificación de la Iglesia. Y esto comprende necesariamente desde la muerte de los discípulos de Cristo hasta el fin del mundo. Así, pues, dióse a los discípulos de Cristo la potestad espiritual para que por ellos pasara a los otros. Por eso el Señor, al hablar a los discípulos, se refería a los demás fieles, como consta por aquello que se dice en San Marcos: –Lo que a vosotros digo, a todos lo

digo. Y, en San Mateo, dijo el Señor a los discípulos: –Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo.

Y porque este poder espiritual pasa de Cristo a los ministros de la iglesia, y los efectos espirituales derivados de Cristo a nosotros son ejecutados bajo ciertos signos sensibles como consta por lo dicho (cf. c. 66), convino también que esta potestad espiritual se entregara a los hombres bajo ciertos signos sensibles. Y estos tales son algunas fórmulas verbales y determinados actos, como la imposición de las manos, la unción, la entrega del libro o del cáliz o cosas parecidas, que pertenecen a la ejecución del poder espiritual. Mas, cuando se entrega algo espiritual bajo un signo corporal, esto se llama Sacramento. Luego es claro que en la entrega de la potestad se celebra un cierto sacramento que se llama el –sacramento del orden.

Además, es propio de la liberalidad divina que a quien se concede la potestad de hacer algo se le confieran también aquellas cosas sin las cuales no puede ejercerse convenientemente tal operación Pero la administración de los sacramentos, que es la finalidad del poder espiritual, no se hace convenientemente si uno no es ayudado para esto por la gracia divina. Luego también se confiere la gracia en éste como en los demás sacramentos.

Y como la potestad del orden es para la administración de los sacramentos, y, entre éstos, el más noble y como culminación de todos es el sacramento de la eucaristía, como consta por lo dicho (c. 61)[1], es preciso que la potestad del orden se considere como relacionada con este sacramento, porque –cada cosa se de nomina por el fin.

Y parece pertenecer al mismo poder el dar alguna perfección y preparar la materia para su recepción, tal como el fuego tiene poder no sólo para comunicar su forma a otro, sino también para disponer la materia para la recepción de la forma. Pues como quiera que en la potestad del orden se tenga por fin el consagrar y entregar a los fieles el sacramento del cuerpo de Cristo, es preciso que esa misma potestad incluya también el hacerlos aptos y dispuestos para recibir este sacramento. Ahora bien, esta aptitud y disposición del fiel para la recepción de este sacramento consiste en que esté limpio de pecado, pues no hay otro modo de unirse espiritualmente a Cristo, a quien se une sacramentalmente recibiendo este sacramento. Es preciso, pues, que la potestad del orden se extienda hasta la remisión de los pecados, mediante la dispensación de aquellos sacramentos que se ordenan a la remisión del pecado, como son el bautismo y la penitencia, según consta por lo dicho (cc. 59, 62). Por eso el Señor, como se dijo, dio a sus discípulos, a quienes confió la consagración de su cuerpo, el poder de perdonar los pecados. Poder que se expresa por –las llaves, de las cuales dijo el Señor a San Pedro: –Yo te daré las llaves del reino de los cielos. Y el cielo se cierra y se abre para cada uno según que esté sujeto al pecado o limpio de pecado; por eso el usar de estas llaves se dice –atar y desatar, esto es, pecados. Sobre estas llaves ya se habló antes (c. 62).

[1] Con estas mismas palabras no se encuentra tal afirmación en el capítulo 61. (Nota de los ed. de la Leonina.)

CAPITULO LXXV

De la distinción de las órdenes

También se ha de tener en cuenta que la potestad que se ordena a algún efecto principal tiene por naturaleza bajo sí las potestades inferiores que la sirven. Como se ve claramente en las artes, pues las artes que disponen la materia están al servicio de la que imprime la forma artificial, y la que imprime la forma está, a su vez, al servicio de la que atiende al fin de lo artificial; más todavía la que se ordena al fin más próximo sirve a la que le corresponde el último fin; por ejemplo, la de cortar maderos sirve a la de construir naves, y ésta a la de marinería, la cual sirve, a la vez, a la económica o a la militar, o a otra semejante, puesto que la navegación se puede ordenar a diversos fines. Luego, como la potestad del orden se ordena principalmente a consagrar el cuerpo de Cristo y administrarlo a los fieles, y a purificarlos de los pecados, es preciso que exista alguna orden principal, cuya potestad se extienda principalmente a esto, y tal es el –orden sacerdotal. Además, ha de haber otras que le sirvan, disponiendo de algún modo la materia, y éstas son las –órdenes de

los administradores Y porque la potestad sacerdotal, como ya se dijo (c. prec.), se extiende a dos cosas, a saber, a la consagración del cuerpo de cristo y a hacer idóneos a los fieles para la recepción de la eucaristía por la absolución de los pecados, es conveniente que la sirvan las órdenes inferiores en ambas cosas o en una sola. Y es evidente que una orden inferior en tanto es más superior a las otras, en cuanto en más cosas sirven al orden sacerdotal o lo hace en algo más digno.

Luego las –órdenes menores sólo sirven al orden sacerdotal en la preparación del pueblo: los –ostiarios, efectivamente, apartando a los infieles de la congregación de los fieles. Los –lectores, instruyendo a los catecúmenos en los principios de la fe; por eso se les encarga leer las Escrituras del Antiguo Testamento. Los –exorcistas, purificando a quienes ya están instruidos, pero están impedidos de algún modo por el demonio para recibir los sacramentos.

Sin embargo, las órdenes superiores sirven al orden sacerdotal no sólo en la preparación del pueblo, sino también en la consumación del sacramento. Pues los –acólitos tienen a su Cargo los vasos no sagrados, en los cuales se prepara la materia del sacramento; por eso en su ordenación se les entregan las vinajeras. Los –subdiáconos tienen a su cargo los vasos sagrados y la preparación de la materia aun no consagrada. Los –diáconos tienen, además un cierto ministerio sobre la materia ya consagrada, en cuanto que distribuyen a los fieles la sangre de Cristo. Y por eso estas tres órdenes, a saber, el sacerdocio, el diaconado y el subdiaconado, se llaman –sagradas, porque reciben poder sobre algo sagrado. – Y estas órdenes superiores también sirven en la preparación del pueblo. Por eso se les confiere a los diáconos el poder de enseñar la doctrina evangélica al pueblo, y a los subdiáconos la apostólica, y a los acólitos el poder para que, con respecto a estas dos cosas, preparen lo que corresponde a las ceremonias, como el llevar las luces y otros servicios parecidos.

CAPITULO LXXVI

De la potestad episcopal y del jefe único que ha de tener

Como la colación de todas estas órdenes se realiza con cierto sacramento, según se dijo (c. 74), y los sacramentos de la iglesia han de ser dispensados por algunos ministros, será necesario que en la iglesia haya un poder supremo de más alto ministerio que confiera el sacramento del orden. Y tal es el episcopal, el cual, si en cuanto a la consagración del cuerpo de Cristo se equipara al sacerdotal, no obstante, es superior a éste en orden a las necesidades de los fieles. Porque incluso el poder sacerdotal se deriva del episcopal; y cuanto hay de arduo en lo concerniente al pueblo fiel es un quehacer reservado a los obispos, los cuales pueden comisionar a los sacerdotes para que también intervengan en ello. De aquí que los sacerdotes, en el desempeño de su oficio, se sirven de las cosas consagradas por el obispo, como son el cáliz, el altar y los ornamentos consagrados por el obispo para la consagración de la eucaristía. Y esto demuestra que el supremo gobierno del pueblo fiel pertenece a la dignidad episcopal.

Y es cosa clara que, aunque los pueblos se diferencien por las diversas diócesis y ciudades, no obstante es preciso que, así como sólo hay una Iglesia, haya también un solo pueblo cristiano. Luego así como para la iglesia particular de un pueblo determinado se requiere un obispo, que es la cabeza de todo ese pueblo, igualmente se requiere que para todo el pueblo cristiano haya un jefe que sea cabeza de la Iglesia universal.

La unidad de la Iglesia requiere la unidad de todos los fieles en la fe. Pero en torno a las cosas de fe suelen suscitarse problemas. Y la iglesia se dividiría por la diversidad de opiniones de no existir uno que con su dictamen la conservara en la unidad. Luego para conservar la unidad de la Iglesia es preciso que haya un jefe universal que la presida. Ahora bien, nos consta que Cristo no desampara en sus necesidades a la Iglesia, a quien amó y por la que derramó su sangre; pues incluso de la sinagoga dijo: –Qué más podía hacer yo por mi viña que no lo hiciera? Luego, indudablemente, ha de haber un solo jefe para toda la Iglesia por disposición de Cristo.

Y no cabe duda de que en el régimen eclesiástico debe haber un orden excelente, por haber sido

dispuesto por aquel –por quien los reyes reinan y los jueces administran la justicia. Pero el mejor régimen de la muchedumbre es el monárquico, como se ve si consideramos el fin, que es la paz; pues la paz y la unidad de los súbditos es el fin del gobernante, y más fácilmente logra la paz uno que muchos. Luego se ve que el gobierno de la Iglesia está dispuesto de manera que haya un solo jefe para toda ella.

La Iglesia militante es como una prolongación de la triunfante; por eso San Juan, en el Apocalipsis, –vio a Jerusalén que descendía del cielo; y a Moisés se le indicó –que hiciera todo conforme al modelo que en la montaña se le había mostrado. Mas en la Iglesia triunfante hay un solo jefe, es decir, Dios, que lo es también del universo entero, pues se dice: –Ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos. Luego también es uno el jefe universal de la Iglesia militante.

Por esto dice Oseas: –Los hijos de Judá y los hijos de Israel se juntarán en uno y se elegirán un jefe único. Y el Señor dice: –Habrá un solo rebaño y un solo pastor.

Y si alguien afirma que Cristo, que es el único esposo de la única Iglesia, es la única cabeza y el único pastor, no se expresa suficientemente. Pues consta que Cristo realiza todos los sacramentos de la Iglesia, siendo El quien bautiza, perdona los pecados, y, además, el verdadero sacerdote que se ofreció en el ara de la cruz y por cuyo poder se consagra diariamente su cuerpo en el altar. Pero, como en el futuro no iba a estar presente corporalmente entre los fieles, eligió a los ministros, quienes dispensarían a los fieles cuanto hemos dicho (c. 74). Luego por esta razón, porque había de substraer su presencia corporal de la Iglesia, fue menester que comisionara a otro para que, haciendo sus veces, rigiera toda la Iglesia. Por esto, antes de la ascensión, dijo a Pedro: –Apacienta mis ovejas; y antes de la pasión: –Tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos; y sólo a él prometió: –Yo te daré las llaves del reino de los cielos, manifestando que la potestad de las llaves debía transmitirla él a los otros, para conservar la unidad de la Iglesia.

Lo que no puede decirse es que, aunque confirió a San Pedro esta dignidad, no pueda transmitirse a los de más. Porque nos consta que Cristo instituyó la Iglesia de modo que permaneciese hasta el fin de los siglos, según aquello de Isaías: –Sobre el trono de David y sobre su reino se sentará para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia, desde ahora para siempre jamás. Y consta también que a los ministros que entonces vivían los constituyó de manera que su potestad se transmitiera a los sucesores hasta el fin de los tiempos, para utilidad de la Iglesia; tanto más cuanto El mismo dijo: –Yo estaré siempre con vosotros hasta la consumación de los tiempos.

Con esto se rechaza el jactancioso error de algunos, que se empeñan en substraerse a la obediencia y sumisión de Pedro, no reconociendo a su sucesor, el Romano Pontífice, como pastor de la Iglesia Universal.

CAPITULO LXXVII

Los sacramentos pueden ser dispensados por ministros malos

Lo que llevamos dicho manifiesta que los ministros de la Iglesia reciben con el orden cierta potestad para dispensar los sacramentos a los fieles.

Lo que se adquiere para una cosa por medio de la consagración, permanece perpetuamente en ella; por eso nada consagrado se vuelve a consagrar. Luego la potestad de orden permanece perpetuamente en los ministros de la Iglesia, no desapareciendo por el pecado. Según esto, los sacramentos eclesiásticos pueden ser dispensados incluso por pecadores y malos, con tal de que estén ordenados.

Nadie puede obrar sobre lo que excede sus facultades si para ello no recibe el poder de otro. Lo vemos tanto en las cosas naturales como en las civiles: el agua no puede calentar si no recibe del fuego tal virtud, y el simple habitante no puede mandar a los ciudadanos si el rey no le ha dado el poder. Mas cuanto se hace en los sacramentos excede la facultad humana como consta por lo dicho (capítulo 74). Luego nadie, aun siendo bueno, puede conferir los sacramentos si no cuenta con

facultad para ello. Pero a la bondad humana se oponen la maldad y el pecado. Luego quien está facultado, ni aun por el pecado está impedido de conferir al menos los sacramentos.

Se dice que el hombre es bueno o malo con relación a la virtud o al vicio, que son ciertos hábitos. El hábito y la potencia se diferencian en esto: por la potencia somos capaces de hacer algo; sin embargo, por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces para hacer algo, sino hábiles o inhábiles para aquello que podemos hacer bien o mal. Luego por el hábito ni se nos da ni se nos quita el poder algo, pues lo que por él adquirimos es hacer bien o mal alguna cosa. Por lo tanto, no porque uno sea bueno o malo es capaz o incapaz de dispensar los sacramentos sino idóneo o no idóneo para dispensarlos bien.

Lo que obra en virtud de otro asemeja el paciente no a sí, sino al agente principal; por ejemplo, la casa no se asemeja a los instrumentos usados por el artífice, sino a la forma artística de éste. Si, pues, los ministros de la Iglesia en relación con lo sacramentos no obran en virtud propia, sino en virtud de Cristo, de quien dice San Juan: –Este es el que bautiza, tales ministros obrarán como instrumentos porque el ministro es como un –instrumento animado En consecuencia la maldad de los ministros no es obstáculo para que los fieles alcancen la salud por los sacramentos.

Ningún hombre puede juzgar la bondad o maldad de otro, pues esto es privativo de Dios, que escudriña los secretos del corazón. Luego, si el efecto del sacramento pudiera ser impedido por la maldad del ministro, el hombre no podría estar seguro de su salvación ni su conciencia permanece ría libre de pecado Además parece inconveniente que alguien deposite en un simple hombre la esperanza de su salvación pues se dice: –Maldito el hombre que confía en el hombre Si, pues, el hombre no esperase alcanzar la salvación sino mediante los sacramentos dispensados por un ministro bueno, se pondría, al parecer la esperanza de salvación de alguna manera en el hombre. Por lo tanto, para que depositemos en Cristo, que es Dios hombre, la esperanza de nuestra salvación se ha de creer que los sacramentos son saludables por virtud de Cristo, aunque sean dispensados por buenos o malos ministros.

Lo esclarece también el hecho de que el Señor nos enseña a obedecer incluso a los malos prelados, aunque no debamos imitar sus obras, pues dice San Mateo: –En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras. Ahora bien, con mayor razón debemos obedecer a quienes han recibido el ministerio por Cristo que a los que ocupaban la cátedra de Moisés. Luego se ha de obedecer también a los malos ministros. Lo cual no se haría de no permanecer en ellos la potestad del orden, que es el motivo de la obediencia incluso, pues, los malos tienen poder para dispensar los sacramentos.

Y con esto se excluye el error de algunos, que dicen que los buenos, sin excepción, pueden dispensar los sacramentos, pero los malos no.

CAPITULO LXXVIII

Del sacramento del matrimonio

Aunque los hombres hayan sido restablecidos a la gracia, sin embargo no lo han sido de inmediato a la inmortalidad, cuya razón dimos más arriba (c. 55). Mas lo que es corruptible no puede perpetuarse si no es mediante la generación. Luego, como convenía perpetuar el pueblo fiel hasta el fin del mundo, fue necesario valerse de la generación para realizar esto, la cual es también el medio para perpetuar la especie humana.

Pero se ha de tener en cuenta que, cuando una cosa se ordena a diversos fines, precisa tener diversos dirigentes al fin, porque el fin es proporcionado al agente. Ahora bien, la generación humana está ordenada a muchas cosas: a perpetuar la especie, algún bien político, por ejemplo, la población de determinada ciudad; tan para perpetuar la Iglesia, que es una congregación de fieles. Según esto, convendrá que dicha generación sea dirigida por diversos agentes. –Por lo tanto, si se ordena al bien de la naturaleza, que es la perpetuidad de la especie, es dirigida a tal fin por la inclinación natural y

así se llama deber de naturaleza – Si se ordena al bien político, entonces está sometida a la ordenación de la ley civil. – Si al bien de la Iglesia, deberá sujetarse al régimen eclesiástico. Mas aquellas cosas que dispensan los ministros de la Iglesia al pueblo se llaman sacramentos. Luego el matrimonio, en cuanto es la unión del hombre y de la mujer en orden a la generación y educación de la prole para el culto divino, es un sacramento de la Iglesia; de ahí que los contrayentes reciban cierta bendición de los ministros de la Iglesia.

Y así como en los otros Sacramentos las ceremonias externas represen tan algo espiritual, también en éste se representa la unión de Cristo con la Iglesia por la del hombre y la mujer, según el dicho del Apóstol: –Gran sacramento es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia.

Y como los sacramentos producen lo que figuran, se ha de creer que por este sacramento se confiere a los contrayentes la gracia que les hace pertenecer a la unión de Cristo y de la Iglesia; la cual le es muy necesaria para que, al buscar las cosas carnales y terrenas, lo hagan sin perder su unión con Cristo y con la Iglesia.

Luego, como por la unión del hombre y la mujer se designa la unión de Cristo con la Iglesia, es preciso que la figura responda al significado. Ahora bien, la unión de Cristo con la Iglesia es de uno con una y para siempre: la Iglesia es una, según aquello de los Cantares: –Es única mi paloma, mi perfecta; y jamás se separará de Cristo, porque El mismo dice: –Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del tiempo; y más: –Estaremos siempre con el Señor, como se dice en la primera a los de Tesalónica. En consecuencia, es necesario que el matrimonio como sacramento de la Iglesia, sea de uno con una y para siempre. Y esto pertenece a la fidelidad que hombre y mujer mutuamente se obligan.

Luego tres son los bienes del matrimonio como sacramento de la Iglesia, a saber: la prole, que ha de ser recibida y educada para el culto divino; la fidelidad, en cuanto que un solo hombre se compromete con una sola mujer, y el sacramento tal, que da a la unión conyugal la indisolubilidad, por ser sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia.

Todo lo demás que se ha de tener en cuenta acerca del matrimonio, ya lo hemos tratado antes en el libro tercero (c. 122 ss.).

CAPITULO LXXIX

La resurrección de los cuerpos será realizada por Cristo

Como ya demostramos antes (capítulos 54, 50) que fuimos libertados por Cristo de cuanto incurrimos por el pecado del primer hombre, y, cuando éste pecó, nos transmitió no sólo el pecado, sino también la muerte, que es su castigo, según el dicho del Apóstol: –Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, es necesario que por Cristo seamos librados de ambas cosas, es decir, del pecado y de la muerte, en conformidad con lo que dice el Apóstol: –Si por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo.

Y para mostrarnos en sí mismo ambas cosas, no sólo quiso morir, sino también resucitar; y quiso morir para purificarnos del pecado, según dice el Apóstol: –Por cuanto a los hombres les está establecido morir una vez, así también Cristo se ofreció una vez para cargar con los pecados de todos; y quiso resucitar para librarnos de la muerte, según el texto, –Cristo ha resucitado de entre lo muertos como primicia de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos.

Luego en los sacramentos conseguimos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues ya se dijo (cc. 56, 57, al princ.) que los sacramentos obran en virtud de la pasión de Cristo

Pero el efecto de la resurrección de Cristo en cuanto a la liberación de la muerte lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos por virtud de Cristo. Por eso dice el Apóstol: –Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Si no hay tal resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe. Por consiguiente es de necesidad de fe el creer en la futura resurrección de los muertos. Algunos, sin embargo, entendiendo torcidamente esto, no creen en la futura resurrección de los muertos; y todo cuanto leemos en la Escritura concerniente a la resurrección se empeñan en atribuirlo a la resurrección espiritual, en el sentido de que algunos resucitan de la muerte del pecado por la gracia.

Error que condena el mismo Apóstol, pues dice: –Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad, y su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya; lo cual no podrá referirse sino a la resurrección espiritual. Luego admitir la resurrección espiritual, negando la corporal, es contra la verdad de la fe.

Además, por lo que dice el Apóstol a los de Corinto, se ve que las palabras citadas han de entenderse de la resurrección corporal, ya que poco antes añade: –Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual; donde claramente trata de la resurrección del cuerpo; y luego dice: –Es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Mas lo corruptible y mortal es el cuerpo. En consecuencia, lo que resucitará es el cuerpo.

El Señor promete ambas resurrecciones, pues dice: –En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que escucharen vivirán; lo cual parece referirse a la resurrección espiritual de las almas, que entonces ya comenzaba a realizarse por la unión de algunos con Cristo mediante la fe.

Pero después expresa la resurrección corporal, diciendo: –Llega la hora en la cual quienes están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios. Y es evidente que en los se pulcros no están las almas, sino los cuerpos. Según esto, en esta ocasión fue anunciada anticipadamente la resurrección de los cuerpos.

También Job anuncia expresamente la resurrección de los cuerpos cuan do dice: –Porque lo sé: mi Redentor vive, y al fin servirá como fiador sobre el polvo, y después que mi piel se desprenda de mi carne, en mi carne contemplaré a Dios.

Además, supuesto lo que anteriormente se demostró, puede servir para demostrar la futura resurrección de la carne una razón evidente. Se probó ya en el libro segundo (c. 79) que las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos. Y consta, además, por lo que se dijo en el mismo libro (cc. 83, 68), que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada –contra naturam puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es precisó que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar. Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos.

Se demostró antes, en el libro tercero (cc. 25, 2), que el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz. Según esto, quien carezca de algo para su perfección todavía no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aun no está totalmente aquietado; pues todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta como toda parte que no existe con su todo, pues el alma es por naturaleza una parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, el hombre no puede conseguir la última felicidad si el alma no vuelve a unirse al cuerpo, máxime habiendo demostrado (1. 3, c. 48) que el hombre no puede llegar a la felicidad última en esta vida.

Como se demostró en el libro tercero (c. 140), según lo dispuesto por la divina Providencia se debe

dar castigo a los que pecan y premio a quienes obran bien. Pero en esta vida los hombres compuestos de alma y cuerpo, pecan u obran rectamente. En consecuencia, se debe dar a los hombres premio o castigo, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo. Y consta también que el premio de la felicidad última no pueden conseguirlo en esta vida, según se manifestó en el libro tercero (c. 48). Además, en esta vida quedan los pecados frecuentemente sin castigar; más bien, como se dice en Job: –He aquí que los impíos viven y son levantados y confortados con riquezas. Por consiguiente es necesario afirmar que el alma y el cuerpo volverán a unirse para que el hombre pueda ser premiado y castigado en su alma y en su cuerpo.

CAPITULO LXXX

Objeciones contra la resurrección

Sin embargo, hay algunas objeciones que parecen oponerse a la fe en la resurrección.

En ninguna cosa natural se encuentra que aquello que se corrompió vuelva a existir numéricamente idéntico, como tampoco parece que de una privación pueda volverse a lo que antes se tuvo. Y por esto, como las cosas que se corrompen no pueden volver a ser las mismas numéricamente, la naturaleza procura que aquello que se corrompe se conserve idéntico en la especie por medio de la generación. Así, pues, como los hombres se corrompen por la muerte, y el mismo cuerpo humano se reduce a sus primeros elementos, no parece que el mismo hombre numéricamente pueda de nuevo vivir.

Es imposible que sean numéricamente idénticas aquellas cosas de las que alguno de sus principios esenciales no puede ser numéricamente idéntico, pues, al cambiarse el principio esencial, cambia la esencia de la cosa, por la cual, del mismo modo que es, así también es una, Mas lo que vuelve totalmente a la nada no puede volver a tomar lo mismo numéricamente, porque mejor lo realizará la creación de una cosa que la reparación de la misma. Ahora bien, parece que muchos de los principios esenciales del hombre se convierten en nada a causa de la muerte, tales como su corporeidad y la forma de la mezcla, ya que el cuerpo se disuelve manifiestamente. También, parte del alma sensitiva y la nutritiva, que no pueden existir sin los órganos corpóreos. Y, por último, parece que, una vez separada el alma del cuerpo, vuelva a la nada la misma humanidad, que es, según se dice, la forma del todo.

Luego parece imposible que el mismo hombre numéricamente resucite.

Lo que no es continuo no es, al parecer, numéricamente idéntico; y esto se ve no sólo en las magnitudes y movimientos sino también en las cualidades y formas; pues si alguno enferma y luego recobra la salud, ésta no es numéricamente la misma. Pero consta que la muerte arrebata la existencia al hombre, ya que la corrupción es el tránsito del ser al no ser. Por lo tanto, es imposible que el ser del hombre se repita numéricamente el mismo. Y tampoco será el mismo hombre numérica pues las cosas numéricamente idénticas lo son también entitativamente.

Además, si vuelve a la vida el mismo cuerpo del hombre por igual razón es menester que todo lo que estuvo en el cuerpo del hombre se le restituya. Y de esto se seguirían grandísimos inconvenientes, no sólo por razón de los cabellos, uñas y pelos, que se cortan con frecuencia, sino por las otras partes del cuerpo que se resuelven ocultamente por acción del calor natural, las cuales, si se le restituyeran al resucitar, le darían un tamaño inconveniente. Por consiguiente, no parece que el hombre haya de resucitar después de la muerte.

Además, a veces sucede que algunos hombres comen carnes humanas, siendo éstas su alimento exclusivo, y, así alimentados, engendren sus hijos; por lo cual la misma carne se halla en muchos hombres. Mas no es posible que resucite en muchos. Y, por otra parte, tampoco parece que la resurrección sea universal e íntegra si a cada uno no se le restituye lo que tuvo aquí. Luego parece imposible que haya una futura resurrección de los hombres

Lo que es común a todos los seres de una especie parece que es natural a tal especie; sin embargo,

la resurrección no es natural al hombre, pues no basta para realizarla con el poder de un agente natural. Luego no resucitarán todos los hombres.

Si fuimos libertados por Cristo tanto de la culpa como de la muerte, que es el efecto del pecado, parece que sólo han de ser libertados de la muerte mediante la resurrección los que participaron de los misterios de Cristo, por los cuales se libraron de la culpa. Pero esto no toca a todos los hombres. En consecuencia, según parece, no resucitarán todos los hombres.

CAPITULO LXXXI

Solución a las objeciones anteriores

En vistas a la solución, se ha de considerar que Dios, según dijimos antes (c. 52), al instituir la naturaleza humana, dotó al cuerpo humano de algo superior a lo que se le debía por razón de sus principios naturales, a saber: de cierta incorruptibilidad por la cual se sometiese al alma, para que así como la vida del alma es perpetua, también el cuerpo pudiera vivir perpetuamente mediante el alma.

Y, en realidad, aunque tal incorruptibilidad no era natural respecto al principio activo, lo era, sin embargo, en cierto modo, respecto al fin; es decir, con objeto de proporcionar la materia a su forma natural, que es el fin de la misma.

Así, pues, al apartarse el alma de Dios, contrariando su natural tendencia, se le substrajo al cuerpo aquella disposición con que Dios le había dotado para que le correspondiera proporcionalmente, y sobrevino la muerte. Luego, considerada la constitución de la naturaleza humana, la muerte sobreviene al hombre por causa del pecado como algo accidental.

Ahora bien, este accidente fue quitado por Cristo, quien por el mérito de su pasión –destruyó la muerte, muriendo. De esto se sigue, pues, que el cuerpo dotado de incorruptibilidad por virtud divina, por esta misma virtud será reparado de la muerte a la vida.

Según esto, a la primera objeción se contesta diciendo que la virtud natural es inferior a la virtud divina, como la virtud instrumental lo es a la del agente principal. Luego, aun que por virtud natural no pueda hacerse que el cuerpo corrompido vuelva a la vida, sin embargo, por virtud divina si se puede hacer. Y que la naturaleza no pueda hacerlo obedece a que ella obra siempre mediante una forma. Mas lo que tiene forma ya es, y, cuando se corrompe, pierde la forma que podía ser principio de acción. Por eso, lo que está corrompido no puede ser reparado idéntico en número por obra de la naturaleza. Pero la virtud divina, que produjo las cosas en el ser, obra mediante la naturaleza de tal modo que sin ella puede producir su efecto, como se demostró más arriba (1. 3, c. 99). Luego, como la virtud divina permanezca idéntica, aunque las cosas se corrompan, puede reparar totalmente lo corrompido.

Lo que se objeta en segundo lagar no impide que el hombre pueda resucitar idéntico numéricamente. Pues ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre, como antes se demostró (1. 2, c. 79), permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estuvo sujeta a tal forma con las mismas dimensiones que la hacían ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente será reparado el hombre.

La corporeidad puede tomarse en dos sentidos: uno, como forma substancial del cuerpo, en cuanto está encuadrado en el género de substancia. Y, en este sentido, la corporeidad de un cuerpo cualquiera no es otra cosa que su forma substancial, que le encuadra en un género y en una especie, y a la que las cosas corporales deben el tener tres dimensiones. Pues en un mismo y solo ser no hay diversas formas substanciales, por una de las cuales sea, por ejemplo, encuadrado en el género supremo de substancia, y por otra en el género próximo de cuerpo o de animal, y por otra en la especie, por ejemplo, de hombre o de caballo. Pues si la primera forma diera el ser a la substancia, las formas siguientes sobrevendrían a lo que es ya algo actual y subsistente en la naturaleza, y de

este modo tales formas no le darían dicho ser, sino que estarían en él sólo como formas accidentales. Es menester, pues, que la corporeidad, en cuanto que es forma substancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, la cual requiere tener en su materia las tres dimensiones, pues es acto de un cuerpo. –En otro sentido se considera la corporeidad en cuanto que es forma accidental, según la cual se llama cuerpo lo que está en el género de cantidad. Y así, la corporeidad no es más que las tres dimensiones que constituyen lo esencial del cuerpo. Por consiguiente, aun cuando tal corporeidad, al corromperse el cuerpo humano, vaya a parar a la nada, ello no es impedimento para que pueda resucitar idéntico numéricamente; porque la corporeidad, tomada en el primer sentido, no se aniquila, sino que permanece la misma.

Igualmente, la forma de lo mezclado puede tomarse en dos sentidos. Primero, entendiendo por forma de lo mezclado la forma del cuerpo mixto. Y de este modo, no habiendo en el hombre otra forma substancial que el alma racional, como se demostró (aquí; cf. 1. 2, c. 57 ss), no podrá decirse que la forma de lo mezclado, en cuanto es forma substancial, se aniquile al morir el hombre. –En segundo lugar, se llama forma de lo mezclado a cierta cualidad compuesta templada por la mezcla de cualidades simples, que es con relación a la forma substancial del cuerpo mixto, como la cualidad simple con relación a la forma substancial del cuerpo simple. Luego, aunque la forma de la mezcla así dicha se aniquile en modo alguno perjudica a la unidad del cuerpo que resucita.

Y lo mismo se ha de decir respecto de las partes nutritiva y sensitiva Pues si por partes nutritiva y sensitiva se entienden las mismas potencias, que son propiedades naturales del alma, o más bien del compuesto se corrompen al corromperse el cuerpo; mas no por eso se impide la unidad del cuerpo que resucita. Por el contrario, si por dichas partes se entiende la misma substancia del alma nutritiva y sensitiva, la substancia de ambas se identifica con la del alma racional. Porque en el hombre no hay tres almas, sino una sola, como se demostró en el libro segundo (c. 5) Ahora bien, con respecto a la humanidad no se ha de creer que sea cierta forma resultante de la conjunción de la forma con la materia y distinta de las dos; porque, como la materia se hace tal cosa en acto por la forma, como se dice en el II –De anima, la humanidad no sería forma substancial, sino accidental. Dicen, además, algunos que la forma de la parte es igual que la forma del todo; pero se llama forma de la parte en cuanto que da a la materia el ser actual, y forma del todo, en cuanto termina la razón de especie. Y, según esto, la humanidad no es realmente otra cosa que el alma racional. Por lo cual se ve que, al corromperse el cuerpo, no se aniquila. –Pero como la humanidad es la esencia del hombre, y la esencia es lo significado por la definición, y la definición de una cosa natural significa no sólo la forma, sino ésta y la materia, es necesario que la humanidad signifique algo compuesto de materia y forma, por ejemplo, el hombre. Sin embargo, de modo diferente. Porque –humanidad significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, prescindiendo de los individuales. Pues se dice humanidad en cuanto que alguien es hombre, y el es alguien, no por sus principios individuales, sino sólo porque tiene los principios esenciales de la especie. Luego la humanidad sólo significa los principios esenciales de la especie y tiene, en consecuencia, significación de parte. Pero –hombre significa en realidad los principios esenciales de la especie, sin excluir los individuales de su propia significación; pues se llama hombre a quien tiene humanidad, sin que ello excluya el que tenga otras cosas. Y, por esto, hombre tiene significación de todo, pues significa los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia. Sin embargo, –Sócrates significa ambos en acto, tal como el género tiene la diferencia por la potencia y la especie por el acto. Por consiguiente, se ve que en la resurrección reaparece el mismo hombre numéricamente y la misma humanidad numéricamente, en virtud de la permanencia del alma racional y de la unidad de materia.

Lo que se objeta en tercer jugar, que el ser no es uno porque no es continuo, se apoya en un falso fundamento. Pues es manifiesto que el ser de la materia y de la forma es uno solo, ya que la materia tiene el ser actual únicamente por la forma. Sin embargo, en esto se diferencia el alma racional de las demás formas. Porque el ser de las otras formas no existe sino en concreción con la materia, pues no rebasan la materia ni en el ser ni en el obrar. Por el contrario, consta que el alma racional rebasa la materia en el obrar, porque realiza alguna operación prescindiendo de todo órgano

corpóreo, cual es la de entender. Luego su ser no existe únicamente en la concreción de la materia. Por lo tanto, su ser, que era el del compuesto, permanece en ella al corromperse el cuerpo, y, reparado el cuerpo en la resurrección, vuelve a tener el mismo ser que permaneció en el alma.

Lo que se objeta en cuarto lugar no quita la unidad del que resucita. Porque lo que no impide en el hombre la unidad numérica mientras vive, es evidente que tampoco puede impedir la unidad del que resucita. Mas en el cuerpo del hombre mientras vive, no siempre están las mismas partes según la materia, sino sólo según la especie; pues según la materia, desaparecen y vuelven a aparecer; cosa que no impide que el hombre sea el mismo numéricamente desde el principio al fin de su vida. Pudiendo servir de ejemplo el fuego, que, mientras arde, se dice uno numéricamente porque permanece su especie, aunque se consuma la leña y se añada nuevamente. Tal sucede con el cuerpo humano. Pues la forma y la especie de sus partes especiales permanece por toda la vida; mas la materia de las mismas se resuelve por la acción del calor natural y se engendra de nuevo por el alimento. Luego el hombre no es otro numéricamente según las diversas edades, aunque lo que está materialmente en el hombre según una no lo esté según otra. Así, pues, para que resucite el mismo hombre numéricamente no se requiere que todo cuanto estuvo materialmente en él durante la vida se tome de nuevo, sino solamente lo suficiente para completar su debida cantidad; y principalmente parece se ha de tomar nuevamente lo que fue más perfecto, comprendido bajo la forma y la especie de la humanidad. –Pero si faltó algo para completar la debida cantidad ya porque alguien murió prematuramente antes de que la naturaleza alcanzara el perfecto desarrollo, o porque usualmente sufrió la mutilación de algún miembro, esto lo suplirá la potencia divina. Y esto tampoco impedirá la unidad del cuerpo resucitado; porque incluso por obra de la naturaleza se añade a lo que tiene el niño lo que le falta para llegar a su perfecta cantidad y tal adición no hace otro ser numéricamente distinto. Luego el hombre niño adulto es el mismo numéricamente

Y esto demuestra también que, aunque algunos coman carne humana, como se objetaba en quinto lugar, tal hecho no puede impedir la fe en la resurrección. Pues no es necesario, como se demostró antes, que todo lo que estuvo materialmente en el hombre resucite con él; además, si algo falta, puede ser suplido par el poder divino. Así, pues, la carne comida resucitará en aquel en quien primero hubo alma racional perfecta. Y en el segundo, si comió no sólo carne humana, sino también otros, alimentos, podrá resucitar tal cantidad de lo que le sobrevino materialmente cuanta le sea necesaria para recuperar su debida cantidad corporal. – Si, por el contrario, sólo se alimentó de carne humana, resucitará con lo que recibió de sus padres, supliendo la omnipotencia del Creador lo que le falte.–Y si sus padres se alimentaron también con sola carne humana, de modo que su semen, que es lo superfluo del alimento, se haya engendrado con carnes ajenas, resucitará ciertamente el semen en quien nació de él, en cuyo lugar se le suplirá de otra parte a aquel cuyas carnes fueron comidas. – Y en la resurrección se observa lo siguiente: si algo estuvo materialmente en muchos hombres, resucitará en aquel a cuya perfección pertenecía principalmente. Por eso, si en uno estuvo como semen radical del cual fue engendrado y en otro como un alimento que le sobrevino, resucitará en el primero. Mas, si en uno estuvo como perfección del individuo y en otro como destinado a la perfección de la especie, resucitará en aquel a quien pertenecía como perfección individual. Luego el semen resucitará en el engendrado y no en quien le engendró; y la costilla de Adán resucitará en Eva y no en Adán, en quien estuvo como en un principio natural. Mas, si estuviere en dos según el mismo grado de perfección, resucitará en quien estuvo primeramente.

La solución a lo que se objetó en sexto lugar se ve ya por lo que llevamos dicho. Pues la resurrección es natural en cuanto al fin, por ser natural que el alma esté unida al cuerpo; mas el principio activo de la misma no es natural sino que es causado únicamente por virtud divina.

Ni tampoco se ha de negar una futura resurrección para todos, aun que no todos estén unidos a Cristo por la fe ni imbuidos de sus misterios. Pues el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para repararla. Según esto, todo lo que de defectuoso en ella será reparado en todos, volviendo todos, en consecuencia de la muerte a la vida. Sin embargo los defectos personales no serán reparados sino en quienes se unieron a Cristo ya por un acto propio, creyendo en El, o al menos por el sacramento de la fe.

CAPITULO LXXXII

Lo hombres resucitarán inmortales

Lo anterior demuestra que en la futura resurrección resucitarán los hombres de modo que no volverán a morir.

La necesidad de morir es un defecto de la naturaleza humana derivado del pecado. Pero Cristo reparó por el mérito de su pasión los defectos que sobrevinieron a la naturaleza a causa del pecado. Porque, como dice el Apóstol, –no es el don como la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito de uno solo, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos. De lo cual resulta que el mérito de Cristo es más eficaz para quitar la muerte que el pecado de Adán para inducirnos a ella. Luego quienes resuciten liberados de la muerte por el mérito de Cristo, jamás sufrirán la muerte.

Lo que ha de durar perpetuamente no está destruido. Si, pues, los hombres resucitados vuelven a morir, la muerte no fue destruida totalmente por la muerte de Cristo. Es así que está destruida: actualmente en la causa, como predijo el Señor por Oseas, al decir: –¡Oh muerte!, yo seré tu muerte; y últimamente en acto, según el dicho: –El último enemigo destruido será la muerte. Luego, según la fe de la Iglesia, se ha de creer que los resucitados no morirán jamás.

El efecto se asemeja a su causa. Mas la resurrección de Cristo es causa de la futura resurrección, como se dijo (c. 79). Y Cristo resucitó para no volver a morir, según el dicho: –Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere. Por lo tanto, los hombres resucitarán de manera que no vuelvan a morir.

Si los hombres resucitados vuelven a morir, volverán a resucitar de dicha muerte o no. Si no resucitan, las almas permanecerán perpetuamente separadas, cosa que no conviene –como dijimos–, y para evitarla se afirma que resucitarán; o, si no resucitan después de una segunda muerte, no hay razón para que resuciten después de la primera. –Ahora bien, si después de una segunda muerte vuelven a resucitar, o resucitan para volver a morir o no. Si no han de volver a morir, tal afirmación valdrá lo mismo para la primera resurrección. Si han de volver a morir, habrá un proceso infinito en que alternarán la muerte y la vida en un mismo sujeto. Lo cual, como se ve, no conviene. Porque es preciso que la intención de Dios se dirija a algo determinado; y la alternación sucesiva de vida y muerte es como una transmutación, que no puede ser un fin, ya que el fin es contrario a la esencia del movimiento, porque todo movimiento tiende hacia alguna cosa.

La intención de la naturaleza inferior al obrar persigue perpetuarse. Pues toda acción de la naturaleza inferior se ordena a la generación, cuyo fin es conservar perpetuamente el ser de la especie; por eso la naturaleza no intenta este individuo como último fin, sino conservar la especie en él. Y esto es propio de la naturaleza cuando obra por virtud de Dios, que es la primera raíz de la perpetuidad. De ahí que el Filósofo afirme que el fin de la generación es que los engendrados participen el ser divino en cuanto a la perpetuidad. Luego con mayor razón tenderá la propia acción de Dios a algo perpetuo. Ahora bien la resurrección no está destinada a perpetuar la especie, que podría conservarse por la generación. Luego es preciso que se ordene a perpetuar al individuo. No sólo en cuanto al alma, porque ésta ya lo tenía antes dé resucitar. Luego según el compuesto. Por lo tanto, el hombre resucitado vivirá perpetuamente

El alma y el cuerpo parecen relacionarse en diverso orden según la primera generación del hombre y según la resurrección del mismo. Por que, según la primera generación la creación del alma sigue a la generación del cuerpo: preparada la materia corporal por virtud del semen segregado, Dios infunde el alma creándola. Mas en la resurrección el cuerpo se adapta al alma preexistente. Y la primera vida que alcanza el hombre por la generación se atiene a la condición del cuerpo corruptible, cesando con la muerte. Luego la vida que el hombre alcanza resucitando será perpetua, ateniéndose a la condición del alma incorruptible

Si la vida y la muerte se suceden en un mismo ser infinitamente la alternativa de muerte y vida será una especie de circulación. Pero, en las cosas generables y corruptibles toda circulación es producida por la primera circulación de los cuerpos incorruptibles; pues la primera circulación se da en el movimiento local y por semejanza con éste se transmite a todos los demás movimientos. Según esto, la alternativa de vida y muerte será producida por el Cuerpo celeste. Cosa que no es posible, por que el volver un cuerpo muerto a la vida excede el poder de la operación natural. Luego no se ha de suponer tla alternativa de vida y muerte y, en consecuencia, que los cuerpos resucitados mueran.

Cuantas cosas se suceden en un mismo sujeto tienen una determinada medida de duración en cuanto al tiempo. Y tales cosas están sujetas todas al movimiento celeste, del cual resulta el tiempo. Pero el alma separada no está sujeta al movimiento celeste, pues es superior a toda la naturaleza corporal. Por lo tanto, su alternativa de separarse y unirse al cuerpo no está sujeta al movimiento celeste. Luego no hay tal circulación de muerte y vida, cual es la que resulta si los resucitados vuelven a morir. Resucitarán, pues, para nunca más morir.

Por eso se dice en Isaías: –El Señor destruirá a la muerte para siempre; y en el Apocalipsis: –La muerte ya no existirá.

Y con esto se excluye el error de ciertos gentiles de la antigüedad, que creían que –se repetían los mismos ciclos de tiempos y de cosas temporales; por ejemplo: así como en este siglo enseñó el filósofo Platón a sus discípulos en la ciudad de Atenas, en esta escuela que se llamó Academia, así también durante innumerables siglos hacia atrás, con muchos y prolongados intervalos, pero, no obstante, ciertos, repetidos, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos se repetirán innumerablemente por siglos indefinidos, como cita San Agustín en el XII de –La ciudad de Dios. Para cuya confirmación quieren aplicar, como dice él mismo, aquello que se dice en el Eclesiastés: –¿Que es lo que fue? Lo que será. ¿Qué es lo que fue hecho? Lo que está por hacer. Nada hay nuevo bajo el sol, y nadie puede decir: mira, esto es nuevo; pues eso mismo fue ya en los siglos que nos precedieron. Pero esto no se ha de entender como si las mismas cosas se repitieran numéricamente durante varías generaciones, sino semejantes en especie, como allí mismo explica San Agustín. Esto mismo también enseñó Aristóteles al final de –De generatione hablando contra dicha Secta.

CAPITULO LXXXIII

En los resucitados no tendrá lugar el comer ni el goce sexual

Por lo dicho anteriormente se demuestra que entre los hombres resucitados no tendrá lugar el comer ni el goce sexual.

Suprimida la vida corruptible, es necesario suprimir cuanto estaba al servicio de la misma. Mas es manifiesto que el uso de los alimentos está al servicio de la vida corruptible, pues tomamos los alimentos para evitar la corrupción que pudiese sobrevenir de la consunción del humor natural. Además, al presente el uso de los alimentos es necesario para el crecimiento el cual no existirá después de la resurrección pues todos los hombres resucitarán con la debida cantidad, como consta por lo dicho (c. 81). –De igual modo el ayuntamiento del hombre y la mujer está al servicio de la vida corruptible pues se ordena a la generación mediante la cual, lo que no puede conservarse siempre según el individuo, se conserva según la especie. Pero antes se demostró que la vida de los resucitados será incorruptible (c. prec). Luego entre ellos no tendrá lugar el comer ni el goce sexual.

La vida de los resucitados será no menos, sino más ordenada que la presente; porque el hombre alcanza aquella obrando sólo Dios, mientras que ésta la consigue con la cooperación de la naturaleza. Pero en esta vida el uso de los alimentos se ordena a algún fin, ya que se toma el alimento para que mediante la digestión se transforme en cuerpo. Luego, si entonces se hiciera uso de los alimentos, seria para convertirlos en cuerpo. Por lo tanto, como nada del cuerpo se disolverá,

pues será incorruptible, habrá que decir que todo lo que se convierte por el alimento se transforma en aumento. Mas el hombre resucita en su debida cantidad, como antes se dijo (c. 81). En consecuencia, alcanzará una cantidad inmoderada, pues la cantidad que excede a la debida es inmoderada.

El hombre resucitado vivirá perpetuamente. Según esto, o se servirá siempre del alimento, o no siempre se servirá, sino por un tiempo determinado. Si siempre, como quiera que el alimento convertido en cuerpo –del cual nada se disuelve– necesariamente ha de producir un aumento con forme a alguna dimensión, será preciso decir que el cuerpo del hombre resucitado aumentará indefinidamente. Lo cual no es posible, porque el aumento es un movimiento natural; y la finalidad de la virtud natural del que mueve nunca tiende al infinito, sino a algo determinado; por que, como se dice en el II –De anima, –la naturaleza de cuanto existe tiene un término de magnitud y de aumento. –Mas si el hombre resucitado no usara siempre de alimento, viviendo, sin embargo, siempre, tendrá que haber algún tiempo en que no use de alimento. Y esto ha de ser desde el principio. Luego el hombre resucitado no usará de alimento.

Y, si no come, síguese que tampoco hará uso de lo venéreo, que requiere la secreción seminal. Y tal secreción no podrá hallarse en el cuerpo resucitado ni tampoco en su substancia, porque o seria contra la naturaleza del semen –que en este caso estaría como corrompido y separado de la naturaleza, sin poder ser principio de una acción natural, como consta por el Filósofo en el libro –De generatione anirnalium–; o también por que de la substancia de dichos cuerpos que existen incorruptibles no puede separarse nada. –Tampoco podría ser el semen lo superfluo del alimento si los resucitados no comen, como se demostró antes. Luego entre los resucitados no tendrá lugar el goce sexual.

El Uso de lo venéreo se ordena a la generación. Según esto, si después de la resurrección cabe el uso de lo venéreo, de no ser inútil habrá también entonces generación de hombres como ahora. Por lo tanto, después de la resurrección existirán muchos hombres que ahora no existen. En vano, pues, se retrasa la resurrección de los muertos para que todos lo que tienen una misma naturaleza recobren simultáneamente la vida.

Si después de la resurrección existiere la gestación de hombres quienes entonces fueran engendrados o volverán a corromperse o serán tu corruptibles e inmortales. Mas sí son incorruptibles e inmortales se siguiente muchos inconvenientes. En primer lugar, será preciso afirmar que tales hombres nacen sin pecado original pues la necesidad de morir es la pena derivada del pecado original cosa que va contra el Apóstol que dice: –Por un hombre sobrevino a todo los hombres el pecado y la muerte. Se sigue, además que no todos tienen necesidad de la redención de Cristo, dado que algunos nazcan sin pecado original y sin la necesidad de morir; y de esta manera Cristo no será cabeza de todos los hombres, lo cual es contra la sentencia del Apóstol que dice en la primera a los de Corinto: –Así como todos mueren en Adán así también en Cristo todos son vivificados. Y sigue también otro in conveniente y es que los que tienen una generación semejante no tienen semejante el término de ésta; pues resulta que los hombres engendrados seminalmente ahora adquieren la vida corruptible y los engendrados después, la inmortal. Si los hombres que nazcan entonces son corruptibles y mortales no volviendo a resucitar, síguese que sus almas permanecerán perpetuamente separa de sus cuerpos, lo cual es un inconveniente, siendo sus almas de la misma especie que las de los hombres que resucitan. Si, por el contrario, resucitan, debió ser esperada por otros su resurrección, para que a todos los que simultáneamente participan una sola naturaleza se les confiera el beneficio de la resurrección, que pertenece a la reparación de la misma, como consta por lo dicho (c. 81). Y, en último término, no parece haber razón alguna para que algunos esperen a resucitar juntamente si no todos lo esperan.

Si los hombres resucitados hacen uso de lo venéreo y engendran, o esto será siempre o no lo será. Si siempre, resultará que la multiplicación de hombres será infinita. Pero la finalidad de la naturaleza generante, después de la resurrección, no podrá tener otro fin que la multiplicación de los hombres, pues no será para conservar la especie por medio de la generación, puesto que los hombres vivirán

incorruptiblemente. Y de esto resultará que la finalidad de la naturaleza generante tenderá al infinito, lo cual es imposible. Ahora bien, si tales hombres no engendran siempre sino por un tiempo determinado, después de él ya no engendrarán. Razón por la cual se les ha de atribuir desde un principio el que no usen de lo venéreo ni engendren.

Mas si alguien dijere que en los resucitados tendrá lugar el comer y el uso de lo venéreo, no para conservar o alimentar el cuerpo ni para conservar la especie o multiplicar los hombres, sino por el puro placer que hay en esas cosas, a fin de que los hombres no carezcan de delectación alguna en la última remuneración, se puede ver de muchas maneras que tal afirmación es inconveniente.

En primer lugar, porque la vida de los resucitados será más ordena da que la nuestra, según dijimos. Mas en esta vida es desordenado y vicioso que alguien use por sólo placer de los alimentos y del goce sexual, y no por la necesidad de sustentar el cuerpo o procrear la prole.

Y con razón, pues el placer que hay en dichas acciones no son fines de las acciones, sino más bien lo contrario, pues la naturaleza dispuso los deleites en estos actos a fin de que los animales no se abstuvieran a causa del trabajo de estos actos necesarios para la misma; cosa que sucedería de no ser provocados por el deleite. Luego el orden es pospuesto e inconveniente si tales acciones se ejecutan sólo por deleite. Por consiguiente de ninguna manera se darán tales cosas en los resucitados, cuya vida se considera ordenadísima.

La vida de los resucitados está ordenada a la conservación de la bienaventuranza perfecta. Pero la bienaventuranza y felicidad del hombre no está en los deleites corporales que son la comida y el goce sexual, como se demostró en el libro tercero (c. 27). Luego no es conveniente afirmar que en la vida de los resucitados se dan tales deleites.

Más todavía los actos virtuosos se ordenan a la bienaventuranza como a su fin. Por lo tanto, si en el estado de la bienaventuranza futura hubiera deleites de alimentos y de goce sensual, como pertenecientes a la misma, resultaría que en la intención de quienes ejecutan las acciones virtuosas se encontrarían de algún modo dichos deleites. Lo cual suprime la razón de ser de la templanza, pues es contra su naturaleza que alguien se abstenga ahora de los deleites para poder disfrutar más de ellos después. Así toda castidad seria impúdica, y toda abstinencia golosa. –Mas si tales deleites han de existir, aunque no como pertenecientes a la bienaventuranza, de manera que sean buscados por quienes ejecutan acciones virtuosas, esto es imposible porque todo cuanto existe, o se ordena a otro o a sí mismo. Ahora bien, tales deleites no se ordenarán a otra cosa, pues, como se ha demostrado (al princ.), no estarán relacionados con las acciones ordenadas al fin de la naturaleza. Sólo queda que se ordenen a sí mismos. Mas todo lo que es así, o es la bienaventuranza o una parte de ella. Luego es preciso que, si tales deleites han de estar en los resucitados, pertenezcan a la bienaventuranza. Lo cual es imposible, como poco antes se probó. Por lo tanto, de ningún modo habrá en la vida futura semejantes deleites.

Además, parece ridículo buscar deleites corporales, que nos son comunes con los brutos, donde se esperan deleites nobilísimos, que nos son comunes con los ángeles, y que consistirán en la visión de Dios, que participaremos los ángeles y nosotros, según se demostró en el libro tercero (c. 48 ss.). A no ser que tal vez alguien quiera decir que la bienaventuranza de los ángeles es imperfecta porque carecen de los deleites de los brutos, lo cual es absolutamente absurdo. De aquí que dice el Señor que –en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como los ángeles de Dios.

Y con esto se excluye el error de los judíos y de los sarracenos, quienes afirman que los hombres resucitados usarán de alimentos y de placeres sensuales como ahora. – A los cuales siguieron también algunos herejes cristianos, afirmando el futuro reinado de Cristo en la tierra durante mil años, en cuyo espacio de tiempo –dicen que aquellos que hayan resucitado entonces se darán en sumo grado a los convites carnales, en los cuales habrá tanta comida y bebida, que no sólo no tendrán templanza alguna, sino que incluso rebasarán a los incrédulos. Cosa que únicamente podían creer los hombres carnales. Pues los que son espirituales llaman a quienes creen tal cosa –kiliastas,

en lengua griega, que, traduciendo al pie de la letra, llamaríamos –milenarios, como dice San Agustín en el libro XX de –La ciudad de Dios (capítulo 7).

Sin embargo, hay algunas razones que parecen favorecer esta opinión. En primer lugar, porque Adán antes del pecado tuvo vida inmortal, y, no obstante, pudo usar en aquel estado de alimentos y del goce sexual, pues antes de pecar se le dijo: –Creced y multiplicaos; y también: –Podéis comer de todos los árboles que hay en el paraíso.

Se lee, además, que el mismo Cristo comió y bebió después de la resurrección. Pues se dice en San Lucas que, –habiendo comido en presencia de sus discípulos, tomando el sobrante se lo repartió. Y en los Hechos dice San Pedro: –Dios le resucitó –es decir, a Jesucristo– al tercer día y le dio manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucita do de entre los muertos.

Y hay también algunas autoridades que parecen prometer de nuevo a los hombres el uso de alimentos en semejante estado. Pues se dice en Isaías: –Prepara Yavé Sabaot a todos los pueblos, sobre este monte, un festín de suculentos manjares, un festín de vinos generosos. Y que esto se refiere al estado de los resucitados consta por lo que se añade: –Destruirá la muerte para siempre y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros. – Se dice también en Isaías: –Sí, mis siervos comerán y vosotros tendréis hambre; mis siervos beberán, y vosotros tendréis sed. Y se ve que esto se refiere al estado de la vida futura por lo que añade luego: –Porque voy a crear cielo nuevos y una tierra nueva, etc.– Además, dice el Señor: –No beberé más de este fruto de la vid hasta el día que lo beba con vosotros nuevamente en el reino de mi Padre. –Y en San Lucas dice: –Yo dispongo del reino en favor vuestro con mi Padre, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino. – Y en el Apocalipsis se dice también que –de un lado y de otro del río, que estará en la ciudad de los bienaventurados, –había un árbol de vida que daba doce frutos. Y más adelante: –Vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y vivieron y reinaron con Cristo por mil años. Los restantes muertos no vivieron hasta que se terminaron los mil años. –Todo lo cual parece confirmar la opinión de los herejes mencionados.

Pero no es difícil solucionar esto. Pues lo que se objeta en primer lugar sobre Adán carece de eficacia. Porque Adán tuvo cierta perfección natural, pero ni su naturaleza era totalmente perfecta ni el género humano se había multiplicado. Así que Adán fue constituido en una perfección cual convenía al principio de todo el género humano. Y por eso fue preciso que, para multiplicar el género humano, engendrara y usara de alimentos. Pero la perfección de los resucitados será cuando la naturaleza humana llegue a su total perfección, cumplido el número de los elegidos. Y por eso no habrá lugar de engendrar ni de comer. –Por lo tanto, la inmortalidad e incorrupción de los resucitados serán distintas de las de Adán. Pues los resucitados serán inmortales e incorruptibles en el sentido de que no volverán a morir ni sus cuerpos se disolverán. Mas Adán fue inmortal de esta manera: que no podría morir si no pecaba y que podría morir si pecaba; y podía conservar su inmortalidad de este modo, no porque su cuerpo no pudiera disolverse, sino porque, tomando alimentos, podía contrarrestar la disolución del humor natural, evitando la corrupción de su cuerpo.

Y de Cristo se ha de decir también que comió después de la resurrección, no por necesidad, sino para demostrar la verdad de la resurrección. Por eso, aquel alimento no se convirtió en carne, sino que se resolvió en la materia ya existente. Y este motivo para comer no se dará en la resurrección común.

Las autoridades que parecen prometer el uso de alimentos después de la resurrección se han de interpretar espiritualmente. Pues la Sagrada Escritura nos propone lo inteligible bajo signos sensibles, –para que nuestra mente aprenda a amar lo desconocido por aquello que ha conocido. Y, según esta manera, el placer que hay en la contemplación de la sabiduría y la asunción de la verdad inteligible por nuestro entendimiento se designan por el uso de los alimentos según el modo de hablar de la Sagrada Escritura; sirviéndonos de ejemplo lo que en los Proverbios se dice de la sabiduría: –Mezcló su vino y aderezó su mesa. Y dijo a los insensatos: Venid, comed mi pan y bebed mi vino, que para vosotros he mezclado. Y en el Eclesiástico se dice: –Le alimentará con el

pan de la vida y de la inteligencia y le dará a beber el agua saludable de la sabiduría. Y de la misma sabiduría se dice en los Proverbios: –Es árbol de vida para quien la consigne, y quien la abraza es bienaventurado. Por lo tanto, dichas autoridades no obligan a decir que los resucitados usen de alimentos.

Y lo que se afirmó sobre las palabras del Señor que están en San Mateo, puede entenderse también de otra manera, es decir, refiriéndolo a que cuando El, después de la resurrección, comió y bebió vino ciertamente nuevo con sus discípulos, bebió vino –de una forma nueva, o sea, no por necesidad, sino para demostrar su resurrección. Y dice –en el reino de mi Padre porque en la resurrección de Cristo comenzó a manifestarse el reino de la inmortalidad.

Y lo que se dice en el Apocalipsis de los –mil años y –la primera resurrección de los mártires, se ha de entender de la primera resurrección de las almas, en cuanto resucitan del pecado, según aquello del Apóstol: –Levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará. Y por mil años se entiende todo el tiempo que ha de durar la Iglesia, en el cual reinan los mártires con Cristo, y también otros santos, tanto de la Iglesia presente, que se llama reino de Dios, como de la patria celestial de las almas; pues –milenario significa perfección, porque es número redondo, cuya raíz es el denario, que suele significar también perfección.

Así, pues, vemos que los resucitados no se entregaron a la comida ni a la bebida, como tampoco al goce sensual.

Por lo cual puede afirmarse en último lugar que cesarán todas las ocupaciones de la vida activa, que parecen ordenadas al uso de los alimentos, de los goces sensuales y de otras cosas necesarias a la vida corruptible. Por lo tanto, sólo permanecerá en los resucitados la ocupación de la vida contemplativa. Por esto se dice, en San Lucas, de María, la contemplativa, que –escogió la mejor parte, que no le será arrebatada. Y se dice también en Job: –El que baja al infierno no sube más, ni vuelve más a su casa, ni lo reconocerá su morada; con cuyas palabras niega Job la resurrección tal como la afirmaron algunos, que decían que después de la resurrección volverá el hombre a ocupaciones semejantes a las que tiene ahora, es decir, a edificar casas y ejercer oficios parecidos.

CAPITULO LXXXIV

Los cuerpos de los resucitados serán todos de la misma naturaleza

Con ocasión de cuanto llevamos dicho erraron algunos acerca de las condiciones de los resucitados. Como vemos que todo cuerpo compuesto de contrarios se ha de corromper necesariamente, hubo quienes dijeron que los hombres resucitados no tendrían tales cuerpos compuestos de contrarios.

De los cuales, unos, movidos por el dicho del Apóstol: –Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual, afirmaron que nuestros cuerpos no resucitan en naturaleza corporal sino que se convierten en espíritus. –Otros, movidos por la misma afirmación, dijeron que nuestros cuerpos serán en la resurrección sutiles y semejantes al aire y al viento, ya que el –espíritu se llama aire; y así, –espirituales equivale a aéreos. Y otros, con ocasión de lo que dice el Apóstol hablando de la resurrección: –Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, dijeron que las almas tomarán en la resurrección cuerpos no terrestres, sino celestes, todos los cuales parece favorecer lo dicho por el Apóstol en el mismo lugar: –La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios. Y, según esto, parece que los cuerpos de los resucitados no tendrán carne ni sangre y, en consecuencia, tampoco los otros humores.

Pero se ve claramente que tales opiniones son erróneas. Pues nuestra resurrección será conforme a la resurrección de Cristo, según el dicho del Apóstol: –Reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso. Pero Cristo, después de la resurrección tuvo un cuerpo palpable, compuesto de carne y de huesos, porque, como dice San Lucas, después de la resurrección dijo a sus discípulos: –Palpadme y ved, que el espíritu no tiene ni carne ni huesos, como veis que yo tengo. Luego también los otros hombres resucitados tendrán cuerpos palpables compuestos de

carne y huesos.

El alma se une al cuerpo como la forma a la materia. Pero toda forma tiene determinada materia, pues es preciso que entre el acto y la potencia exista proporción. Luego, como el alma sea la misma específicamente, parece que ha de tener también la misma materia específica. Luego será el mismo cuerpo específicamente antes y después de la resurrección. Y así será preciso que esté compuesto de carne y huesos y de otras partes de la misma clase.

Como en la definición de las cosas naturales, que significa la esencia de la especie, entra la materia, es necesario que, al variar la materia específica, vacíe también la especie de la cosa natural. Mas el hombre es una cosa natural. Por lo tanto, si después de la resurrección no tiene un cuerpo compuesto de carne y huesos y partes similares, como lo tiene ahora, el resucitado no será de la misma especie y se llamará hombre equívocamente.

Más distante está del alma de un hombre el cuerpo de otra especie que el cuerpo humano de otro hombre. Pero el alma no puede volver a unirse al cuerpo de otro hombre, como se demostró en el libro segundo (capítulo 83, al final). Por lo tanto, mucho menos podrá unirse en la resurrección a un cuerpo de distinta especie.

Para que resucite el mismo hombre numéricamente, es necesario que sus partes esenciales sean las mismas numéricamente. Luego, si el cuerpo del hombre resucitado no consta de estas carnes y estos huesos de que ahora se compone, el hombre resucitado no será el mismo numéricamente.

Todas estas opiniones, tan abiertamente falsas, exclúyelas Job al decir: –Volveré a rodearme de mi propia piel y con mi propia carne veré a Dios, a quien yo he de ver y no otro.

Sin embargo, cada una de ellas tiene sus propios inconvenientes.

Es absolutamente imposible afirmar que un cuerpo se transforme en espíritu. Pues no se transforman alternativamente sino las cosas que tienen una materia común. Mas entre lo espiritual y lo corporal no puede haber comunidad de materia, pues las substancias espirituales son totalmente inmateriales, como se demostró en el libro segundo (cc. 50). Luego es imposible que el cuerpo humano se convierta en una substancia espiritual.

Si el cuerpo humano se transforma en substancia espiritual, tal substancia será el alma u otra diferente. Si se transforma en la propia alma, después de la resurrección no habrá en el hombre más que el alma, como antes de la misma. Por lo tanto, no cambiará la condición del hombre por la resurrección. -Por el contrario, si se transforma en otra substancia espiritual resultará que con dos substancias espirituales se hará algo único en la naturaleza cosa imposible, porque cada substancia espiritual es por sí subsistente.

De igual modo es imposible que el cuerpo del hombre resucitado sea como aéreo y semejante al viento.

Pues es preciso que el cuerpo humano, como el de cualquier animal, tenga cierta figura total y parcial. Mas el cuerpo que tiene determinada figura es menester que sea limitado, porque la figura es lo comprendido dentro de uno o varios límites. Pero el aire no tiene límites en si, aunque esté limitado por límites extraños. Luego no es posible que el cuerpo del hombre resucitado sea aéreo y semejante al viento.

Es preciso que el cuerpo del hombre resucitado tenga tacto, pues no hay animal sin tacto. Y, a la vez, el resucitado, si es hombre, ha de ser animal. Pero el cuerpo aéreo carece de tacto, como todo cuerpo simple; pues es menester que el cuerpo mediante el cual se realiza el tacto sea el medio entre las cualidades tangibles, a la manera de una potencia con respecto a las mismas, como lo prueba el Filósofo en el libro –De anima. Por lo tanto, es imposible que el cuerpo de hombre resucitado sea aéreo y semejante al viento.

Y esto demuestra también que no podrá ser un cuerpo celeste.

Es preciso que el cuerpo humano y el de cualquier animal sea susceptible de cualidades tangibles –

como acabamos de decir–. Y esto no puede convenir al cuerpo celeste, que ni es cálido, ni frío, ni húmedo, ni seco, ni cosa parecida, ni acto o potencia, como se prueba en el I –De caelo et mundo. Luego el cuerpo del hombre resucitado no es celeste.

Los cuerpos celestes son incorruptibles y no pueden sufrir transformación en sus disposiciones naturales. Y les corresponde naturalmente la figura esférica, como se prueba en el II –De caelo et mundo. Según esto, no es posible que reciban la figura que corresponde naturalmente al cuerpo humano. Luego es imposible que los cuerpos de los resucitados sean de la misma naturaleza de los cuerpos celestes.

CAPITULO LXXXV

Los cuerpos de los resucitados tendrán otra disposición que la actual

Aun cuando los cuerpos de los resucitados han de ser de la misma especie que son ahora nuestros cuerpos, sin embargo, tendrán otra disposición.

Y, en primer lugar, en cuanto que todos los cuerpos de los resucitados, tanto buenos como malos, serán incorruptibles. Lo cual obedece a tres razones:

La primera se toma del fin de la resurrección, pues tanto los buenos como los malos resucitarán para que también en los propios cuerpos obtengan el premio o castigo por lo que hicieron mientras vivieron en el cuerpo. Mas el premio de los buenos, que es la felicidad, será perpetuo; de igual forma también al pecado mortal corresponde pena perpetua. Ambas cosas se evidencian por lo que se determinó en el libro tercero (capítulos 62, 144). Por lo tanto, es menester que unos y otros reciban un cuerpo incorruptible.

La otra razón puede tomarse de la causa formal de los resucitados, que es el alma. Pues se ha dicho ya (capítulo 79) que, para que el alma no permanezca perpetuamente separada del cuerpo, volverá por la resurrección a tomar nuevamente el cuerpo. Luego, como se proveyó para la perfección del alma que recibiese al cuerpo, será conveniente que el cuerpo se disponga según conviene al alma. Pero el alma es incorruptible. Por lo tanto, también se le restituirá un cuerpo incorruptible.

La tercera razón puede tomarse de la causa activa de la resurrección pues Dios, que restableció a la vida cuerpos ya corrompidos, mucho más podrá conceder a los cuerpos la conservación perpetua de la vida ya recuperada para cuyo ejemplo, cuando quiso, conservó libres de corrupción a los cuerpos corruptibles como los cuerpos de los tres niños en el horno de Babilonia

Luego la incorruptibilidad del estado futuro hay que entenderla de manera que este cuerpo, que ahora es corruptible, se convierta en incorruptible por virtud divina de forma que el alma le dominará plenamente en orden a su vivificación, y nadie podrá impedir tal comunicación vital. Por eso dice el Apóstol: –Es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad

Según esto, el hombre resucitado no será inmortal porque vuelva a tomar otro cuerpo incorruptible como sostenían las opiniones anteriores (capítulo prec.), sino porque este mismo cuerpo, ahora corruptible se hará incorruptible.

Así pues, se ha de interpretar al Apóstol, que dice: –La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios, o sea, que en el estado de los resucitados se quitará la corrupción de la carne y de la sangre, permaneciendo no obstante, la substancia de las mismas. Por eso añade: –Ni la corrupción heredará la incorrupción.

CAPITULO LXXXVI

De la cualidad de los cuerpos glorificados

Aunque por el mérito de Cristo se quite en la resurrección lo defectuoso de la naturaleza que es común a todos, tanto buenos como malos, sin embargo, entre buenos y malos permanecerá una diferencia fundada en lo que pertenece personalmente a cada cual. Pero al concepto de naturaleza pertenece que el alma humana sea forma del cuerpo, a quien vivifique y conserve en el ser; mas el alma merece por sus actos personales ser elevada a la gloria de la visión de Dios o ser excluida de la ordenación a tal gloria por la culpa. En consecuencia, todo cuerpo se dispondrá comúnmente conforme al decoro del alma, a saber: para que la forma incorruptible dé al cuerpo el ser incorruptible, no obstante la composición de contrarios, por razón de que la materia del cuerpo humano estará sujeta totalmente al alma humana en esto por divina virtud. Mas, por la claridad del alma elevada a la visión de Dios, el cuerpo unido a ella alcanzará algo más. Pues estará totalmente sujeto a ella, por efecto de la virtud divina, no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a las acciones y pasiones, movimientos y cualidades corpóreas. Por lo tanto, así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia del alma en el cuerpo, se revestirá éste a su manera de la –claridad de la gloria. Por eso dice el Apóstol: –Se siembra el cuerpo en ignominia y resucitará con gloria; porque nuestro cuerpo, que ahora es opaco, entonces será transparente, según el dicho de San Mateo: –Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre.

Además el alma que disfrutará de la visión divina, unida a su último fin, experimentará el cumplimiento total de su deseo en todo. Y como el cuerpo se mueve al deseo del alma, resultará que el cuerpo obedecerá absolutamente a la indicación del espíritu. Por eso los cuerpos que tendrán los bienaventurados resucitados serán –ágiles. Y esto es lo que dice el Apóstol en el mismo lugar: –Se siembra en flaqueza y se resucita en poder. Pues experimentamos la flaqueza corporal, porque el cuerpo se siente incapaz de responder a los deseos del alma en las acciones y movimientos que le impera; flaqueza que entonces desaparecerá totalmente por la virtud que redunda en el cuerpo de estar el alma unida a Dios. Por eso, en la Sabiduría, se dice también de lo justos que –discurrirán como centellas en cañaveral, no porque tengan que moverse necesariamente puesto que, teniendo a Dios, de nada carecen, sino para demostrar su poder. Así como el alma que disfruta de Dios tendrá el deseo completo en cuanto a la adquisición de todo bien, así también lo tendrá en cuanto a la remoción de todo mal, porque donde está el sumo bien no cabe mal alguno. Luego también el cuerpo, perfeccionado por el alma y en proporción con ella, será inmune de todo mal, no sólo actual, sino incluso posible. Del actual, porque en ambos ni habrá corrupción ni deformidad, ni defecto alguno. Del posible porque nada podrán sufrir que les moleste. Y por esto serán –impasibles. Pero esta impasibilidad no excluirá en ellos las pasiones esencialmente sensibles, por que usarán de los sentidos para gozar de aquello que no repugna al estado de incorrupción. Y para demostrar dicha impasibilidad dice el Apóstol: –Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción.

Por otra parte, el alma que disfruta de Dios se unirá perfectísimamente a El y participará de su bondad en grado sumo conforme a su propia medida; y de igual modo, pues, el cuerpo se sujetará perfectamente al alma, participando de sus propiedades en cuanto es posible, en claridad de sentidos, ordenación del apetito corporal y –en todo género de perfección natural; pues tanto más perfecta es una cosa en la naturaleza cuanto su materia se sujeta más perfectamente a la forma. Y por esto dice el Apóstol: –Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual. El cuerpo del resucitado será ciertamente espiritual, no porque sea espíritu, como mal entendieron algunos, ya se tome por espíritu la substancia espiritual o bien el aire o el viento; sino porque estará totalmente sujeto al espíritu, tal como ahora decimos cuerpo animal, no porque sea alma, sino porque está sujeto a las pasiones animales y necesita alimentos.

Se ve, pues, por lo dicho que, así como el alma humana será elevada a la gloria de los espíritus celestes para que vea la esencia de Dios, según se demostró en el libro tercero (c. 57), así también su cuerpo será elevado a las propiedades de los cuerpos celestes, en cuanto que será transparente, impasible, móvil sin dificultad ni trabajo e incomparablemente perfecto en su forma. Y ésta es la razón por la que el Apóstol dice que los cuerpos de los resucitados son –celestes, no en cuanto a su

naturaleza, sino en cuanto a su gloria. Por eso, cuando dijo que –hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, añade que –una es la gloria de los celestes y otra la de los terrestres. Y así como la gloria a la que es elevada el alma humana excede la capacidad natural de los espíritus celestes, como se demostró en el libro tercero (c. 53), igualmente, la gloria de los cuerpos de los resucitados excede la natural perfección de los cuerpos celestes, para que la claridad sea mayor, la impasibilidad más consistente, la agilidad más fácil y la dignidad de naturaleza más perfecta.

CAPITULO LXXXVII

Del lugar de los cuerpos glorificados

Como el lugar debe ser proporcionado a lo que se coloca en él, síguese que los cuerpos de los resucitados, al conseguir la propiedad de los cuerpos celestes, ocupen un lugar en el cielo, o mejor, –sobre todos los cielos, para que estén juntamente con Cristo en virtud del cual alcanzaron esta gloria–, de quien dice el Apóstol a los de Efeso: Quien subió sobre todos los cielos para llenarlo todo.

Y parece vano argüir contra esta promesa divina fundándose en la natural posición de los elementos, como si fuera imposible que el cuerpo humano, que es terreno y que por naturaleza ocupa el último lugar, sea elevado por encima de los elementos ingrávidos, Pues consta que, si el cuerpo perfeccionado por el alma no sigue las inclinaciones de los elementos, débelo a la virtud del alma. Por que es el alma misma quien con su virtud conserva ahora al cuerpo, mientras vivimos, para que no se disuelva por la contrariedad de sus elementos; y también por virtud del alma, que mueve, se eleva el cuerpo, tanto más cuanto mayor poder tenga dicha virtud. También es evidente que el alma, cuando se una a Dios por la visión, tendrá perfecta su virtud. Por consiguiente no debe parecer difícil si entonces el cuerpo, por virtud del alma, no sólo se conserva inmune de toda corrupción, sino que se eleva por encima de cualquier otro cuerpo.

Ni tampoco ofrece imposibilidad alguna en relación con la divina promesa que los cuerpos celestes no puedan partirse para que se eleven sobre ellos los cuerpos gloriosos, por que esto se realiza por virtud divina, para que los cuerpos gloriosos puedan estar juntamente con los otros cuerpos, cuyo indicio anticipado fue el cuerpo de Cristo cuando –entró, estando las puertas cerradas, donde se encontraban los discípulos.

CAPITULO LXXXVIII

Del sexo y edad de los resucitados

No se debe pensar que en los cuerpos de los resucitados falte el sexo femenino, como algunos creyeron. Porque, como por la resurrección hayan de ser reparados los defectos de la naturaleza, no se quitará a los cuerpos de los resucitados nada de cuanto pertenece a la perfección de la misma. Pero, así como los restantes miembros del cuerpo pertenecen a la integridad del mismo, así también pertenecen los que sirven para la generación, tanto en los varones como en las mujeres. Luego resucitarán estos miembros en unos y en otras.

Y no se opone a esto el que no se hará uso de estos miembros, como se demostró antes (c. 83). Porque, si por esta razón no estuvieran dichos miembros en los resucitados, por la misma tampoco deberían estar en ellos cuantos miembros sirven para la nutrición, porque después de resucitar tampoco se hará uso de la comida. De ser así, faltaría al cuerpo del resucitado la mayor parte de sus miembros. Luego existirán todos estos miembros, aun cuando no se haga uso de los mismos, para restablecer la integridad natural del cuerpo. De ahí que no existirán en vano.

Igualmente, la debilidad del sexo femenino tampoco se opone a la perfección de los resucitados. Pues no es una debilidad ocasionada por desvío de la naturaleza, sino intentada por ella misma. Incluso esta misma distinción existente en la naturaleza humana demuestra su perfección y, a la vez,

la sabiduría divina, que todo lo dispone con cierto orden.

Ni tampoco obliga a ello la frase del Apóstol, que dice: –Hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y el conocimiento de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo. Pues esto no se ha dicho porque cada uno en aquel encuentro, en que los resucitados irán –al encuentro del Señor en los aires, haya de tener sexo masculino, sino para designar la perfección y fortaleza de la Iglesia. Pues toda la iglesia será como un varón perfecto que corre al encuentro de Cristo, según vemos por lo que dice antes y por lo que sigue.

Mas es conveniente que todos resuciten en la edad de Cristo, que es la edad juvenil, por el estado de perfección que tiene la naturaleza en esa edad. Porque la edad pueril todavía no ha conseguido la perfección natural mediante el crecimiento, y la edad senil ya se ha alejado de ella por el desgaste.

CAPITULO LXXXIX

De la cualidad de los cuerpos de los condenados al resucitar

Por esto podemos pensar razonablemente cuál ha de ser la condición de los cuerpos que resucitan en los que han de ser condenados.

Pues es preciso que tales cuerpos estén proporcionados a las almas de quienes han de ser condenados. Ahora bien, las amas de los condenados tienen efectivamente naturaleza buena, como que es creada por Dios; pero tendrán la voluntad desordenada y alejada del propio fin. Por lo tanto, sus cuerpos, en lo referente a la naturaleza, serán reparados e íntegros, pues resucitarán en edad perfecta, con todos sus miembros y sin defecto alguno ni corrupción que hubiera podido ocasionar un fallo de la naturaleza o la enfermedad. Por eso dice el Apóstol: –Los muertos resucitarán incorruptos, cosa que evidentemente se ha de entender de todos, tanto buenos como malos, según se deduce de lo que precede y sigue a la cita.

Mas como su alma estará voluntariamente apartada de Dios y privada de su propio fin, sus cuerpos no serán espirituales, o sea, sujetos totalmente al espíritu, sino que, más bien, su alma será –carnal por el afecto.

Ni tales cuerpos serán ágiles, como obedientes al alma sin dificultad, sino más bien –graves y –pesados y en cierto modo insoportables al alma, tal cual son las mismas almas que se apartaron de Dios por la desobediencia.

También permanecerán pasibles, como ahora, o aún más; pero de manera que, sufriendo daño efectivamente de parte de las cosas sensibles, no obstante no se corromperán; igualmente, también sus almas serán atormentadas y privadas totalmente del deseo natural de la bienaventuranza.

Y serán, además, sus cuerpos –opacos y tenebrosos; y sus almas estarán exentas de la luz del conocimiento divino. Y esto es lo que dice el Apóstol: –Todos resucitaremos, mas no todos seremos mudados; pues sólo los buenos serán glorificados, mientras que los cuerpos de los condenados resucitarán sin gloria.

Pero tal vez puede parecer a alguno imposible que los cuerpos de los malos sean pasibles, pero no corruptibles, ya que –toda pasión, cuanto más intensa, más se aleja de la substancia; pues vemos que, si el cuerpo permanece por largo tiempo en el fuego, acabará por consumirse, y que, si el dolor es muy intenso, el alma se separa del cuerpo. –Pero el cuerpo humano después de la resurrección no pasará de una forma a otra ni en los buenos ni en los malos, porque en unos y otros será perfeccionado por el alma en cuanto al ser natural, de manera que ya no será posible que esta forma se separe de tal cuerpo ni sea otra introducida, estando el cuerpo sometido ya totalmente al alma por virtud divina. Por lo cual, incluso la potencia que tiene la materia prima para toda forma permanecerá en el cuerpo humano ligada en cierto modo por la fuerza del alma, para que no pueda ser actualizada por otra forma. Mas, como los cuerpos de los condenados no estarán totalmente sujetos al alma en lo que concierne a ciertas condiciones, serán afligidos en los sentidos por

contrariedad de lo sensible. Así que serán afligidos por el fuego corpóreo, en cuanto que la cualidad del fuego es por su propia excelencia contraria a la igualdad de complexión y de armonía connatural a todo sentido, aunque no pueda destruirla. Sin embargo, tal aflicción no logrará separar al alma del cuerpo, pues éste ha de permanecer necesariamente sujeto siempre a su propia forma.

Y así como los cuerpos de los bienaventurados serán elevados por encima de los cuerpos celestes por la innovación de la gloria, así también y en proporción será asignado a los cuerpos de los condenados el último lugar, tenebroso y de tormento. Por eso se dice en el salmo: –Sorpréndalos la muerte: desciendan vivos al infierno; y en el Apocalipsis se dice que –el diablo que los extraviaba será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

CAPITULO XC

Cómo padecerán las substancias incorpóreas a causa del fuego corpóreo

Pero puede llegarse a dudar de cómo el diablo, que es incorpóreo, y las almas de los condenados, antes de la resurrección, puedan sufrir a causa del fuego corporal, por el que padecen en el infierno las almas de los condenados, según dice el Señor: –Apartaos de mi malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.

Luego no se ha de pensar que las substancias incorpóreas puedan sufrir a causa del fuego corpóreo, de forma que él corrompe o altere su naturaleza, tal cual sufren ahora nuestros cuerpos corruptibles a causa del fuego, pues las substancias incorpóreas no tienen materia corporal para que puedan ser inmutadas por las cosas corpóreas, ni tampoco son susceptibles de formas sensibles, a no ser de manera inteligible, sin olvidar que esta suscepción no es penal, sino perfectiva y deleitable.

Ni tampoco se puede decir que sufran aflicción a causa del fuego corpóreo por razón de alguna contrariedad, como si los cuerpos después de la resurrección; porque las substancias incorpóreas no tienen órganos de los sentidos ni hacen uso de las potencias sensitivas.

Por lo tanto, las substancias incorpóreas sufren a causa del fuego a modo de cierta ligadura; pues los espíritus pueden ser ligados a los cuerpos ya a modo de forma, así como se une el alma al cuerpo humano para darle la vida, o ya sin ser su forma, tal como los nigrománticos unen el espíritu a imágenes o cosas parecidas, en virtud de los demonios. Luego mucho más pueden ser ligados al fuego corpóreo, en virtud divina, los espíritus de los que han de ser condenados. Y esto es para ellos causa de aflicción, pues saben que han sido ligados en castigo a estas cosas bajísimas.

También es conveniente que los espíritus condenados sean castigados con penas corporales. Pues todo pecado de la criatura racional proviene de no sujetarse a Dios, obedeciéndole. Mas la pena ha de corresponder proporcionalmente a la culpa, para que la voluntad sea atormentada mediante la pena en contrario de aquello en que amando pecó. Por lo tanto, es un castigo conveniente para la naturaleza racional el estar sometida y ligada en cierto modo a las cosas inferiores, es decir, a las corporales.

Además, al pecado cometido contra Dios no sólo se le debe pena de daño, sino también pena de sentido, como se demostró en el libro tercero (c. 145): la pena de sentido corresponde a la culpa contraída por la conversión desordenada al bien conmutable, como la pena de daño corresponde a la culpa contraída al despreciar el bien inconmutable. Ahora bien, la criatura racional, y principalmente el alma humana, peca volviéndose desordenadamente a las cosas corporales. Luego es un castigo conveniente que sea atormentada por las cosas corporales.

Si al pecado se debe la pena aflictiva que llamamos –pena de sentido, tal pena habrá de provenir de lo que pueda causar aflicción. Mas nada causa aflicción si no contraria a la voluntad. En efecto: no es contrario a la voluntad natural de la criatura racional el unirse a la substancia espiritual, antes bien, esto la deleita y pertenece a su perfección; pues es una unión de semejante con semejante y de lo inteligible con el entendimiento, porque toda substancia espiritual es inteligible por sí misma. Sin

embargo, contrario a la voluntad natural de la substancia espiritual es que se someta al cuerpo del que, según el orden de su naturaleza, debe estar libre. En consecuencia, es conveniente que la substancia espiritual sea castigada mediante las cosas corporales.

De aquí se deduce que, aunque las cosas que se leen en las Escrituras sobre los premios de los bienaventurados se entiendan de un modo espiritual, como dijimos (c. 83) al hablar sobre la promesa de manjares y bebidas, sin embargo se han de entender corporalmente y como dichas con propiedad ciertas cosas que en la Escritura se conminan como castigo a los pecadores. Pues no es conveniente que la naturaleza superior sea premiada con el uso de la inferior, sino más bien con la unión a la superior; mas la naturaleza superior es castigada convenientemente si se la considera como inferior.

Nada obsta, sin embargo, que ciertas cosas que se leen sobre las penas de los condenados como dichas corporalmente, se tomen espiritualmente y como dichas por semejanza, como lo que se dice en Isaías: –Cuyo gusano nunca morirá. Pues por gusano puede entenderse el remordimiento de la conciencia, con el que también serán atormentados los impíos; porque no es posible que un gusano corporal corroa la substancia espiritual, como tampoco los cuerpos de los condenados, que serán incorruptibles. –Sin embargo, el –llanto y crujir de dientes sólo puede entenderse metafóricamente en las substancias espirituales, aunque nada impide que esto se entienda materialmente respecto a los cuerpos de los condenados después de su resurrección, con tal de que por llanto no se entienda el derramar lágrimas, pues en dichos cuerpos no puede haber disolución alguna, sino el solo dolor de corazón y la turbación de los ojos y de la cabeza, como suele acontecer en los llantos.

CAPITULO XCI

Las almas consiguen el castigo o premio inmediatamente después de su separación del cuerpo

Y de esto podemos deducir que, inmediatamente después de la muerte, las almas de los hombres reciben por lo merecido el premio o el castigo. Pues las almas separadas son capaces de penas tanto espirituales como corporales, según se demostró (capítulo precedente). Y que son capaces de gloria se evidencia por lo que hemos tratado en el libro tercero (capítulo 51). Pues, por el mero hecho de separarse el alma del cuerpo, se hace capaz de la visión de Dios, a la que no poda llegar mientras estaba unida al cuerpo corruptible. Ahora bien, la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión de Dios, que es el –premio de la virtud. Y no había razón alguna para diferir el castigo o el premio, del cual pueden participar las almas de unos y otros. Luego el alma, inmediatamente que se separa del cuerpo, recibe el premio o castigo –por lo que hizo con el cuerpo.

El estado de merecer o desmerecer está en esta vida, por lo cual se compara a la –milicia y a –los días del mercenario, como se ve en Job: –¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra y son como los de un jornalero sus días? Mas, terminado el estado de milicia y el trabajo de jornalero, se debe dar inmediatamente el premio o el castigo a los que luchan bien o mal; por eso se dice en el Levítico: –No quede en tu mano hasta el siguiente día el salario del jornalero. Y dice el Señor: –Yo haré recaer vuestra acción sobre vuestra cabeza Por lo tanto inmediatamente después de la muerte, las almas alcanzan el premio o el castigo.

Al orden del pecado y del mérito corresponde convenientemente el orden del castigo y premio. Mas el mérito y el pecado no recaen en el cuerpo sino por el alma, pues únicamente lo que es voluntario tiene razón de mérito o demérito. Así, pues, tanto el premio como el castigo pasa convenientemente del alma al cuerpo y no viceversa, luego no existe razón alguna por la que, para castigar o premiar a las almas, haya que esperar a que vuelvan a tomar sus cuerpos; antes bien, parece más conveniente que las almas, en las que con anterioridad estuvo el pecado y el mérito, sean castigadas o premiadas también antes que sus cuerpos.

Por la misma providencia de Dios, que da a las cosas naturales las perfecciones que les son debidas, se les deben a las criaturas racionales los premios y castigos. Pero en las cosas naturales sucede que

cada uno recibe inmediatamente la perfección de que es capaz, si no hay impedimento por parte de quien recibe o por parte de quien obra. Luego como las almas, una vez separadas de los cuerpos, son capaces tanto de gloria como de castigo, inmediatamente recibirán una u otro, y no se diferirá el premio de los buenos o el castigo de los malos hasta que las almas vuelvan a juntarse con los cuerpos.

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, por parte de los buenos, puede haber algún impedimento para que sus almas no reciban, una vez libradas del cuerpo, el último premio, consistente en la visión de Dios. Efectivamente, la criatura racional no puede ser elevada a dicha visión si no está totalmente purificada, pues tal visión excede toda la capacidad natural de la criatura. Por eso se dice de la sabiduría que –nada manchado hay en ella; y en Isaías se dice: –Nada impuro pasará por ella. Y sabemos que el alma se mancha por el pecado, al unirse desordenadamente a las cosas inferiores; de cuya mancha se purifica en realidad en esta vida mediante la penitencia y los otros sacramentos, como se dijo antes (cc. 56, 59, 60, 61, 70, 72, 73, 74). Pero a veces acontece que tal purificación no se realiza totalmente en esta vida, permaneciendo el hombre deudor de la pena, ya por alguna negligencia u ocupación, o también porque es sorprendido por la muerte. Mas no por esto merece ser excluido totalmente del premio, por que pueden darse tales cosas sin pecado mortal, que es el único que quita la caridad, a la cual se debe el premio de la vida eterna, como se ve por lo dicho en el libro tercero (capítulo 143). Luego es Preciso que sean purgadas después de esta vida antes de alcanzar el premio final. Pero esta purificación se hace por medio de penas tal como se hubiera realizado también esta vida por las penas satisfactorias De lo contrario, estarían en mejor condición los negligentes que los solícitos, si no sufrieran en la otra vida la pena que por los pecado no cumplieron en ésta. Por consiguiente las almas de los buenos, que tienen algo que purificar en este mundo, son detenidas en la consecución del premio hasta que sufran las penas satisfactorias

Y ésta es la razón por la cual afirmamos la existencia del purgatorio refrendada por el dicho del Apóstol: –Si la obra de alguno se quemase, será perdida y él será salvo, como quien pasa por el fuego. A esto obedece también la costumbre de la Iglesia universal que reza por los difuntos, cuya oración sería inútil si no se afirmara la existencia del purgatorio después de la muerte; por que la Iglesia no ruega por quienes están en el término del bien o del mal, sino por quienes no han llegado todavía.

Y que las almas reciben el premio o castigo inmediatamente después de la muerte, si no media impedimento alguno, se confirma con las autoridades de la Sagrada Escritura. Pues se dice en Job de los malos: –Pasan sus días placenteramente y en un instante descienden al infierno. Y en San Lucas: –Murió el rico y fue sepultado en el infierno y el infierno es el lugar donde son castigadas las almas. De modo semejante se habla también de los buenos. Pues como consta en San Lucas, el Señor, pendiente de la cruz, dijo al ladrón: –Hoy serás conmigo en el paraíso; y por paraíso se entiende el premio que se promete a los buenos, según aquello del Apocalipsis: –Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios.

Sin embargo, algunos, fundándose en aquello de San Mateo: –Alegraos y regocijaos, porque grande será vuestra recompensa en los cielos, dicen que por paraíso no se ha de entender el premio último que se recibirá en los cielos, sino cierto premio que tendrá lugar en la tierra. Pues, al parecer, el paraíso es un lugar terreno, por que se dice en el Génesis: –Plantó Yavé Dios un paraíso de delicias y puso allí al hombre que había creado. Pero, si uno considera bien las palabras de la Sagrada Escritura, hallará que la misma retribución final, que se promete a los santos en el cielo, tiene lugar inmediatamente después de esta vida. Pues el Apóstol, en la segunda a los de Corinto, hablando de la gloria final, dice que –por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un cúmulo eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales, y las invisibles, eternas; lo cual es evidente que se refiere a la gloria final que tiene lugar en los cielos. Para demostrar cuándo y de qué modo se tendrá esta gloria, añade: –Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, sino eterna en los cielos. Con esto da a entender claramente que, una vez disuelto el cuerpo, el alma es llevada a la eterna mansión celeste, que no es otra cosa

que el gozo de la divinidad coma lo gozan los ángeles en los cielos.

Y si alguien quiere afirmar lo contrario, diciendo que el Apóstol no dijo que inmediatamente después de disolverse el cuerpo tengan la mansión eterna en los cielos realmente, sino sólo la esperanzas de conseguirla al fin, tal afirmación se opone claramente a la intención del Apóstol, por que también mientras vivimos aquí tendremos la mansión celeste por predestinación divina, y la tenemos en esperanza según aquello: –Porque en esperanza estamos salvos. Luego en vano añadió: –Si nuestra mansión terrena se deshace, pues bastaba decir: –Sabemos que tenemos de Dios una sólida casa, etc. Y esto se ve más expresamente en lo que se añade: –Persuadido de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos partir del cuerpo y estar presentes en el Señor. Mas en vano quisiéramos –partir del cuerpo; o sea, –separarnos si no estuviésemos de inmediato presente ante el Señor. Pero no estamos presentes sino cuando vemos realmente; por que, mientras caminamos por la fe y en visión, –estamos ausentes del Señor, según se dice en el mismo lugar. Luego inmediatamente después de separarse el alma del cuerpo ve a Dios en visión, lo cual es la última bienaventuranza como se demostró en el libro tercero (c. 51). –Esto mismo demuestran también las palabras del mismo Apóstol al decir: –Deseo morir para estar con Cristo. Ahora bien, Cristo está en los cielos. Luego el Apóstol espera ir al cielo inmediatamente después de separarse del cuerpo.

Y con esto se rechaza el error de algunos griegos, que niegan la existencia del purgatorio y dicen que, antes de la resurrección de los cuerpos, las almas ni suben al cielo ni bajan al infierno.

CAPITULO XCII

Las almas de los santos, después de la muerte, tienen la voluntad inmutable en el bien

Por lo dicho se ve que las almas, inmediatamente después de separar se del cuerpo, se vuelven inmutables respecto a la voluntad, es decir, que a partir de entonces la voluntad del hombre no puede cambiarse, yendo del bien al mal o del mal al bien.

Pues, mientras el alma puede moverse del bien al mal o del mal al bien, se halla en estado de guerra y de lucha (cf. c. prec.), y es preciso que resista con solicitud al mal, para no ser vencida por él, o que luche para librarse del mismo. Pero inmediatamente después que el alma se separe del cuerpo, no se encontrar en estado de guerra o de lucha, sino en el de recibir el premio o el castigo por lo que –combatió legítima o ilegítimamente, pues se ha demostrado (c. prec.) que alcanza inmediatamente el premio o el castigo. Por lo tanto, el alma, respecto a la voluntad, no puede en adelante cambiarse del bien al mal o del mal al bien.

Se demostró en el libro tercero (capítulo 61) que la bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios, es perpetua; y también (c. 144) que el pecado mortal merece pena eterna. Ahora bien, el alma no puede ser bienaventurada si no tuvo rectitud de voluntad, la cual deja de ser recta cuando se aparta del fin; y no cabe que simultáneamente se aparte del fin y goce del mismo. Luego es necesario que la rectitud de voluntad sea perpetua en el alma bienaventurada, para que no pueda cambiarse del bien al mal.

La criatura racional desea naturalmente ser bienaventurada, y este deseo no puede desarraigarse. Sin embargo, su voluntad puede apartarse de lo que constituye la verdadera bienaventuranza, pervirtiéndose dicha voluntad y esto sucede efectivamente, porque no se toma como bienaventuranza lo que verdaderamente la constituye sino otra cosa hacia la cual se dirige la voluntad desordenada como a un fin; por ejemplo, quien pone su fin en los deleites corporales los concibe como lo mejor, o sea, bajo la razón de bienaventuranza. Es así que quien ya son bienaventurados desean aquello en que se encuentra la bienaventuranza como bienaventuranza y fin último; de lo contrario, no se saciaría el apetito y no serían bienaventurados. Por lo tanto, quienes son bienaventurados no puede apartar la voluntad de aquello que constituye la bienaventuranza verdadera. Luego no pueden tener voluntad perversa.

Quien está abastado con lo que tiene, no busca cosa alguna fuera de sí. Ahora bien, a quien es bienaventurado le basta con aquello que constituye la verdadera bienaventuranza; de lo contrario, no se colmaría su deseo. Según, esto, quien es bienaventurado sólo busca lo perteneciente a aquello que constituye la bienaventuranza verdadera. Mas nadie tiene voluntad perversa sino cuando quiere algo contrario a lo que constituye la verdadera bienaventuranza. Luego la voluntad de cualquier bienaventurado no puede moverse hacia el mal.

No hay pecado en la voluntad de no mediar alguna ignorancia del entendimiento, pues queremos únicamente el bien verdadero o el aparente; por eso se dice: –Yerran quienes maquinan el mal; y el Filósofo en el III de los –Éticos: –Todo malo es ignorante. Pero el alma que es bienaventurada en modo alguno puede ser ignorante, puesto que ve en Dios todo lo que pertenece a su propia perfección. Luego de ninguna manera puede tener mala voluntad, máxime siendo siempre actual dicha visión de Dios, según se demostró en el libro tercero (c. 62).

Nuestro entendimiento puede errar acerca de algunas conclusiones antes de reducirlas a los primeros principios en los que, una vez hecha la reducción, se tiene la ciencia de las conclusiones, que no puede ser falsa. –Pues tal como se encuentra el principio de demostración con relación a lo especulativo, así se encuentra también el fin con relación a lo apetitivo. Así que, mientras no conseguimos el último fin, nuestra voluntad puede desviarse; pero no cuando ha llegado al gozo del último fin, que es por sí mismo deseable, al modo que los primeros principios de las demostraciones son por sí mismos conocidos.

El bien, en cuanto tal, es amable. Por tanto, lo concebido como óptimo es amable sobremanera. Ahora bien, la substancia racional bienaventurada, al ver a Dios, le concibe como óptimo y por eso le ama sobre todo. Mas lo esencial del amor es la conformidad de voluntades de quienes se aman. En consecuencia, las voluntades de los bienaventurados están en la máxima conformidad con Dios, lo cual proporciona la rectitud de voluntad, ya que la voluntad divina es la regla suprema de todas las voluntades. En conclusión, las voluntades de quienes ven a Dios no pueden pervertirse.

Además, mientras una cosa se mueve naturalmente hacia otra, aun no posee el último fin. Por consiguiente, si el alma bienaventurada pudiese aún convertirse del bien al mal, todavía no poseería el último fin, lo cual es contra la noción de bienaventuranza. Luego es evidente que las almas que inmediatamente después de la muerte son bienaventuradas, se vuelven inmutables respecto a su voluntad.

CAPITULO XCIII

Las almas de los malos, después de la muerte, tienen la voluntad inmutable en el mal

Y, de modo semejante también las almas que inmediatamente después de la muerte se hacen miserables con el castigo, se vuelven inmutables respecto a la voluntad.

Se demostró en el libro tercero (c. 144) que el pecado mortal merece pena perpetua. Pero no existiría tal pena en las almas que son condenadas si pudiesen cambiar su voluntad hacia lo mejor; porque sería inicuo que después de recobrar la buena voluntad fuera castigadas perpetuamente. Luego la voluntad del alma condenada no puede moverse hacia el bien.

El mismo desorden de la voluntad es una pena, y sobremanera aflictiva, porque, mientras alguien tiene desordenada la voluntad, le desagrada lo que se hace rectamente; y a los condenados les desagrada que la voluntad de Dios se cumpla en todos los que resistieron pecando. Luego nunca perderán su voluntad desordenada

Sólo la gracia de Dios es causa de que la voluntad se mueva del pecado al bien, según consta por lo dicho en el libro tercero (c. 157). Mas, así como las almas de los buenos son admitidas a la participación perfecta de la divina bondad, así también las almas de los malos serán excluidas totalmente de la gracia. Por lo tanto, no podrán cambiar su voluntad hacia lo mejor.

Así como los buenos que viven en este mundo ponen el fin de todas sus obras y deseos en Dios, así también los malos lo ponen en algún fin inadecuado que los aparta de Dios. Pero las almas separa de los buenos se unirán inmutablemente al fin que se prefijaron en esta vida, es decir, a Dios. Luego, también las almas de los malos se unirán inmutablemente al fin que eligieron para sí. Por consiguiente, si la voluntad de los buenos no podrá hacerse mala, tampoco la voluntad de los malos podrá. hacerse buena.

CAPITULO XCIV.

De la inmutabilidad de la voluntad en las almas detenidas en el purgatorio

Pero como hay ciertas almas que no llegan a la bienaventuranza inmediatamente después de la separación ni tampoco son condenadas, como aquellas que llevan consigo algo que purgar, según se ha dicho (c. 91), debe demostrarse que ni aun estas almas pueden cambiarse, respecto a la voluntad, después que fueren se paradas del cuerpo. Pues las almas de los bienaventurados y de los condenados tienen inmóvil la voluntad a causa del fin a que se unieron, como consta por lo dicho (cc. 92, 93; confróntese 95). Ahora bien, las almas que llevan consigo algo que purgar no se diferencian en cuanto al fin de las almas de los bienaventurados, ya que mueren con caridad por la que nos unirnos a Dios como a fin. Luego también éstas tendrán inmóvil la voluntad.

CAPITULO XCV

De la inmutabilidad de la voluntad en todas la almas después de la separación del cuerpo en general

Y que del fin se siga en todas las almas separadas la inmovilidad de la voluntad se puede demostrar así:

–Pues el fin –como se ha dicho en el capitulo 92– es respecto al apetito lo que los primeros principios de demostración respecto a lo especulativo. Mas estos principios se conocen naturalmente, y el error que aconteciere acerca de ellos provendría de la corrupción de la naturaleza. Por eso el hombre no podría cambiar de una verdadera acepción de los principios a una falsa, o al contrario, no mediando un cambio de la naturaleza; pues quien yerra acerca de los principios no puede retractarse por otros más ciertos, así como se retracta el hombre del error que versa sobre las conclusiones. E, igualmente, nadie podrá tampoco apartarse de la verdadera acepción de los principios por algunos más evidentes. –Tal es, pues, su situación respecto al fin. Porque cada cual tiene naturalmente el deseo del último fin.

Y ésta es, en general, la tendencia de la naturaleza racional, el apetecer la bienaventuranza; pero que desee esto o aquello bajo la razón de felicidad y de último fin, obedece a una disposición especial de la naturaleza. Por eso dice el Filósofo que –como cada cual es, así le parece también el fin. Si, pues, la disposición por la que alguien desea una cosa como último fin no puede ser abandonada por él, su voluntad tampoco podrá cambiar en cuanto al deseo de tal fin.

Sin embargo, nosotros podemos abandonar tales disposiciones mientras el alma está unida al cuerpo. Pues a veces acontece que apetecemos algo como último fin, porque nos disponemos así por alguna pasión, que pasa enseguida; por eso también el deseo del fin se aleja con facilidad, como se ve en los contingentes. Pero a veces nos disponemos por algún hábito para desear algún fin bueno o malo, y esta disposición no se pierde con facilidad; y por eso tal deseo del fin resta más fuerte, como se ve en los moderados; sin embargo, la disposición habitual puede quitarse en esta vida.

Según esto, está claro que, permaneciendo la disposición por la cual se desea algo como último fin, no puede cambiarse el deseo de tal fin, porque el último fin se desea sobre todo; por eso nadie puede apartarse del deseo del último fin por algo más deseable. Mas el alma se encuentra en estado

mudable mientras está unida al cuerpo, pero no después que se separa de él. Pues la disposición del alma se mueve accidentalmente por algún movimiento del cuerpo; porque, como el cuerpo. está al servicio de las propias operaciones del alma, se le dio naturalmente tal cuerpo para que, existiendo ella en él, se perfeccione como movida a la perfección. Por lo tanto, cuando el alma esté separada del cuerpo, no se encontrará en estado de tender al fin, sino de descansar en el fin conseguido. Luego su voluntad será inmóvil en cuanto al deseo del último fin.

Toda la bondad o malicia de la voluntad depende del último fin; porque cualquier bien que alguien quiere en orden a buen fin, bien lo quiere, y cualquier mal en orden al mal, mal lo quiere. Por consiguiente, la voluntad del alma separada no es mudable del bien al mal, aunque sea mudable de lo querido a otra cosa, conservando, sin embargo, el orden al mismo último fin.

Por esto se ve que tal inmovilidad de la voluntad no está contra el libre albedrío cuyo acto es el elegir, ya que la elección es de lo que conduce al fin y no del último fin. Así, pues, como ahora no va contra el libre albedrío que deseemos con voluntad inmutable la bienaventuranza y huyamos de la miseria, en general, así tampoco será contrario al libre albedrío que la voluntad se dirija inmutable hacia algo determinado como último fin; porque así como ahora se halla en nosotros inmutablemente la naturaleza común, por la que apetecemos la bienaventuranza en general, así entonces permanecerá inmutablemente aquella disposición especial por la que se desea esto o aquello como último fin.

Mas las substancias separadas, o sea, los ángeles, según la naturaleza en que fueron creadas, están más cerca de la última perfección que las almas, porque no necesitan adquirir la ciencia por los sentidos ni llegar razonando desde los principios a las conclusiones, como las almas, sino que mediante las especies impresas pueden llegar inmediatamente a la contemplación de la verdad. Y, por lo tanto, inmediatamente que se unieron a un fin adecuado o inadecuado, permanecieron en él inmutablemente. Sin embargo, no se ha de creer que las almas, después que vuelven a reasumir sus cuerpos en la resurrección, pierdan la inmutabilidad de la voluntad, sino que perseveran en ella; porque, según se ha dicho (c. 85), en la resurrección se dispondrán los cuerpos según la exigencia del alma, y no viceversa.

CAPITULO XCVI

Del juicio final

Por lo dicho se ve que hay una doble retribución por lo que el hombre hizo en la vida: una, según el alma, la cual recibe uno inmediatamente que el alma se hubiere separado del cuerpo; la otra retribución tendrá lugar en la reasunción de los cuerpos, ya que unos se unirán a cuerpos gloriosos e impasibles y otros a pasibles y viles. Mas la primera retribución se hace, en efecto, a cada uno separadamente, ya que separadamente muere cada cual; pero la segunda se hará a todos a la vez, pues todos resucitarán a la vez. Pero toda retribución por la que se dan diversas cosas en atención a la diversidad de méritos, requiere un juicio. Luego es necesario que haya un doble juicio: uno por el que a cada uno se da separadamente el premio o castigo respecto al alma, y otro universal, según el cual se dará a todos juntamente lo que merecieron respecto al alma y al cuerpo.

Y porque Cristo nos prometió por su humanidad, según la cual padeció y murió, tanto la resurrección como la vida eterna, a El le compete aquel juicio universal por el que los resucitados son premiados o castigados. Por esto se dice de El: –Le dio poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre.

Sin embargo, el juicio debe ser proporcionado a lo que se juzga. Y como el juicio final tratará del premio o castigo de los cuerpos visibles, es preciso que se ejecute visiblemente. Por eso Cristo juzgará también en forma humana, visible a todos, así buenos como malos. Pero la visión de su divinidad hace bienaventurados, como se demostró en el libro tercero (cc. 25, 51, 63); por lo cual sólo podrá ser vista ésta por los buenos. Mas el juicio de las almas, como es de algo invisible, se

hará invisiblemente.

Y aunque Cristo tenga autoridad de juzgar en aquel juicio final, no obstante, juntamente con El, como asesores del Juez, juzgarán los que más íntimamente se le unieron, o sea, los apóstoles, de quienes se ha dicho: –Vosotros, los que me habéis seguido, os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, cuya promesa se extiende también a quienes siguen las huellas de los apóstoles.

CAPITULO XCVII

Del estado del mundo después del juicio

Una vez realizado el juicio final, la naturaleza humana quedará situada totalmente en su término. Y como todas las cosas corporales existen en cierto modo para el hombre, según se demostró en el libro tercero (capítulo 81), entonces será conveniente que el estado de toda criatura corpórea se cambie para que concuerde con el estado de los hombres que existirán entonces. Y como los hombres serán ya incorruptibles, se quitará a toda criatura corpórea el estado de generación y corrupción. Y esto es lo que dice el Apóstol: –Ellas mismas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de los hijos de Dios.

En los cuerpos inferiores, la generación y corrupción es causada por el movimiento del cielo. Luego, para que cese la generación y corrupción en los cuerpos inferiores, habrá de cesar también el movimiento del cielo. Y por esto se dice que –no habrá más tiempo.

Mas no ha de parecer imposible que cese el movimiento del cielo, pues tal movimiento no es natural a la manera que el movimiento de lo pesado y ligero, para que sea incitado al movimiento por algún principio interno, sino que se dice natural en cuanto que tiene en su naturaleza aptitud para tal movimiento; y el principio de aquel movimiento es un cierto entendimiento como se demostró en el libro tercero (c. 23). Luego el cielo se mueve como lo que so mueve por voluntad. Mas la voluntad se mueve por el fin. Y el fin del movimiento del cielo no puede ser el mismo moverse, pues el movimiento, como siempre tiende hacia algo, no tiene razón de último fin. Y no puede decirse que el fin del movimiento celeste sea el cambiarse un cuerpo celeste de potencia a acto respecto al lugar, porque esta potencia nunca puede actualizarse totalmente ya que, mientras el cuerpo celeste está en acto en un lugar, está en potencia con respecto a otro; tal como sucede con la potencia de la materia prima respecto de las formas. Luego, así como el fin de la naturaleza en la generación no es reducir a la materia de potencia en acto, sino lo que sigue a esto, o sea, la perpetuidad de las cosas, mediante la cual se aproximan a la semejanza divina, así también el fin del movimiento celeste no es pasar de la potencia al acto, sino algo consiguiente a esto, o sea, asemejarse a Dios en el causar. En efecto, todas las cosas generables y corruptibles que son producidas por el movimiento del cielo, se ordenan en cierto modo al hombre como a fin, según se demostró en el libro tercero (c. 81). En consecuencia, el movimiento del cielo existe principalmente para la generación del hombre, pues en esto, sobre todo, alcanza la semejanza divina en el causar, porque la forma del hombre, es decir, el alma racional, es creada inmediatamente por Dios, como se demostró en el libro segundo (c. 87). Mas el fin no puede ser la multiplicación infinita de las almas, ya que el infinito está contra la razón de fin. Luego ningún inconveniente se sigue si, una vez completo un determinado número de hombres, afirmamos que cesa el movimiento del cielo.

Cesando el movimiento del cielo, de los elementos, la generación y la corrupción, permanecerá, no obstante, la substancia de todo esto por la inmutabilidad de la bondad divina, que creó todas las cosas para que existiesen. Por eso la esencia de las cosas que son aptas para la perpetuidad permanecerá siempre. –Ahora bien, los cuerpos celestes tienen naturaleza para ser perpetuos total y parcialmente; sin embargo, los elementos sólo totalmente, porque parcialmente son corruptibles, y los hombres, parcialmente pero no totalmente ya que el alma racional es incorruptible, pero el compuesto es corruptible. Por lo tanto, permanecerán en cuanto a la substancia en aquel último estado del mundo las cosas que de algún modo tienen aptitud para la perpetuidad, supliendo Dios

con su poder lo que les falta por su propia debilidad.

Pero los otros animales y plantas, y también los cuerpos compuestos, que son totalmente corruptibles, de ningún modo permanecerán tanto total como parcialmente, en aquel estado de incorrupción. Así, pues, se ha de entender lo que dice el Apóstol: –Pasa la apariencia de este mundo, porque esta apariencia del mundo actualmente existente cesará, permaneciendo la substancia. Así también se entiende lo que se dice: –El hombre, una vez que se acueste, no se levantará más hasta que el cielo se acabe. Es decir, hasta que cese la disposición actual del cielo, por la que se mueve y causa el movimiento en las otras cosas.

Y como el fuego es el más activo de todos los elementos y el que consume lo corruptible, la consunción de lo que no debe permanecer en el estado futuro se realizará muy conformemente por el fuego. Y por esto, según la fe, se afirma que al final el mundo será purificado por el fuego, no sólo de los cuerpos corruptibles, sino también de la infección que sobrevino a este lugar por haberlo habitado los pecadores. Y esto es lo que se dice en la segunda de San Pedro: –Los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego el día del juicio, para que por cielos no entendamos el firmamento en que están los astros fijos o errantes, sino esos cielos aéreos cercanos a la tierra.

En consecuencia, como la criatura corporal será dispuesta en conformidad con el estado del hombre, también los hombres no sólo serán libres de la corrupción (c. 85), sino que serán revestidos de gloria, como consta por lo dicho (c. 86); también deberá, pues, la criatura corporal alcanzar a su modo cierta gloria de esplendor.

Y a esto se refiere lo dicho en el Apocalipsis: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva", y en Isaías: "Voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria, sino que gozaréis y os alegraréis eternamente". Amén.